

"Momentum11: Gleichheit"
von 27. - 30. Oktober 2011 in Hallstatt (A)

Beitrag

Gleichheit und Vielfalt – normative Konzeptionen? Die philosophischen Implikationen zum Problem Anerkennung bei Simone de Beauvoir und Hannah Arendt

Zusammenfassung

Der nachstehende Beitrag bezieht sich auf die im Track 5 „Was ist Gleichheit“ gestellten Fragen, bei denen das Spannungsverhältnis von Gleichheit und Vielfalt als normative Konzepte im Zentrum stehen.¹ Dabei wird hier insbesondere auf die philosophischen Implikationen von Simone de Beauvoir Bezug genommen. Dies erfolgt, weil Simone de Beauvoir zwar einerseits als Verfasserin der „Bibel der Frauenbewegung“ für die Idee der Gleichheit von Mann und Frau steht. Andererseits bezieht sie sich bei der Begründung der unterschiedlichen Stellung von Mann und Frau in der Gesellschaft explizit auf Differenziertheit (als das „Andere“). Dabei sind Gleichheit und Differenziertheit für sie auch nicht nur „normative“ Kategorien, sondern philosophisch grundlegende Kategorien des menschlichen Denkens bzw. des menschlichen Bewusstseinsprozesses.

Nimmt man diese Grundposition von Simone de Beauvoir ernst, ergibt sich daraus die Frage nach der Wirkmächtigkeit von „Vielfalt“ als Folge von Differenziertheit, die als Pendant zu Gleichheit ebenso wie diese über die normative Ebene hinaus in die philosophische geht und daher hier problematisiert werden soll. Grundthese ist dabei, dass mit Simone de Beauvoir das Konzept der „Gleichheit“ über die normative Ebene hinaus auch als Denkkategorie, hier im Bereich der Anerkennung, umgesetzt werden muss, um Gleichheit zwischen den Menschen erreichen zu können. Um dies zu verdeutlichen, wurde dabei auch auf die Ausführungen von Hannah Arendt zur Historie der Tätigkeit des Menschen im Kontext des Problems der Anerkennung zurückgegriffen.

¹ Die Fragen lauteten: „In welchem Spannungsverhältnis stehen Gleichheit und Vielfalt als normative Konzeptionen? Inwieweit ergeben sich normative Zielkonflikte, welche philosophischen, kulturellen, politischen oder sozialen Implikationen ergeben sich aus diesem Verhältnis?“ (Momentum-Kongress 2011).

1. Gleichheit und Vielfalt – nur normative Konzeptionen ?

Sowohl Gleichheit als auch Vielfalt – als normative Konzeptionen² des menschlichen Zusammenlebens gefasst – sind normgebende Grundvorstellungen, aus denen Regeln erwachsen bzw. weiter geführt z.B. Gesetze aufgestellt werden.

Im Art. 3 „*Gleichheit vor dem Gesetz*“ im Grundgesetz heißt es zum Beispiel:

- „(1) *Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.*
(2) *Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.*
(3) *Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.*“
(Grundgesetz 2010, 15)

Damit sind hier die Prinzipien Gleichheit (vor dem Gesetz) als auch Vielfalt (in z.B. politischer oder religiöser Hinsicht) auf Gesetzesebene umgesetzt bzw. berücksichtigt. Das Ziel, in dessen Kontext Gleichheit und Vielfalt als normative Kategorien gefasst werden, ist dabei Gleichberechtigung. So eingängig diese normative Konzeptionierung zunächst wirkt, enthält sie doch zumindest zwei Problemkreise, die aus Art. 3 GG auch direkt ablesbar sind. In einem ersten Schritt soll auf diese eingegangen werden, da sie das Problem des Ebenenbezugs enthalten (natürliche versus normative Gleichheit/Vielfalt) als auch das Problem scheinbar diametraler Kategorien (Gleichheit/Vielfalt), die gleichzeitig geregelt werden.

Der erste Problemkreis besteht wie angesprochen darin, dass man scheinbar naturgegebene Vielfalt (z.B. Geschlecht, Abstammung, Rasse) mit nicht naturgegebener Gleichheit (gesellschaftliche Regeln) begegnet, sich hier also zwei Bezugsebenen mischen.

Dazu könnte man in einem ersten Schritt mit Kant einwenden, dass der naturgegebenen Vielfalt auch eine naturgegebene Gleichheit entgegen gestellt werden kann: Nach Kant ist diese Gleichheit eine „angeborene“ und hier in der Freiheit zu sehen:

„*Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. – Die angeborne Gleichheit ... mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr (sui iuris) zu sein ... diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angebornen Freiheit...*“ (Kant 1977, 345-346)

Dieser Ansicht wird entgegnet, dass es solch „angeborene Freiheit“ nicht gibt, da Freiheit als „Unabhängigkeit“ eine spezifische Beziehungsform (menschlicher Beziehungen) ist und damit also schon Folge eines bestimmten menschlichen Handelns. Bei Rousseau, der das Beziehungswesen Mensch als „Tauschwesen“ fasst, bedarf es aufgrund dessen der geregelten Gleichheit, die er „konventionelle Gleichheit“ nennt. Nach ihm wird bei Beziehungen zwischen den Menschen „konventionelle Gleichheit“ durch Gesetze und Regierungen erreicht, bei den Beziehungen zwischen den Dingen durch Geld (Rousseau 2001, 18.).³

² lat. norma – Richtschnur; lat. concipere – erfassen.

³ Die „Beziehungen zwischen den Dingen“ als Tauschbeziehungen sind zwar ebenso menschenvermittelt, d.h., Geld existiert nicht an sich, sondern auch nur als menschlich vermitteltes. Der Kritik an der Tauschtheorie des Geldes, die schon aus dieser Grundkonstellation erwächst, kann aber im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter nachgegangen werden.

Mit der gleichen Begründung – der Mensch als Beziehungswesen – findet sich die deutliche Ablehnung des kant'schen Verständnisses von Gleichheit bei Hannah Arendt:

„Freiheit wie Unfreiheit [ist] ein Produkt menschlichen Handelns [...] und [hat] mit der „Natur“ gar nichts zu tun [...]“. (Arendt 1998, 615).

Daher kann nach ihr Gleichheit nur ein menschliches Handlungsprodukt sein:

„Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.“ (Arendt 2001, 622)

Auch wenn man der Argumentation folgt, dass diese Gleichheit (als Rechtsetzung) zwischen Menschen keine naturgegebene ist, muss man aber feststellen, dass für das Pendant – die Vielfalt – im Art. 3 GG Gründe angegeben werden, die ihren Ursprung in „natürlichen“ Ausstattungen haben („Geschlecht, Rasse“). Und auch wenn man z.B. Geschlecht und Rasse als nicht naturgegeben fasst, sondern als gesellschaftliche Konstrukte, als Bewertungen (Butler 1990), bleiben sexuierte Spezifiken (Butler 1995, 51), unterschiedliche Hautfarben usw. als „natürliche“ Ausstattungen der Menschen, denn nicht die Faktizität sexueller Unterschiede wird bestritten, sondern deren Bewertung (Butler 1991, 67). Für Art. 3 GG in der Entstehungszeit 1949 wird hier davon ausgegangen, dass man sich dabei der von Butler formulierten Differenz von Faktizität und deren Bewertung nicht bewusst war, wofür die Aufreihung „Geschlecht, Abstammung, Rasse“ neben „Glauben, politische und religiöse Anschauungen“ spricht.

Faktizitäten von Ausprägungen von Körperlichkeiten finden sich konsequenterweise nicht nur seitens der Vielfalt (sexuierte Spezifiken, Hautfarbe usw.), sondern ebenso hinsichtlich der Gleichheit (z.B. geborene Nacktheit, annähernde Funktionsgleichheit und Anordnung der Sinnesorgane usw.). Man kann daher zwar mit Hannah Arendt sagen, dass Freiheit und Unfreiheit als Produkte des menschlichen Handelns nichts mit der Natur zu tun haben. Daraus folgt aber nicht, dass dies für den Begriff der Gleichheit ebenso zutreffen muss. Denn gerade die Gleichheit der natürlichen Ausstattung des Menschen, insbesondere die der relativ gleichen Funktionsweise der Sinnesorgane, macht ebenso erst die Wahrnehmung der Differenziertheit der Faktizität der Ausstattung des Menschen (Geschlecht, Hautfarbe) möglich. „Naturgegebene“ Gleichheit ist mit diesem Fokus ebenso Faktizität wie „naturgegebene“ Vielfalt. Folgt man einem radikal konstruktivistischen Denken, verbleiben Gleichheit und Vielfalt wieder zusammen auf einer Ebene. Denn gelten Geschlecht und Rasse nur als Konstrukte, gilt dies dann für die Wahrnehmung egal welcher Gleichheiten ebenso. Die weiterführende Frage ist hier also nicht die, ob man „Gleichheit“ nur einer normativen Ebene zuschreiben kann/darf bzw. Ungleichheit nicht einer natürlichen Ebene, sondern, warum es nicht zur gegenseitigen Anerkennung der Menschen kam/kommt, obwohl sie ebenso wie Vielfalt auch Gleichheit aufweisen.⁴

Der wohl stärkste Bezug zur Vielfalt als natürliche Faktizität in der heutigen modernen Gesellschaft besteht mit Fokus auf die physische Verfasstheit (stark/schwach), die psychische Verfasstheit (begabt/unbegabt)⁵ sowie die geschlechtliche (Frau/Mann) und bei diesen konzentriert auf eine „Leistungsfähigkeit“, umgesetzt als Wettbewerbsgesellschaft.⁶

⁴ Bzw. warum aus philosophischer Sicht immer wieder mit Vielfalt „...menschliches Unbehagen ...“ einherging (Mall 1998, 2) und nicht umgekehrt.

⁵ Hier im genetischen Begründungskontext – zur radikalen Kritik dazu vgl. Suzuki 1986, auch Bultmann 1999.

⁶ Wobei dritte nicht aus der Geschlechtlichkeit an sich herrührt, sondern den damit verbundenen Folgen in Form von Energie- und Zeitverlust für die Leistungserbringung (Geburt und Aufziehen der Neugeborenen zumindest in den ersten Wochen). Kinder und Alte hingegen werden unter dieser Prämisse als noch nicht Leistungsfähige bzw. ehemalige Leistungserbringer gesehen – siehe hier z.B. deutlich Gary Becker, für den Kinder „...langlebige Konsumgüter...“ (Becker 1993, 187) und das „...Beispiel für ehe-spezifische Investitionen sind...“ (Becker 1993, 273).

Die dieser Begründung vorgängige – ebenfalls auf eine „natürliche“ Faktizität abhebend – ging vom Gegenteil, d.h. von einer bestimmten Gleichheit aus: Von Hobbes wurde gefragt, wie man Menschen, die in ihrem „natürlichen“ Zustand als „Kampf aller gegen alle“ gleich sind, zu einem gesellschaftlichen Zusammensein bewegt.⁷

Was die Wolfsfigur⁸ von Hobbes als auch die Leistungsfigur der Moderne wiederum verbindet, ist das Bild des Menschen als egoistisch handelndes Einzelindividuum.

Auch wenn dieses Bild eher einem Anthropomorpha (Menschengestaltigen) ähnelt statt einem homo sapiens und hier abgelehnt wird aus den nachstehenden Gründen, werden Menschen aber auch nicht „*Gleiche ... als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.*“, sondern (nur) Gleichberechtigte.

Der 1994 angefügte Zusatz im Art. 3 (2) GG: „*Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin*“ verweist ja eindringlich darauf, dass es zwischen Gleichberechtigung im Sinne rechtlicher Zusicherung und Gleichberechtigung im Sinne von vollzogenen Handlungen (im Zusatz Art. 3 (2) GG „*tatsächliche Gleichberechtigung*“ genannt) ein großer Unterschied klaffen kann – sonst wäre er ja nicht notwendig gewesen und bis heute nicht notwendig. Die „Kraft“ der gegenseitigen Garantie gleicher Rechte reicht hier also nicht aus und es bleibt die Frage nach dem warum.

Bzw. noch präziser gefasst: Warum trotz normativ gesetzter Gleichheit als auch Vielfalt die Forderung nach gegenseitiger Anerkennung weiterhin nicht erfüllt ist, muss mit dem Menschen als homo sapiens zusammenhängen bzw. mit dem, was im lateinischen sapiens heißt und ausgerechnet mit „einsichtig“ bzw. „weise“ übersetzt wird. Zumindest muss man konstatieren, dass mit dieser Einsichtsfähigkeit, Bewusstseinsfähigkeit, Denkfähigkeit usw. nicht quasiautomatisch die Anerkennung derer einhergeht, die – als Mitmenschen – wiederum ebenso „gleich“ sind, sondern gerade ihre Nichtanerkennung bis hin zur Vernichtung.

Im Kontext der Anerkennungsproblematik kann auch der zweite Problemkreis gesehen werden, welcher ebenso im Art. 3 GG enthalten ist: In diesem wird geregelt, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich behandelt werden sollen, da sie alle einer Gattung – Mensch – angehören. Aber ebenso soll ihre Gleichheit trotz Unterschiedlichkeit geregelt werden (Geschlecht, Abstammung, Rasse usw.). Dieses Paradoxon der Gleichzeitigkeit der Regelung diametral denkbarer Kategorien wie Vielfalt und Gleichheit wurde schon von Aristoteles benannt, wenn dieser forderte: „*Gleiches muss gleich, Ungleiches ungleich behandelt werden*“. Daraus erwuchs die (dann bei Cicero zu findende) Gerechtigkeitsdefinition:

„*Gerechtigkeit ist der beständige und fortwährende Wille, jedem das Seine zu gewähren.*“⁹ (hier in: Martini 2008, 55)

⁷ „*Ich zeige zuerst, dass der Zustand der Menschen ohne Zivile Gesellschaft (welcher Zustand der Naturzustand genannt werden darf), kein anderer ist als ein Krieg aller gegen alle; und dass, in diesem Krieg, jeder das Recht hat zu allen Sachen.*“ – im lat. Original: „... ostendo primo, conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes, atque in eo bello jus esse omnibus in omnia.“ (Hobbes 1647, XXV).

⁸ Der Wolfsmensch „*lupus est homo homini*“ („*Wolf ist der Mensch unter Menschen*“) ist exakter weise auch nur das Gleichnis für das Beziehungswesen homo sapiens, bei dem auf die „natürliche“ Eigenschaft des Anthropomorpha, sich wolfsähnlich zu verhalten, abgehoben wird (von Hobbes vorgenommen zu Zeiten des englischen Bürgerkrieges 1642-1649). Bezeichnenderweise heißt das Originalzitat: „*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit.*“ („*Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch, wenn man sich nicht kennt*“) - Plautus 1895, 495).

⁹ „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribure.*“ (hier in: Martini 2008, 55).

Hier verweist gerade der in der jüngeren menschlichen Historie anzutreffende Umgang mit der Auffassung „Jedem das Seine“¹⁰ in aller Kürze und Prägnanz darauf, dass man mit der Nutzung der normativen Kategorie Vielfalt bei bestimmter Auslegung und Abwesenheit normativer Gleichheit das Gegenteil von Gerechtigkeit realisieren kann.

Ebenso lässt sich aber mit Blick auf die Erfahrungen in den so genannten realsozialistischen Ländern bei der hier gebotenen Kürze zumindest auch andeuten, dass die Realisierung des Prinzips Gleichheit auf vielen gesellschaftlichen Ebenen ohne wiederum die Rückkopplung an das Prinzip der Achtung des Andersseins ebenso unwürdige bis unmenschliche Züge annehmen kann.

Vielfalt und Gleichheit erscheinen somit zwar als auf den ersten Blick diametrale Ausprägungen, aber bei näherem Hinschauen als sich gegenseitig bedingende Kategorien, welchen normativ auch beiden gleichzeitig entsprochen werden muss.

Deutlich erkennbar wird dies auch im jüngeren Capability-Ansatz¹¹ von Martha Craven Nussbaum und Amartya Kumar Sen (Nussbaum/Sen 1993). Hier werden gleiche Verwirklichungschancen gefordert, erreichbar durch unterschiedliche Ausstattungen. Denn Chancengleichheit bedeutet nicht gleiche Ausstattungen für alle, sondern eine Verteilung der Ausstattungen so zu gewährleisten, dass allen gleiche Chancen daraus erwachsen (vgl. Scholtes 2005, 38). Anders formuliert: Die Vielheit der Menschen berücksichtigend, einschließlich hier ihrer Ausstattung, woraus die Vielfalt der agencies¹² erwächst, soll diese Differenziertheit so ausgeglichen werden, dass alle gleiche „Verwirklichungschancen“ bekommen. Daher sind auch hier Gleichheit und Vielfalt im Verbund anzutreffen.

Den gleichen Verbund zeigen auch die Diskussionen um die Entstehung des Art. 3 GG schon 1949. Damals hatte man Bedenken, dass mit der Gesetzesregelung „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ erstrittene Rechte wie z.B. das Nachtarbeitsverbot für Frauen gefährdet sind (Leicht-Scholten 2000, 24). Elisabeth Selbert, hessische Landtagsabgeordnete, der die seit 1949 vorliegende Fassung des Art. 3 GG im Wesentlichen zu verdanken ist¹³ (nur ohne den oben genannten Zusatz in Art. 3 (2) GG), griff in ihrer Argumentation gegen diese Befürchtungen auf den Begriff „Gleichwertigkeit“ zurück:

„Es ist ein großer Irrtum, bei der Gleichberechtigung von der Gleichheit auszugehen. Die Gleichberechtigung baut auf der Gleichwertigkeit auf, die die Andersartigkeit anerkennt.“ (Leicht-Scholten 2000, 26)¹⁴

Was leistet hier nun der Bezug auf eine so genannte „Gleichwertigkeit“? Weit gefasst wird hier auf die Wertzuschreibung zwischen den Menschen verwiesen. Die Forderung, verschiedene Menschen als gleichwertig anzusehen, ist dabei letztlich (wieder) eine Frage der Anerkennung und diese ist durch Rechtsetzung allein nicht erreichbar, sondern Rechtsetzung ist nur eine mögliche Hilfe dafür. Daher soll nachstehend diese Bezugsebene der Anerkennung problematisiert werden. Dabei wird vor allem auf die philosophischen Grundaussagen von Simone de Beauvoir Bezug genommen sowie auf die Ausführungen von Hannah Arendt zu den menschlichen Tätigkeiten/Handlungsergebnissen sowie deren Charakter und Geschichte.

¹⁰ „Jedem das Seine“ war der von innen lesbare Spruch über dem Haupttor im 1937 von den Nationalsozialisten errichteten KZ Buchenwald bei Weimar (Thüringen).

¹¹ Capability – Verwirklichungschancen.

¹² Handlungsmächtigkeiten, hier in Bezug auf Giddens, siehe z.B. Giddens 1984, 9.

¹³ Nur ohne den in (2) genannten und oben aufgeführten Zusatz: „Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.“

¹⁴ Mit Bezug auf die Entwicklungsgeschichte feministischer Theorien kann man dazu auch verkürzt formulieren, dass Elisabeth Selberts Auffassung schon 1949 einerseits den Forderungen entsprach, welche sich aus dem Gleichheitsansatz ergeben. Andererseits entsprach sie ebenso den Forderungen, welche später aus dem Differenzansatz abgeleitet wurden: Denn einerseits fordert sie gleiche Rechte für Mann und Frau, andererseits wurden ebenso unterschiedliche verteidigt wie z.B. das Nachtarbeitsverbot der Frau.

2. Das Problem Anerkennung

Systematisiert man die philosophischen Grundaussagen von Simone de Beauvoir im hier interessierenden Kontext, sind drei Kernaussagen relevant, wobei die ersten beiden zum eigentlich ausschlaggebenden Problem der Anerkennung hinführen.

2. 1. Der Werdeprozess Frau

In „Das andere Geschlecht“ heißt es zu Beginn des zweiten Buches:

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychologisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt... Die Gesamtheit der Zivilgesellschaft gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen Mann und dem Kastraten, den man als Weib bezeichnet.“ (Beauvoir 1984, 266)

„Kein biologisches, psychologisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt“ kann man dabei auch als Resümee des ersten Buches fassen, wo sie den damals bestehenden Argumentationen dazu dezidiert nachgeht.

Den ersten Satz dieser Zitation fand man später auch in der Fassung:

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird dazu gemacht.“ (z.B. Zembylas 2004, 93; Trümper 2001, 50-51).

Oder es heißt sogar noch weiter ausgeführt:

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird dazu gemacht.“ zitiert aus: Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Reinbek 1983 [Le Deuxième Sexe, 1949; dt. erstmals 1952], S. 677: Beauvoir führt die Unterdrückung der Frau nicht auf ihre Natur zurück. Sie sieht die Frau vielmehr als Opfer einer gesellschaftlichen Konditionierung.“ (Zahrt 2011, 11)

Man kann den Werdeprozess zur Frau zwar als Prozess einer gesellschaftlichen Konditionierung fassen, aber als Werdeprozess müssen dann auch diese Konditionierungen selbst immer wieder hergestellt werden. Und hier ist die Frau aktiv beteiligt. Simone de Beauvoir hatte die Frau in diesem Werdeprozess daher nicht nur in der Opferrolle gesehen, sondern zur „Gesamtheit der Zivilgesellschaft“ zählte sie die Frau selbst als Akteur. Typische Rollen dabei wurden von ihr auch entsprechend analysiert und benannt:

„Die Mutter, die Gattin, die Liebende sind Kerkermeisterinnen.“ (Beauvoir 1984, 669)

Nur so ist auch die in Reaktion auf „Das andere Geschlecht“ *„...Irritationen ... in den eigenen Reihen...“* verständlich (Hager 2007).¹⁵

¹⁵ Der vollständige Wortlaut der hier zitierten Einschätzung zur Wirkung von „Das andere Geschlecht“ lautet: *„Beauvoirs Vision der Frauen schlug ein wie eine Bombe. Bei seinem Erscheinen provozierte das feministische Schlüsselwerk „Das andere Geschlecht“ („Le Deuxième Sexe“) Hass, Verachtung und Irritation – auch in den eigenen Reihen. Der Existenzialist Albert Camus kündigte Beauvoir die Freundschaft; Professoren fetzten das Buch durch die Hörsäle, der Vatikan setzte Beauvoirs rebellische Abrechnung mit den Theorien von der „Natur der Frau“ auf den Index; die Linke stempelte ihre als „Marquise von St.-Germain-des-Prés“ amtierende Tochter „aus gutem Haus“ aufgrund ihrer Thesen zur bourgeoisen Verräterin.“* (Hager 2007)

2. 2. Transzendenz/Immanenz – Die existenzialistische Theorie

Ebenso wesentlich ist die zweite Kernaussage, welche die Fundierung des Menschen als Subjekt beinhaltet. Hier vertritt Simone de Beauvoir eine konsequent existenzialistische Position¹⁶:

„Unsere Perspektive ist die existenzialistische Ethik. Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe hindurch als eine Transzendenz; es erfüllt seine Freiheiten nur in einem unaufhörlichen Übersteigen zu anderen Freiheiten, es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausweitung in eine unendlich geöffnete Zukunft. Jedesmal, wenn die Transzendenz in Immanenz verfällt, findet ein Absturz der Existenz in ein Ansichsein statt, der Freiheit in Faktizität...“ Dieser Absturz ist ein moralisches Vergehen, wenn es vom Subjekt bejaht wird; ist er ihm auferlegt, so nimmt er die Gestalt einer Entziehung und eines Druckes an; in beiden Fällen ist er ein absolutes Übel.“ (Beauvoir 1984, 21)

Aus dieser (geschlechtslosen) Subjektperspektive heraus steht die Frau aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Konditionierungen vor der Situation:

„Was aber nun auf eine eigenartige Weise die Existenz der Frau begrenzt, ist, dass sie, obwohl wie jedes menschliche Wesen eine autonome Freiheit, sich entdeckt und wählt in einer Welt, in der die Männer ihr auferlegen, sich als das Andere zu sehen: man bemüht sich, sie zu einem Ding erstarren zu lassen und sie zur Immanenz zu verurteilen.“ (Beauvoir 1984, 21)

Damit lebt Frau in dem beständigen Konflikt:

„Das Drama der Frau besteht in dem Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch jedes Subjekts, das sich immer als das Wesentliche setzt, und den Anforderungen einer Situation, die sie als unwesentlich konstituiert. Wie kann sich ein menschliches Wesen in der Lage einer Frau erfüllen? (Beauvoir 1984, 21)

Die „Situation“, in der sie beständig als das „andere“ gilt, ist die männlich konstituierte Welt – daher auch der Titel des Buches:

„Sie (Frau) wird bestimmt und unterschieden mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie, sie ist das Unwesentliche angesichts des Wesentlichen. Er ist das Subjekt, das Absolute: sie ist das Andere.“ (Beauvoir 1984, 11)

Das „Andere“ ist dabei nicht einfach als (abgewertetes) Handlungsergebnis gemeint, sondern eine grundsätzliche Denkkategorie:

¹⁶ Siehe dazu z.B. auch Sartre: „Es bedeutet, dass der Mensch zuerst einmal existiert, sich vorfindet, in der Welt auftaucht, und dass er erst danach ein bestimmtes Wesen gewinnt.“ (Sartre 1983, 9ff.). Diese existenzialistische Position des „Werdens in einer Welt“ ernst genommen ist die „Dekonstruktion des Subjekts“, wie dies im heutigen modernen Feminismus gefordert, eine folgennotwendige Konsequenz, die sich auch aus Simone de Beauvoir's Analyse zur Homosexualität direkt ableiten lässt (Beauvoir 1984, 381ff.). Beauvoirs Vorstellung von der Geschlechterdifferenz ist daher auch nicht die von „zum anderen Geschlecht gemacht worden sein“, sondern die von immer wieder zum anderen Geschlecht werdend.

„Das Andere ist eine grundlegende Kategorie des menschlichen Denkens.“
(Beauvoir 1984, 11)

Denn nur über das „Andere“ vermag ein Subjekt sich selbst überhaupt zu „denken“:

„Sobald das Subjekt sich zu bejahen sucht, braucht es das Andere ...nur durch diese Wirklichkeit, die es selbst nicht ist, gelangt es zu sich selbst. Deshalb ist das Leben des Menschen niemals Erfüllung und Ruhe... Wahrheit zu sich selbst ... ist die eines unaufhörlichen Kampfes ...niemals endgültig vollzogen, sie muss immer wieder neu vollzogen werden...“ (Beauvoir 1984, 152-153)

Dabei bezieht sich Simone de Beauvoir vor allem auf Hegel und sein Anerkennungskonzept, welches sie aber in der dortigen Ausprägung verneinte.¹⁷ Denn nach Hegel gab es eine „natürliche“ Bestimmtheit und diese war geschlechtergetrennt – das Transzendente sei dem Mann, das Immanente der Frau vorbehalten.¹⁸ Damit räumt Simone de Beauvoir auf: Transzendent oder immanent zu sein ist die Grundstruktur jedes Menschseins – egal ob Mann oder Frau. Ebenso subjektbezogen und geschlechtsunabhängig ist die Wahrnehmungskategorie des „Anderen“. Was sie hingegen von Hegel übernimmt, ist die Erkenntnis:

„Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist, d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (Hegel 1979, 145)

Bevor dieses Anerkennen thematisiert wird, soll hinleitend dazu kurz noch auf den Begründungskontext für „Transzendenz“ bzw. „Immanenz“ eingegangen werden. Streben nach „Transzendenz“ bzw. verfallen in „Immanenz“ wird hier nicht als „natürliches“ Bedürfnis fundiert – wie z.B. bei dem Dualismus Altruismus und Egoismus als dem Menschen „innewohnend“. Denn Transzendenz wird als der Subjektbildung inhärent gesehen:

„Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe hindurch als eine Transzendenz...“ (Beauvoir 1984, 21)

Ein höheres Verständnis für diese Aussage erhält man durch das Nachvollziehen des menschlichen Denkens über das menschliche Tätigsein (bei Hannah Arendt), wobei hier die Zeitdimension im Kontext der menschlichen Fähigkeit des „sich-selbst-bewusstsein“ als – auch historisch belegbarer – Erklärungszugang eine wesentliche Rolle spielt.

Zum vorsokratischen Denken heißt es bei Hannah Arendt:

„Unsterblichkeit ist ein Währen und Dauern in der Zeit, ein todloses Leben, wie es griechischer Auffassung nach der Natur und den olympischen Göttern zu eigen war. In dieses immerwährende Leben der Natur und unter den Himmel der tod- und alterslosen Götter wurden die sterblichen Menschen geboren, das einzig Vergängliche in einem unvergänglichen Kosmos.“ (Arendt 1998, 28)

Die Sterblichkeit (Mortalität) des Menschen hat ihre Ursache in deren Fähigkeit, sich selbst zu erkennen bzw. allgemeiner formuliert, mit einem Bewusstsein ausgestattet zu sein.

¹⁷ Insbesondere in: Soll man de Sade verbrennen? (Beauvoir 1964).

¹⁸ Hegel 1970, S. 313ff.

„Menschen sind die Sterblichen schlechthin, nämlich das Einzige, was überhaupt sterblich ist, und sie unterscheiden sich von den Tieren dadurch, dass sie nicht nur als Glieder der Gattung existieren, deren Unsterblichkeit durch Fortpflanzung gewährleistet ist. Mortalität liegt in dem Faktum beschlossen, dass dem Menschen ein individuelles Leben mit einer erkennbaren Lebensgeschichte aus dem biologischen Lebensprozess heraus- und zuwächst. Diese individuelle Lebensgeschichte unterscheidet sich von allen anderen natürlichen Prozessen dadurch, dass sie linear verläuft und so den Kreislauf des biologischen Lebens gleichsam durchbricht.“ (Arendt 1998, 30).

Aus dieser Mortalität wurde im griechischen Denken das Streben des Menschen nach Unvergänglichkeit begründet.

„Nun liegt die Aufgabe und mögliche Größe der Sterblichen darin, dass sie es vermögen, Dinge hervorzubringen – Werke, Taten, Worte – die es verdienen, in dem Kosmos des Immerwährenden angesiedelt zu werden, und durch welche die Sterblichen selbst den ihnen gebührenden Platz finden können in einer Ordnung, in der alles unvergänglich ist außer sie selbst.“ (Arendt 1998, 30).

Tätiges Leben – *virta activa* – war der Weg, um „...Spuren ... für die Nachwelt zu hinterlassen...“. *Vita contemplativa* – in Betrachtung versunkenes, beschauliches Leben – war hingegen (gottgleiche) Erfahrung des Ewigen.¹⁹

Mit der zunehmenden Erfahrung des Vergänglichen (Untergang der Polis, später Niedergang des Römischen Reiches) galt die *vita activa* als zunehmend aussichtsloses Unterfangen des Strebens nach Unsterblichkeit und die antike Religion, welche auf der Sterblichkeit des Menschen und der Möglichkeit der Unsterblichkeit durch das von ihm Geschaffene beruhte, wurde abgelöst von einer Religion, in der sich dieses Verhältnis nun umkehrte: In der christlichen Religion war nun jeder Mensch (bei entsprechendem Glaube) unsterblich und das Tätigsein würde diesem Ziele dienen.

Erst in der Neuzeit wurde das Tätigsein wieder dieser Unterordnung entrissen und nun als „Arbeit“ zum Weg der Sinnerfüllung des menschlichen Daseins erklärt und verklärt.

Mit der *vita activa* als Weg, um „...Spuren ... für die Nachwelt zu hinterlassen...“ erfolgte allerdings auch die Differenzierung der Menschen untereinander.

¹⁹ Auch noch für Aristoteles war die höchste menschliche Eigenschaft die Fähigkeit der Kontemplation. Als (freier) Bürger der Polis beschrieb Aristoteles den Menschen hingegen als politisches Wesen, griechisch ζῷον πολιτικόν, d.h. als Mensch, der innerhalb der Polis handelt, sowie als Wesen im Besitz des Logos, griechisch ζῷον λόγον ἔχον, redendes Wesen. Die späteren lateinischen Übertragungen – der Mensch als politisches Wesen als „animal sociale“ und der Mensch als Wesen im Besitz des Logos als „animal rationale“ – treffen beide nicht die Aussage von Aristoteles. Das lateinische „sociale“ hat im griechischen keine Entsprechung. Social, in Bindungen bzw. gesellschaftlich zu leben war für Aristoteles keine menschliche Eigentümlichkeit, sondern eine aufgrund des biologischen Lebendigkeit des Menschen auferlegte Begrenzung, wie sie auch im Tierreich anzutreffen ist. Politisches Wesen ist der Mensch als Handelnder innerhalb der Polis, dem vom Menschen geschaffenen Raum. Im Besitz des Logos (des Redens) war er ebenso nur der freie Bürger der Polis, Unfreie waren hingegen Wesen ohne Logos (ἀνευ λόγον), was eben nicht hieß, dass sie nicht sprechen konnten, sondern, dass sie innerhalb der Polis keinen Raum für die Rede hatten. Die spätere Unterscheidung des Menschen in ein soziales als auch rational handelndes beruht aber letztlich auf der lateinischen Übersetzung, welche aber nicht von Aristoteles abgeleitet werden kann (siehe hier Arendt 1998, 33ff.).

„So verläuft der Unterschied zwischen Menschen und bloßen (tierischen) Lebewesen mitten durch das Geschlecht der Menschen: nur „die Besten“ (aristoi), die zudem ständig sich als die „Besten“ erweisen müssen (aristeuein, ein Tätigkeitswort, dass in keiner anderen Sprache sich findet), und zwar dadurch, dass sie „den unsterblichen Ruhm den sterblichen Dingen vorziehen“, sind mehr als bloße Lebewesen...“ (Arendt 1998, 30).

Die Entstehung der Unterschiedlichkeit des Menschen hat seine Ursache in der Bewusstseinsfähigkeit des Menschen, welche ihn aus dem ewigen Kreislauf des Lebens heraustreten lässt. Der einzige Weg, in diesen wieder einzutreten, war nach damaligen Denken der, „Spuren zu hinterlassen.“ Aien aristeuein (αἰὲν ἀριστεύειν) – immer der Beste sein – war im damaligen Griechisch daher noch ein eigenes Tätigkeitswort, so wie das gegenenteilige Extrem, das bloß tierisch leben.

Unterschiedliche Anerkennung – so hier die weiterführende These – resultiert ursächlich sowie in ständiger Reproduktion dessen bis in die Jetztzeit in der Beantwortung der Frage, welche „Spuren...“ jeweils von den Menschen „...hinterlassen...“ werden.

2. 3. Das Problem Anerkennung

Wie bewusst Simone de Beauvoir die Frage der Anerkennung im Kontext der Zeitdimension war, lässt sich aus ihrer (brachial gefassten) Feststellung ablesen: Es

„...genießt innerhalb der Menschheit das höchste Ansehen nicht das Geschlecht, das gebiert, sondern das tötende Geschlecht.“ (Beauvoir 1984, 72)

Beziehungsweise noch einmal in längerer Form ausgeführt:

„Wir haben hier den Schlüssel des ganzen Geheimnisses in der Hand. Auf biologische Art erhält sich eine Art nur dadurch, dass sie sich immer wieder neu erschafft: aber diese Schöpfung ist nur eine Wiederholung des immer gleichen Lebens unter wechselnden Formen. Erst indem der Mensch das Leben durch die Existenz übersteigt, sichert er die Reproduktion des Lebens; durch dieses Sichselbstüberschreiten schafft er die Werte, die die bloße Wiederholung in den Schatten stellen.“ (Beauvoir 1984, 72)

Diese Transzendenz bzw. das Sichselbstüberschreiten, indem der Mensch etwas schafft, was über die pure Wiederholung hinausgeht, wird von der Frau als ebenso transzendentes Wesen daher auch anerkannt.

„Wenn er sich als Souverän setzt, so findet er das Einverständnis der Frau: denn sie selbst ist ein Existierendes, , die Transzendenz wohnt in ihr, und auch ihr Entwurf ist nicht die Wiederholung, sondern das Sichselbstüberschreiten in eine Zukunft hin; im Innersten findet sie die Bestätigung der männlichen Bestrebungen.“ (Beauvoir 1984, 72)

Dieses Anerkennungsprinzip für menschliche Tätigkeiten gilt und wirkt bis heute. Produktion erhält den Vorzug vor Reproduktion (Zeit- und Substanzfrage) und Einmaligkeit vor Massenhaftigkeit (Kreationsfrage).

3. Die Anerkennungsprinzipien

Erkennbar wird die Wirkung der Anerkennungsprinzipien vor allem, wenn man nach den ökonomischen Tätigkeitsergebnissen systematisiert: materielle Produktionsmittel und Konsumtionsmittel sowie immaterielle Dienstleistungen und Wissen.

Hinsichtlich ihrer Substanz gehören einerseits – als materiell – Konsumtionsmittel und Produktionsmittel zusammen sowie andererseits als immateriell Dienstleistungen und Wissen. Dies ist für mehrere Fragen entscheidend. Zum einen können immaterielle Arbeitsergebnisse als spezifisch menschliche verstanden werden, während die materiellen Konsumtionsmittel und Produktionsmittel Natursubstanz „enthalten“. Zum anderen wird mit der Substanzfrage auch über die Frage der Langlebigkeit sowie Sichtbarkeit der Arbeitsergebnisse mitentschieden.

Nach Arendt war die Geschichte der Anerkennung menschlicher Tätigkeiten indirekt an die Substanzfrage gekoppelt, indem sie entlang der Frage nach dem Bedürfnischarakter verlief. Dabei war das Herstellen zwar noch höher angesehen als das Arbeiten, aber letztlich waren es (nur) notwendige Tätigkeiten für die Verrichtung der körperlich bedingten Notdurften. Arbeiten war daher auch ein Tätigkeitswort, dass eher auf Unfreie angewendet wurde (Arendt 1998, 100).²⁰

Hinsichtlich ihrer Zeitlichkeit gehören Wissen und Produktionsmittel zusammen sowie Dienstleistungen und Konsumtionsmittel. Letztere sind durch die Vergänglichkeit menschlichen Lebens begründet und sind gleichzeitig aber unvergängliche Bedürfnisse, was ihre ständige Reproduktion erfordert. Wissen und Produktionsmittel sind durch die Unvergänglichkeit des Neuen begründet, welches durch die Kreativität des Menschen entsteht, aber durch das Entstehen des Neuen als kumulativer Fortgang sind sie gleichzeitig auch wiederum durch Vergänglichkeit gekennzeichnet, hier als psychische Obsoleszenz (Veralterung).

In dieser Unterscheidung ist eine entscheidende Orientierung bei der Bewertung der Ergebnisse menschlicher Tätigkeiten zu finden: Wissen und Produktionsmittel erscheinen als bleibend, während Dienstleistungen und Konsumtionsmittel „keine Spuren hinterlassen“.

Abbildung: Grundschemata Substanz-/Zeitstruktur der menschlichen Tätigkeitsergebnisse

	nicht temporär	temporär
immateriell	Wissen	Dienstleistungen
materiell	Produktionsmittel	Konsumtionsmittel

Quelle: eigene Darstellung.

²⁰ Immaterielle und materielle Tätigkeiten werden bei Hannah Arendt in Arbeiten und Herstellen unterschieden. Zusammen mit dem Handeln (zwischen den Menschen) sind nach Arendt Arbeiten, Herstellen und Handeln die *vita activa*, die drei Grundtätigkeiten des Menschen (Arendt 1998, 16).

Wesentlich für die Frage der Anerkennung ist die des eigenen kreativen Anteils am Tätigkeitsergebnis. Hinsichtlich dessen können zu Wissen, Produktionsmittel, Dienstleistungen und Konsumtionsmittel keine Zuordnung vorgenommen werden, da in allen Tätigkeitsfeldern Wissen angewendet wird.

Hier entscheidet erstens das Prinzip der Seltenheit bis Einmaligkeit, während das Tätigkeitsfeld dabei nicht entscheidend ist. D.h., ein Albert Einstein aus dem Feld der Wissensproduktion erhält ebenso Anerkennung wie der Erfinder der Dampfmaschine James Watt als Produktionsmittel, der Arzt Ignaz Semmelweis, der im Bereich Pflege bahnbrechend war und der Chemiker Justus von Liebig, der das Fleischextrakt erfand²¹.

Zweitens: Warum bei der Frage der Kreierung ein Einstein intuitiv den Vorzug vor James Watt, Ignaz Semmelweis oder Justus von Liebig erhält, liegt daran, dass hier eine der heutigen Ökonomie nicht bekannte Dimension zum Tragen kommt: Die derzeit gültige Ökonomie kennt zwar das Prinzip der Einmaligkeit (bzw. Seltenheit) und komplementär dazu das Prinzip der individuellen Nützlichkeit. Bei der Anerkennung menschlicher Tätigkeit über die Frage der individuellen Nützlichkeit hinausgehend ist aber die (geschätzte) gesellschaftliche Relevanz entscheidend. Ein Einstein erhält in oben genannter Aufreihung die höhere Bewertung, weil mit der Kreierung der Relativitätstheorie ein grundsätzlicher Paradigmenwechsel im Denken begründet war. Ebenso ist die Frage der Anerkennung des Kreierens als menschliche Tätigkeit auch nicht nur dem ökonomischen Feld vorbehalten, sondern sie gilt für alle menschlichen Tätigkeiten, also z.B. auch für die Bereiche Literatur, Musik usw. Daher ist es selbstverständlich, dass solch ein Name wie der von z.B. Immanuel Kant ebenbürtig neben dem von Einstein steht bzw. stehen kann.

Auch wenn sich in der Praxis bei der Frage nach der Anerkennung menschlicher Tätigkeiten oben genannte Kriterien überlappen, wird und wurde das Grundprinzip immer wieder reproduziert. D.h., obwohl z.B. natürlich jedes Kind einzigartig, bleibt es als temporärer Vorgang der ständigen Reproduktion anonym, während der Erbauer des Eiffelturms seine „...Spuren ... hinterlassen...“ hat.

Das Hineinziehen der Frage der Reproduktion des Menschen in den ökonomischen Verwertungsprozess löst das Problem der mangelnden Anerkennung daher auch nur begrenzt. D.h., man kann den Vorgang der Geburt sowie die Zeit der Kindererziehung in den Bereich der gesellschaftlich anerkannten Dienstleistungen mit einem entsprechenden Reglement integrieren²² bzw. Kinder wie Gary Becker als „...langlebige Konsumgüter...“ (Becker 1993, 187) betrachten – der gesamte Vorgang wird aber immer ein temporärer bleiben und damit verbleibt er auch im entsprechenden Anerkennungsmodus.

Die Frage der Anerkennung insgesamt korreliert auch nicht mit der individuellen Nützlichkeit, obwohl für alle Tätigkeiten, welche der täglichen Reproduktion zugeordnet werden – entweder als Dienstleistungen durch nichtmaterielle Tätigkeiten wie Körperpflege, Haushaltsführung usw. oder materielle wie die Bereitstellung der täglichen Konsumtionsmittel – gilt:

„Und dennoch ist diese Mühsal; die so gar nichts Dauerndes zustande bringt, in ihrer Vergeblichkeit von einer unüberbietbaren Dringlichkeit, und ihre Aufgaben gehen allen anderen Aufgaben vor, weil von ihrer Erfüllung das Leben selbst abhängt.“ (Arendt 1998, 104)

Da Anerkennung seine Ursache im erlebbaren Prinzip der Subjektwerdung als des Sichselbstüberschreitens und dies im Anerkennen bei dem Anderen hat, steht die Frage der Anerkennung gerade nicht im Kontext eigener Nützlichkeit, Dringlichkeit, Begehrlichkeit usw., sondern eben vordergründig in der Achtung bzw. Anerkennung der Überschreitung bei dem Anderen.

²¹ 1853 als Krankenkost erfunden für Patienten, die keine feste Nahrung zu sich nehmen können, heute Grundlage für die massenhafte Konsumtion von dem, was man Brühwürfel nennt.

²² In der DDR wurde dies mit mehreren Maßnahmen realisiert: Geburtengeld, bezahltes 1tes Jahr, monatlicher Haushaltstag u.a.

4. Schluss

Was bedeuten die vorgängigen Ausführungen für die Frage der Anerkennung und weiterführend der Frage der Gleichheit und Forderung nach Gleichheit? Die Schlussfolgerungen sind hier: Konsequenterweise kann eine Anerkennung der Menschen nur einhergehen im Kontext der Anerkennungsmodi, wie sie jeweils im menschlichen Denken gelten. Daraus folgt derzeit, dass die Forderung nach Gleichheit als normative Kategorie nur dann eine nachhaltige Wirkung hat, wenn in z.B. der Geschlechterfrage Gleichheit auch die gleiche Verteilung der Tätigkeitsanteile auf die Geschlechter umfasst (bzw. bei der heutigen Verteilung wäre hier sogar die logische Konsequenz, statt Gleichheit eine temporäre Ungleichheit zugunsten der Frau zu fordern, um langfristig diese Gleichheit zu erreichen).

Simone de Beauvoir schien letztendlich eine Hoffnung auf Zunahme gegenseitiger Anerkennung von Frau und Mann darin gesehen zu haben, dass dies letztlich mit der abnehmenden Verdinglichung des Menschen einhergeht und hier als individueller Lernprozess:

„Das Drama kann durch das freie Sicherkennen jedes Individuums im anderen überwunden werden, wobei jeder zugleich sich und den anderen als Objekt und Subjekt setzt in einem wechselseitigen Akt... Man kann in einer anderen Ausdrucksweise auch sagen, dass der Mensch eine wahrhaft moralische Haltung erreicht, wenn er darauf verzichtet, zu sein, um seine Existenz auf sich zu nehmen: durch diese Umkehr entsagt er auch jeden Besitz, denn der Besitz ist ein Modus, nach dem Sein zu trachten; die Umkehr jedoch ... ist niemals endgültig vollzogen, sie muss immer wieder neu vollzogen werden...“ (Beauvoir 1984, 152-153)

Diese optimistische Sicht wird hier nicht geteilt. Denn die derzeitige Weichenstellung steht gerade auf Richtung Eigentumbildung und diese kommt dem Anerkennungsmodi, „...Spuren zu hinterlassen...“ in der Mehrzahl der Menschen noch entgegen, da es zumindest in materieller Hinsicht begrenzt gelingt.

Parallel einher zum materiellen Massenkonsum geht zwar das Phänomen, dass mit Fortschreiten der Produktivität dazu die materiellen Tätigkeiten zumindest in den Gesellschaften, welche man als „moderne“ bezeichnet, abnehmen, angedeutet mit solch Wortschöpfungen wie Dienstleistungs- oder Wissensgesellschaft. Aber dies bedeutet nicht quasiautomatisch eine Verbesserung in Fragen Gleichstellung – im Gegenteil: Durch die Integration von Diensten in den ökonomischen Verwertungsprozess auf dem Wege der Prekarisierung sowie die zunehmende Prekarisierung herkömmlicher materieller Tätigkeitsbereiche (Landwirtschaft, Handwerk) werden die Differenzen größer statt geringer.

Gegenseitige Anerkennung zu erwirken, indem man politisch normative Gleichheit fordert, bleibt daher aktuell und solange die menschlichen Tätigkeiten so stark wie derzeit in den ökonomischen Verwertungsprozess integriert sind, ist eine wesentliche Gleichheitsforderung die nach der gleichen Verteilung von Tätigkeitsfeldern.

Umfassender noch ist die Forderung nach Gleichheit der Verwirklichungschancen, was ausdrücklich ökonomische Gleichheit einschließt – nicht seitens der Bewertung von Tätigkeitsergebnissen (der Fehler im Ralsozialismus), sondern hinsichtlich der ökonomischen Ausstattung für Verwirklichungschancen. Denn erst dann können vielfältig aufgestellten Menschen ihre „Spuren hinterlassen...“.

Literatur

Arendt, Hannah (1998): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Verlag Piper München.

Arendt, Hannah (2001): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft : Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, Verlag Piper München.

Beauvoir, Simone de (1964): *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit. Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Verlag Rowohlt Reinbeck bei Hamburg.

Beauvoir, Simone de (1984): *Das andere Geschlecht*. Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg.

Becker, Gary (1993): *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*. Mohr Verlag Tübingen.

Bultmann, Torsten (1999): *Die Eliten und die Massen. Kritik eines bildungspolitischen Stereotyps*. In: *Hochschule Ost* 3-4/1999, 79-90.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge New York.

Butler, Judith (1991): *Variationen zum Thema Sex und Geschlecht*. Beauvoir, Wittig und Foucault. In: Nunner-Winkler (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um geschlechtsspezifische Ethik*. Campus Verlag Frankfurt am Main, 56-76.

Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Giddens, Antony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press Cambridge.

Grundgesetz (2010): *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Hg.: Deutscher Bundestag. Druck CPI-Ebner & Spiegel Ulm.

Hager, Angelika (2007): *Die Biber-Frau: Am 9. Jänner wäre Simone de Beauvoir hundert Jahre alt geworden*. In: *profil online*. <http://www.news.at/profil/index.html?/articles/0751/560/192892.shtml> (Stand 10.03.2010).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Phänomenologie des Geistes. Werke, Band 3*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.

Hobbes, Thomas (1647): *Elementa philosophica de cive*. Johan. Jac. Flick Sasiles.

Kant, Immanuel (1977): *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Werke in zwölf Bänden. Band 8*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 309-632.

Leicht-Scholten, Carmen (2000): Das Recht auf Gleichberechtigung im Grundgesetz: Die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes von 1949 bis heute. Campus Verlag Frankfurt am Main.

Mall, Ram Adhar (1998): Einheit angesichts der Vielfalt. In: Schneider, Notker; Mall, Ram Adhar; Lohmar, Dieter (Hg.): Einheit und Vielfalt. Das Verstehen von Kulturen. Editions Rodopi B.V. Amsteram, 1-12.

Martini, Mario (2008): Der Markt als Instrument hoheitlicher Verteilungslenkung. Verlag Mohr Siebeck Tübingen.

Momentum-Kongress (2011): Themen, Netzwerk 2, Track 5: Was ist Gleichheit? <http://momentum-kongress.org/themen/netzwerk2/track-5-was-ist-gleichheit> (Stand 06.09.2011).

Nussbaum, Martha Craven; Sen, Amartya Kumar (1993): The Quality of Life. University Press Oxford.

Plautus, Titus Maccius (1895) : Asinaria. In: Leo, Friedrich (Hg.): Comoediae. Weidmann Verlagsbuchhandlung Berlin.

Rousseau, Jean Jacques (2001): Emil oder Über die Erziehung. Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn.

Sartre, Jean-Paul (1983): Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Sartre, Jean-Paul: Drei Essays. Ullstein Materialien Frankfurt Berlin Wien.

Scholtes, Fabian (2005): Warum es um Verwirklichungschancen gehen soll: Amartya Sen's Capability-Ansatz als normative Ethik des Wirtschaftens. In: Volkert, Jürgen (Hg.): Armut und Reichtum an Verwirklichungschancen: Amartya Sens Capability-Konzept als Grundlage der Armuts- und Reichtumsberichterstattung. Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 23-46.

Suzuki, Shinichi (1986): Nurtured by Love: The Classic Approach to Talent Education, Alfred Publishing Company USA.

Trümper, Diana (2001): Simone de Beauvoir. In: Oesterdiekhoff, Georg W.: (Hg.): Lexikon der soziologischen Werke. VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden.

Zembylas, Tasos (2004): Kulturbetriebslehre. VS-Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden, 93.

Zahrt, Petra (2001): Geschlechtsspezifisches Schreiben im Journalismus. Dissertation Universität Köln.