

Exposé für einen Ergänzungsband „Ethik und Anerkennung“

Wir, die Autoren, sind eine Arbeitsgruppe des Fachbereichs Philosophie und Geschichtswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt. Cansu Caliskan, Moritz Klein und Sun Zhengxing studieren u. a. Philosophie / Ethik für das Lehramt an Gymnasien und bereiten sich auf ihr Examen vor, Dr. Heiko Joosten ist Lehrer und wissenschaftlicher Mitarbeiter und hat bereits für den Oberstufenband „Leben leben“ bei Klett als Autor gearbeitet.

Die Idee für einen Ergänzungsband „Ethik und Anerkennung“ entstand durch die Beobachtung, dass der Ethikunterricht (einschließlich der entsprechenden Lehrbücher) der gymnasialen Oberstufe eng um den Gegensatz der Kantischen Pflichtethik zum Nützlichkeitsdenken des klassischen Utilitarismus kreist. Auch wenn diese Theoriebasis bisweilen ergänzt und ausgeschmückt wird (etwa durch Schopenhauers Mitleidsethik, neoaristotelische Positionen oder aktualisierte Formen des Utilitarismus), wird die Lebenswelt der Schüler*innen dadurch u. E. zu wenig berührt und politische Themen, welche die jetzige Generation von Schüler*innen im besonderen betreffen, geraten kaum in den Blick.

Anders ausgedrückt: Die seit etwa drei Jahrzehnten lebhaft geführte philosophische Debatte um Theorien, die im Begriff *Anerkennung* das Fundament einer neuen und zeitgemäßen Ethik sehen, findet in den Schulbüchern bisher keinen Niederschlag. Dadurch kommen die Schüler*innen mit dem aktuellen philosophischen Diskurs nicht in Berührung. Stattdessen werden sie gleichsam durch ein Theorie-Museum geführt. Dass die darin herrschende Alternative zwischen einer rigoristischen Pflichtethik und einem merkantil inspirierten Nützlichkeitsdenken die Lebenswelt der Schüler*innen zu wenig berührt, zeigt schon ein Blick auf die zugespitzten Gedankenexperimente, mit denen sie gerne veranschaulicht wird, etwa das beliebte Trolley-Problem. Derart auf die Wahl zwischen Skylla und Charybdis fixiert wird die Aufmerksamkeit nur noch selten auf die begrifflichen Probleme der historischen Grundpositionen gelenkt, deren „systemischer Wurf“ vor vielen lebensechten situativen Anwendungen kapitulieren zu müssen scheint: Dilemmata, Wertekollisionen, empirische Zusatzannahmen, Subjektivität von Glücksvorstellungen etc. Da viele Schüler*innen nach unserer Erfahrung aber daran interessiert sind, welche Antworten die Philosophie auf immer dringender werdende soziale und politische Fragen zu bieten hat, ist es umso bedauerlicher, dass die aktuelle Debatte in der Schule nicht abgebildet wird.

In einem Aufsatz über das Motivationsproblem in der kantischen Ethik hat Günther Patzig, wohl in Anlehnung an Jacobi, einmal bemerkt, dass „moralische Normen allerdings für die Menschen da sind und nicht, wie Kant wohl gemeint hat, die Menschen für die moralischen Normen.“ Im Ansatz der philosophischen Theorien der Anerkennung, die mit der Renaissance des Hegelschen Anerkennungsbegriffs in den 90er Jahren durch Autoren wie Charles Taylor, Axel Honneth oder Nancy Fraser prominent geworden sind, sehen wir den didaktischen Vorteil, dass sie phänomenologisch gleichsam aus der Mitte der Lebenswelt her entstanden (anstatt ihr bevormundend gegenübergestellt) zu sein scheinen und eben deshalb einen besonders weiten Anwendungsbereich haben. Bei solchen Ansätzen steht der Beobachter gleichsam auf der Schwelle zwischen der Identität und dem Glücksstreben des einzelnen und seiner sozialen Konstitution und kann im Versuch, beide Seiten begrifflich auszubalancieren, herkömmliche ethische Gegensätze wie Individuum und Gesellschaft, Natur und Vernunft oder Gut und

Böse unterminieren und auf nicht normierende, sondern eher beschreibende und verstehende Weise zu den innerweltlichen Problemgegenständen vordringen.

In anderen Worten ist es offenbar gerade die starke phänomenologische Durchdringung von Einzelheit und Allgemeinheit, die den Anerkennungstheorien ein denkbar weites Themengebiet eröffnet. Ein möglicher Ergänzungsband sollte diesem breiten Spektrum Rechnung tragen und könnte entsprechend aufgebaut sein: Fragen der Ich-Identität und der individuellen Lebensgestaltung, der Geschlechterrollen und Paarbeziehungen gehören ebenso dazu wie die Themen soziale und globale Verteilungsgerechtigkeit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, Kriminalität, Medien, Konsum, Migration, kulturelle Minderheiten, Rassismus und Postkolonialismus sowie internationale Beziehungen und Kriege.

Unserer bisherigen Vorstellung gemäß sollte ein schülergerechter Band zu Theorien der Anerkennung kompetenzorientiert gestaltet sein. Jeder der erwähnten Anwendungsbereiche würde in einem eigenen Kapitel durch Autor*innen vertreten, deren Auswahl eine kontroverse Struktur oder eine historische Entwicklung erkennen lassen: so etwa der Bereich Demokratie durch Texte von Jacques Rancière und Axel Honneth, der Bereich Verteilungsgerechtigkeit durch Texte von Jean-Jacques Rousseau und Nancy Fraser, der Bereich Rassismus durch Texte von Jean Paul Sartre, Frantz Fanon und Judith Butler etc. Analog zum Oberstufenband „Leben leben“ wäre der Aufbau eines Kapitels nach dem Lehr-Lern-Modell didaktisch und methodisch in vier Phasen gegliedert: Problemstellung, Vorwissen aktivieren und Schülerhypothesen entwickeln, Materialbearbeitung, vergleichende Ergebnissicherung sowie Ausblick und Folgeprobleme.

Dieser Gliederung kann ansatzweise eine zweite Einteilung nach dem sogenannten Fünf-Finger-Modell von Martens überlagert sein, d. h. ein thematischer Anwendungsbereich wäre jeweils einer bestimmten Kompetenz nach Martens zugeordnet: phänomenologische, hermeneutische, analytische, dialektische und spekulative Kompetenzen sollen gefördert werden, hinzu käme noch die sogenannte Fragekompetenz. Beide Gliederungen (die vier Phasen nach dem Lehr-Lern-Modell sowie die genannten Themen und Kompetenzen) würden einer Lehrkraft zugleich die Planung einer Stunde sowie einer ganzen Unterrichtsreihe erlauben. So kann der Band die Leitfrage beantworten helfen, ob und inwiefern *Anerkennung* ein zeitgemäßer Schlüsselbegriff ist, gegenwärtige ethische und politische Probleme zu verstehen.

Bei der Frage nach dem Impulskapitel eines solchen Bandes bietet das Thema die Alternative eines philosophiehistorischen oder eines phänomenologischen Einstiegs. Der phänomenologische Einstieg scheint uns der schülergerechtere zu sein. Das Buch *Epistemische Ungerechtigkeit* von Miranda Fricker, das bei seinem Erscheinen (deutsche Übersetzung von 2023) seiner scharfen Analyse und der Fülle von anschaulichen Untersuchungsgegenständen wegen Aufsehen erregt hat, wäre ein guter Auftakt. Wir wollen Frickers Ansatz als Musterbeispiel der für einen Ergänzungsband geeigneten Materialien etwas ausführlicher darstellen, um dann auf die bekannteren Themen und Autoren zurückzukommen.

Warum sind Vorurteile trotz ihrer teils offenkundigen Fehlerhaftigkeit und Ungerechtigkeit so hartnäckig und wirksam? Fricker stützt sich unausdrücklich auf den Hegelschen Ansatz, demzufolge das epistemische Selbstbewusstsein des einzelnen sozial konstituiert ist. Die daraus resultierende These der Postmoderne, dass (strukturelle) soziale Macht und Denken nicht mehr voneinander getrennt werden können, sondern über das Scharnier einer *Identitäts-*

macht im Bewusstsein miteinander verbunden sind, entwickelt sie weiter zu den Begriffen *hermeneutische Ungerechtigkeit* und *Zeugnisungerechtigkeit*.

Zeugnisungerechtigkeit widerfährt etwa der Freundin des Mordopfers in der Verfilmung von *Der talentierte Mr. Ripley* nach Patricia Highsmith, der, weil sie eine Frau ist, weder von einem beauftragten Detektiv noch von der Polizei die Beurteilung von Fakten zugetraut wird, weshalb der Täter entkommen kann. Die identitätsmächtigen Klischees „weibliche Intuition“ und „männlicher Verstand“ werden zum Motor einer kriminalistischen Posse. Die Fallanalyse führt Fricker auf die Feststellung sowohl der Ungerechtigkeit als auch des Schadens (bis zur versagten epistemischen sozialen Teilhabe) sowie die Untersuchung der Frage, inwiefern eine moralische Schuld vorliegt oder ob eine epistemische Tugend begrifflich statuiert werden kann, die den Schaden idealiter vermeiden kann.

Frickers Analyse verläuft teilweise analog zu Frantz Fanons Schriften zum Kolonialismus (*Die Verdammten dieser Erde* oder *Schwarze Haut, weiße Masken*) und seiner These, dass die Macht der Kolonialherren weniger in der militärischen Unterwerfung als im inferiorisierten Selbstbild der Kolonisierten manifestiert ist (sie haben gelernt sich zu sehen, wie die Kolonialisten sie sehen). Die Marginalisierung des Selbst im eigenen Denken wird zur selbsterfüllenden Prophezeiung, ein *Identitätsvorurteil* wird so zu realer Zeugnisungerechtigkeit mit allen schädlichen Folgen. Wie das im Detail funktionieren kann – auf sublimen Weise oder „unter dem Radar“, wie Fricker sich ausdrückt – zeigen etwa die Gerichtsszenen in dem Roman *Wer die Nachtigall stört* von Harper Lee, auf den Fricker Bezug nimmt.

Der Begriff *hermeneutische Ungerechtigkeit*, den Fricker etwa anhand der autobiographischen Auseinandersetzung von Edmund White mit seinem *Coming out* als Jugendlicher im Amerika der 50er Jahre herausarbeitet, geht noch darüber hinaus. Hier dreht sich alles um die sprachlichen Ressourcen einer Gesellschaft, Identität oder erlittenes Unrecht zum Ausdruck zu bringen. Wenn ein Unrecht durch bestehende *hermeneutische Lücken* nicht artikuliert werden kann, wird es vom Betroffenen ebenso wenig wie von der Gesellschaft (an-)erkannt. Im umgekehrten Fall kann oft erst das *speaking-out* zu einem Verständnis dazu führen, dass ein Unrecht vorliegt – Fricker verweist ausführlich auf Gerichtsverfahren der 1970er Jahre, die durch den semantischen Wandel von *Flirt* zu *sexueller Belästigung* eine hermeneutische Lücke geschlossen und die heutige Me-too-Debatte dadurch vorweggenommen haben.

Das Tugendbewusstsein, das Fricker dabei in Anlehnung an Aristoteles' Nikomachische Ethik oder Herders Ausdruckstheorie entwickelt, ist also performativ oder expressivistisch und sein Vokabular nicht einfach von himmlischer Hand in Stein gemeißelt, also weder transzendental noch zeitlos objektiv. Deshalb kann die hermeneutische Ungerechtigkeit aber auch mehr als der Schaden oder die Benachteiligung einzelner sein, nämlich der Ausschluss ganzer Gruppen von der Arbeit am „hermeneutischen Schatz“ einer Gesellschaft¹, durch den sich das Unrecht wiederum verfestigt oder fortsetzt.

Das Lernziel des geplanten phänomenologischen Einstiegs besteht darin zu zeigen, dass strukturelle Identitätsvorurteile keine Denkfehler sind, mit denen man einfach aufräumen könnte. Die Beurteilung des Anderen nach mehr oder weniger groben Indikatoren und Rastern ist eine emotional gesteuerte Lebensnotwendigkeit – eine „Reduktion der Komplexität“, wie es bei

¹ Wir wählen den Ausdruck hier in Anlehnung an Herders Wort des semiotischen Schatzes in seiner Theorie der Sprachentstehung.

Luhmann heißt. Und eine skeptische oder vorurteilsbehaftete Haltung gegen den Anderen aufgrund seiner Hautfarbe, seines Geschlechts oder seiner sozialen Herkunft bemerkt man zuweilen auch dann, wenn man eine solche gar nicht einnehmen will. Der Begriff Anerkennung ist ein Schlüssel zum Verständnis epistemischer Ungerechtigkeiten, weil er zeigt, dass sich das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst nicht rational aus sich selbst heraus entwickelt, sondern auf teilweise unbewusste Weise reziprok mit dem Selbstverhältnis der anderen verknüpft ist (diese sozial epistemische Verstrickung ist nicht primär fehlerhaft, sondern vital unvermeidbar, ein Existential, wie Heidegger sich ausdrücken würde: „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man* ... ist das *Niemand*“). Aber nicht nur die Identität des einzelnen ist sozial konstituiert und abhängig, sondern auch die Sprache, in deren Grenzen mein Denken über mich und die anderen eingeschränkt ist.

Im phänomenologischen Teil soll dieser begriffliche Zusammenhang aber nur problemorientiert vorbereitet werden. Eine genauere Untersuchung wäre Aufgabe des analytischen Teils, der jenen philosophiehistorischen Schritt über den Horizont der klassischen Aufklärung hinaus in der Schule nachvollziehbar machen soll – ein Schritt, den der Ethikunterricht nach unserer Beobachtung bisher vermeidet, vielleicht deshalb, weil sich Schule in ebenso klassischer – um nicht zu sagen: naiver – Weise als Institution der Aufklärung versteht.

Der philosophiehistorische Weg zum Begriff der Anerkennung, dem wir ein eigenes Kapitel widmen möchten, beginnt in Rousseaus berühmter zweiter *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* mit der methodischen Fiktion des selbstzufrieden friedlichen Waldmenschen (dem Gegenbild zu Hobbes' Wolf). In dem entsprechenden Abschnitt können die Schüler*innen untersuchen, wie Rousseau die unreflektierte Selbstliebe (*amour de soi même*) dieses vorzivilisatorischen Urwesens – das nach wie vor in uns schlummert – von der Eigenliebe (*amour propre*) des zivilisierten Zeitgenossen unterscheidet und welche ethischen Folgen das hat. Im Unterschied zur Selbstliebe ist die Eigenliebe reflexiv und relational in dem Sinne, dass sie durch den anderen vermittelt werden muss – gemäß dem aristotelischen Motiv, dass Gott das einzige Wesen ist, das sich durch sich selbst erkennen kann, während der Mensch zur Selbsterkenntnis immer eines anderen bedarf. Durch die Vermittlungsfunktion des anderen entsteht jedoch eine tiefgründige Abhängigkeit: Beschränkt sich die Sozialität des Waldmenschen noch auf gelegentliche sexuelle Kontakte, die ausschließlich der Fortpflanzung dienen – die Begierde ist ein „seltener Gast“ wie Pierre Klossowski sagt –, wird die Liebe, als Versuch den anderen von den eigenen Vorzügen zu überzeugen und ihn dadurch für sich zu gewinnen, dadurch, dass man nie sicher wissen kann, wie man von ihm gesehen wird, zum paradigmatischen Sozialwagnis. Weil diese Abhängigkeit wechselseitig ist, gerät die Liebe wie jede andere soziale Beziehung auch zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft.

In diesem „Spiel der Kräfte“ (Hegel) beginnt Rousseau zufolge der Weg zu Konkurrenz, Ungleichheit und ungerechter Herrschaft, die den Menschen von sich entfremdet und unfrei macht. Die relationale Eigenliebe ist also der Sündenfall. Aber Rousseaus Utopie ist gerade deshalb nicht der Primitivismus (das kolonialistisch romantische Bild des „edlen Wilden“ geht auf Montaigne zurück, es stammt nicht von Rousseau). Kein Weg führt hinter Reflexion und Erkenntnis „zurück zur Natur“. Aber das Spiel der Anerkennung ließe sich Rousseau zufolge auch im Sinne eines gemeinsamen Willens (*volonté generale*) kultivieren, der nicht in die „Abständigkeit“ und Abhängigkeit führt, sondern in die wechselseitige Freiheit, also zu jenem Hegelschen „*Ich, das Wir, und Wir, das Ich* ist“. Anerkennung wäre demgemäß nicht nur als

Ausschluss zu haben – ich bin ein guter Schüler, weil andere schlechter sind – sondern auch als Zugehörigkeit zu einer überindividuellen Einheit.

Von Rousseaus Traktat zweigen philosophiehistorisch und thematisch gesehen viele Wege ab: Zu Kant, mit dem er die Idee der Rechtstaatlichkeit als Lösung teilt, zu Hegels berühmtem Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“, das nach wie vor als „Mechanik“ der sozialen Anerkennung gesehen wird, mithin als Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft, zu Sartres „Subjekt-Objekt-Dialektik“ als Paradigma dyadischer Liebesbeziehungen, zur direkten Demokratie (Rousseaus *contrat sociale*) sowie zur Idee der Verteilungsgerechtigkeit als Garant gesellschaftlichen Friedens (eine Linie, die bis zu Vorsokratikern wie Phaleas von Chalkedon zurückführt).

Vor all diesen Zweigen ist jedoch der Stamm Rousseauscher Erkenntnis hervorzuheben, nämlich die These der Entfremdung des modernen Menschen in dreierlei Hinsicht: von sich selbst, untereinander und von der Natur. Es ist sicherlich diese Idee, die Rousseaus Denken auf immer neue Wellen der Renaissance hebt, weil sie soziale Gerechtigkeit und Respekt für die Natur begrifflich in der Selbstliebe zu verbinden erlaubt: Das Gewissen ist die „Stimme der Natur“ in uns selbst. Sie zu hören müssen wir nach Rousseaus Kritik lernen. Aber sie ist ein Gefühl, kein Urteil. Insofern müssen wir uns reflexiv zu ihr verhalten. Deshalb, so heißt es im *Emile*, entsteht der „Anstoß des Gewissens“ in einer „Doppelbeziehung zu sich und zu den anderen“.

Ethisch gesehen kann man, wie Charles Taylor dies tut, in diesem Schritt in die Innerlichkeit einen Schritt zu präromantischem Subjektivismus sehen – auch wenn sich bei Rousseau in der Natur noch eine stoisch deistisch gedachte göttliche Ordnung spiegelt. Entscheidend ist jedoch, dass ethische Inhalte nun offenbar nicht mehr substantiell feststehen, sondern zu einer Angelegenheit freier Subjekte wird. In der Doppelbeziehung des Gewissens muss man also den Funken einer „herrschaftsfreien“ Moral angelegt sehen, die an den Wohlklang wechselseitiger Anerkennungsbeziehungen gekoppelt ist und deren Kriterien nun Freiheit und Wohlergehen heißen – bzw. der empfundene Grad der Entfremdung.

Ein ethisches Konzept kennenzulernen, in dem Natur und soziale Gerechtigkeit durch den Begriff der Anerkennung auf die Identität, das Gefühl und die Freiheit des einzelnen zurückbezogen sind, steht in der Mitte der Lernziele dieses Abschnitts. Die Probleme dieses Konzepts zu erkennen wird es ermöglichen, seine Weiterentwicklung bis zur heutigen Debatte um den Begriff der Anerkennung zu verstehen.

Rousseaus Rhetorik ist geschliffen, sie verdeutlicht komplexe Zusammenhänge elegant in einfacher Sprache. Deshalb sind Rousseaus Texte für einen Ergänzungsband gut geeignet. Gleichwohl sollten zu Leben und Zeit Rousseaus, zur Einordnung und zur Aktualität seines Denkens Sekundärtexte herangezogen werden. Hier würden wir an erster Stelle Texte von Frederick Neuhouser sehen (*Kritik der Ungleichheit*, 2020 auf deutsch erschienen), von Ernst Cassirer (*Kant und Rousseau*) sowie Jean Starobinski.

Bei der folgenden philosophiehistorischen Station – *Hegels Phänomenologie des Geistes* – sind Sekundärtexte u. E. schon allein wegen des sprachlichen Schwierigkeitsgrades zur Vorentlastung notwendig. Der Abschnitt *Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft* ist vielleicht der wichtigste theoretische Bezugspunkt der Theorien der Anerkennung. Hegels Generation wird klar, dass Selbstbewusstsein nicht nur Voraus-

setzung von Gegenstandsbewusstsein ist (wie schon bei Descartes oder Kant), sondern seinerseits sozial konstituiert – das Ich ist keine Robinsonade und ethische Entscheidungen finden nicht mehr in der Klausur des einzelnen Bewusstseins statt, sondern sind eine politische Angelegenheit. Die berühmte Formulierung: „Das Selbstbewußtsein ist ... nur als ein Anerkanntes“ leitet eine Dialektik zwischen Identität und Alterität („durch das Andere zu sich selbst“) oder auch Assimilation und Anpassung vor, die konstruktive Selbstfindungsprozesse ebenso wie rassistisches Abgrenzungsverhalten zu verstehen erlaubt.

Hegels Ausarbeitung der Idee, dass das Verhältnis des einzelnen zu sich mit dem Verhältnis zu anderen bzw. wiederum der anderen zu sich korrespondiert, dient zum einen als neutrales Modell sozialer Beziehungen: Ich und der Andere sind gleichgestellt. Zum anderen ist es als geschichtliche Interpretation einer Dialektik von Macht und Emanzipation gedeutet worden – einer ist der Herr, der andere der Knecht –, also als Scheitern der Anerkennung in sozialer Einheit – auch wenn dieses Scheitern geschichtlich notwendig ist und in einem gewissen Sinn sogar anthropologisch psychoanalytisch gedeutet werden kann, da die äußere Herrschaft mit einer „verinnerlichten“ Herrschaft korrespondiert. Im ersten Sinne würden wir die Verwendung von Sekundärtexten sehen, die das Modell anschaulich bis phänomenologisch verständlich machen: Sartres beeindruckende Analyse des Blickkontakts, Tolstois Erzählung *Herr und Knecht*, Gadammers Beispiel des Grußes, das verdeutlicht, dass Anerkennung nicht nur Wechselseitigkeit ist, sondern dass die inneren Widersprüche des *actio-est-reactio*-Modells auf eine überindividuelle Einheit verweisen („Sie anerkennen sich *als* gegenseitig sich anerkennend“). In historischer Sicht steht für uns die Analyse von Alexandre Kojève an erster Stelle.

Die dritte Station des historisch hermeneutischen Teils sollte aus unserer Sicht der Sozialbehaviourismus von George Herbert Mead sein, der einen engen anthropologischen Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein, Anerkennung und Demokratiefähigkeit herstellt. Der didaktische Vorteil besteht darin, dass die Hegelsche Konstruktion pragmatisch vereinfacht wird. Ähnlich wie Hegel sieht Mead das individuelle Selbstbewusstsein als Derivat der sozialen Interaktion und nicht umgekehrt. In der Mitte der Individuen steht dabei zunächst die – objektiv bedeutungsvolle – Geste – die Faust, die ausgestreckte Hand etc. Ihr Gebrauch setzt voraus, dass ich weiß, was sie im anderen auslöst. Mead geht davon aus, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das die für symbolische Interaktion erforderliche neurologische Ausstattung besitzt (aus heutiger Sicht spielen sogenannte Spiegelneuronen dabei eine wesentliche Rolle, die beim Beobachten dasselbe Aktivitätsmuster zeigen wie bei der eigenen Ausführung eines bestimmten Verhaltens. Diese zuerst 1992 nachgewiesenen Neuronen findet man allerdings auch bei anderen Primaten, denen mithin Imitation und Empathie zugestanden wird). So entwickelt Mead die Wesensbeschreibung des Menschen als *rôle taking animal*: Ich höre mich reden, aber sehe mich dabei nicht direkt, sondern erst durch die Reaktion des anderen, dadurch, dass ich seinen Standpunkt einnehme. In seiner (im Spiel mit vielen anderen) abstrahierten und verinnerlichten Form wird der *generalisierte Andere* ein Teil von mir. Dieser Teil, das *Me*, entspricht dem Hegelschen Knecht, also der Fähigkeit, sich selbst zum Objekt zu machen. Über das *Me* werden normative Anerkennungsprozesse vermittelt.

Da zum beobachteten Objekt auch ein beobachtendes Subjekt gehört, hat auch der Hegelsche Herr seine Entsprechung bei Mead. Das *I*, das sich selbst nicht sieht, ist der andere Teil des Selbst, es reagiert im Dialog mit dem *Me* spontan. Es hat bezüglich der gesellschaftlichen Normen verändernde Kraft und ist sozusagen ein Agent der Freiheit. Für Mead ist die

Spannung zwischen den Teilen des Selbst, zwischen *Me* und *I*, daher eine Voraussetzung liberaler Demokratien.