

1. Einleitung

Als selbstbewusstes Wesen verhält der Mensch sich zu sich selbst. In praktischer Hinsicht impliziert dies, und hier sind sich die unterschiedlichen Ansätze, die unser Selbstverständnis als selbstbewusst Handelnde aufzuklären streben, einig, dass wir nicht unmittelbar von den eigenen Strebungen getrieben, sondern in der Lage sind, diese und die entsprechenden Handlungsmöglichkeiten kritisch zu beurteilen. Was uns als Handelnde ausmacht, ist der Umstand, dass wir unser Handeln unter bestimmte Ansprüche oder Grundsätze stellen können, nach denen wir das, was wir und andere tun, beurteilen. Die Auswahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten und die Entscheidung für eine bestimmte Handlung erfolgt auf der Grundlage eines bestimmten Selbstverständnisses; es bildet die Grundlage der Reflexion auf die jeweiligen Handlungsziele und der Bestimmung der Strategien, die zu ihrer Realisierung verfolgt werden. Auch wenn diese Grundlage durchaus unterschiedlich als praktische Identität¹, als starke Wertungen², oder als Gesamtheit der Wünsche zweiter Ordnung³ gefasst wird, stets gilt hier das individuelle Selbst als unhintergehbare Grundlage der Handlungsentscheidung; die Handlung erscheint, wo sie nicht durch eine Willensschwäche bedingt ist, als Ausdruck seiner Selbstbestimmung. Es ist aber auch möglich, sich zu eben diesem Selbstverhältnis selbst noch einmal zu verhalten; der Inhalt der Beziehung ist hier das Beziehen selbst. Damit kann auch danach gefragt werden, wie sich das Sichzusichverhalten des einzelnen Selbst und das Verhältnis dieses Selbst zu Anderen zueinander verhalten. Indem unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten mit unterschiedlichen Konsequenzen für Andere einhergehen und in unterschiedlicher Weise auf ihre Koopera-

1 Vgl. Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, S. 101.

2 Vgl. Taylor, Charles, *Was ist menschliches Handeln?*, in: ders., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 9-51.

3 Vgl. Frankfurt, Harry G., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 1971, S. 8.

tionsbereitschaft angewiesen sind, reflektiert das individuelle Selbst in seinem praktischen Sichzuschverhalten stets auch auf sein Verhältnis zu Anderen; die Entscheidung für eine bestimmte Handlung ist für es zugleich auch die Konstitution einer gemeinsamen Beziehung. Eine *gemeinsame* Beziehung ist es aber deshalb, weil sich diese Anderen, für die die jeweilige Handlung bestimmte Konsequenzen hat oder die für ihre Realisierung kooperieren müssen, sich ihrerseits zu sich und damit auch zu dem Verhältnis zu Anderen verhalten können. Damit aber kann, und das wird von den erwähnten Ansätzen nicht hinreichend berücksichtigt, das individuelle Selbst allein weder über die Gelingensbedingungen noch über den Sinn der Handlung verfügen. Der Begriff der Selbstbestimmung kann dann nicht über den des individuellen Selbstverhältnisses allein bestimmt werden, er verlangt vielmehr den Bezug auf gemeinsame Handlungsregeln und damit auch auf gesamtgesellschaftlich wirksame Deutungsmuster und Institutionen. Wer sich selbst als Offizier versteht und entsprechend handelt, bezieht sich damit mehr oder weniger explizit auf Andere, die sich als Untergebene und ihn als Offizier verstehen; tun sie das nicht, scheitert unter Umständen nicht nur die Realisierung des jeweiligen Handlungsziels, etwa wenn die Adressaten seiner Rede nicht zu den Waffen greifen, wenn er es befiehlt. Die Handlung selbst erscheint als eine Andere; nämlich nicht als Ausdruck des Ranges der jeweiligen Person, sondern als Anmaßung, Scherz oder Verrücktheit. „Der Offizier schreit *Avanti!* und stürzt aus dem Schützengraben, die Soldaten schreien ergriffen *Bravo!* Ohne sich zu rühren.“⁴ Dass wir unsere Handlungen so selbstverständlich als Ausdruck oder Ergebnis unserer Selbstbestimmung verstehen, als etwas, über dessen Sinn wir verfügen können, rührt daher, dass wir uns in unserem Selbstverhältnis zumeist an öffentlich akzeptierten Interaktionsmustern und Beurteilungsstandards orientieren. Die sozialen Voraussetzungen, unter denen allein ein solches Verstehen möglich ist, geraten gerade dort, wo sie sich insofern als wirkmächtig erweisen, als sie bei allen Beteiligten selbstverständlich in Geltung sind, gerade nicht mehr in den Blick. Thematisch werden diese Voraussetzungen erst dann, wenn diese öffentlich akzeptierten Interaktionsmuster und Beurteilungsstandards unterlaufen werden. Hier wird erfahrbar, inwiefern das Selbst von Anderen über seine Handlungen bestimmt wird und inwiefern deren Deutung seiner Handlungen seinem eigenen Selbstverständnis widersprechen kann. Ein solcher Widerspruch tritt dann auf, wenn das betreffende Individuum entsprechend seines Selbstverständnisses Ansprüche an sich und Andere erhebt, die es aus Sicht seiner Adressaten nicht erfüllen kann oder nicht erheben sollte und die deshalb von ihnen zurückgewiesen werden, etwa weil es gegebenen moralischen, charakterlichen oder

4 Lyotard, Jean-Francois, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 61.

physischen Normen nicht entspricht.⁵ Die Handlungen Anderer, über die eine bestimmte Identität zugewiesen und ihre Deutungen der eigenen Handlungen kommuniziert werden, haben damit auch einen unvorhersehbaren Charakter. Das jeweilige Verständnis seiner selbst und darauf aufbauende Ansprüche an Andere bleiben in der gemeinsamen Praxis stets verletzbar.⁶ Verfestigt sich ein solcher Widerspruch zwischen dem eigenen Selbstverständnis und der zugewiesenen Identität, wird dies als Ohnmacht, als Verfügen Anderer über das eigene Selbst erfahren. Den Akteuren treten ihre eigenen Handlungen als von ihnen nicht kontrollierbare, fremde Macht gegenüber.

Aber nicht nur das Gelingen und der Sinn der Handlung, auch die Möglichkeit des Sichzusichverhaltens selbst wird durch das Verhältnis zu Anderen konstituiert; sie kann durch das jeweilige Verhältnis zu Anderen eine Einschränkung, Unterstützung oder aber Erweiterung erfahren. Das Selbstbewusstsein kann nur als eine soziale Errungenschaft verstanden werden. Denn wer sagt oder meint „Hier bin ich.“, weiß noch nicht, wo er ist. „Ohne Platzierung meines Ortes auf einer Landkarte habe ich kein Selbstbewußtsein darüber, wo ich mich befinde.“⁷ Analog dazu weiß der, der sagt, „Das bin ich.“, noch nicht, wer er ist; dazu sind vielmehr ein gemeinsames Vokabular der Selbstbeschreibung als auch allgemeine Beurteilungskriterien notwendig, nach denen die jeweiligen Handlungen oder Handlungsmöglichkeiten evaluiert werden können. Zugleich aber sind diese Vokabulare und Beurteilungskriterien nicht nur Voraussetzungen des Sichzusichverhaltens; sie können auch als Begrenzungen erfahren werden, die das Selbst hinsichtlich bestimmter Ausdrucksmöglichkeiten oder alternativer Selbstverständnisse einschränken. Diese Beziehungen lassen sich als Anerkennungsbeziehungen begreifen. Die Theorie der Anerkennung thematisiert nicht nur die allgemeinen Zusammenhänge zwischen diesen unterschiedlichen Reflexions- und Praxisformen; als eine normative Theorie versucht sie zu zeigen, dass die gemeinsamen Verhältnisse in einer bestimmten Weise gestaltet werden müssen, damit sie als Verwirklichung oder Voraussetzung der Verwirklichung der Selbstbestimmung gelten können.

Normative Theorien der Anerkennung müssen, so will ich im Folgenden zeigen, wenn sie diese Verhältnisse bestimmen und beurteilen wollen, über einen Begriff der Selbstbestimmung und des praktischen Selbstverhältnisses verfügen. Zudem müssen sie zeigen, wie sich dieses Selbstverhältnis zu dem Verhältnis des Individuums zu Anderen verhält. Dieser Reflexionsgang selbst ist schließlich nur als Beitrag

5 Vgl. Goffman, Erving, *Interaktionsrituale. Über das Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main 1986, 117.

6 Vgl. ebd., S. 44.

7 Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt am Main 2005, S. 36.

zur praktischen Selbstaufklärung der Akteure zu verstehen, der eine Reorientierung im Handeln ermöglicht und gerade damit über die bestehenden Verhältnisse hinausweist. Eine normative Theorie der Anerkennung, die in dieser Weise ihr eigenes Verhältnis zu den bestehenden Interaktionsformen und Institutionen reflektiert, bezeichne ich als eine kritische Theorie der Anerkennung. Bei der Entwicklung dieser drei Ebenen, die m.E. eine kritische Theorie der Anerkennung enthalten muss, will ich zugleich so vorgehen, dass ich dabei zeige, welche Spannungsfelder sich auf diesen Ebenen ergeben und welche Ansätze mir geeignet zu sein scheinen, um diese Spannungsfelder zu thematisieren.

Gewöhnlich wird hinsichtlich des Begriffs der Selbstbestimmung zwischen zwei Aspekten unterschieden. Sie schließt zum einen die Möglichkeit ein, die eigenen Willensentscheidungen auch tatsächlich realisieren zu können, also die Handlungsfreiheit des jeweiligen Akteurs. Zum anderen aber kann die jeweilige Handlung nur dann als Ausdruck von dessen Selbstbestimmung gelten, wenn dabei die Willensfreiheit des Handelnden vorausgesetzt werden kann, wenn sie also tatsächlich auf seine eigene Entscheidung zurückgeht, der Handelnde also nicht durch bestehende Strebungen direkt getrieben war, sondern in der Lage gewesen ist, auf diese zu reflektieren und sich selbst die Frage zu stellen, wie er handeln sollte.⁸ In beiden Hinsichten ist nun, wie in den vorangegangenen Überlegungen schon angedeutet, die Selbstbestimmung des Einzelnen auf die Anerkennung durch Andere angewiesen. Die Umsetzung unserer Handlungspläne ist zumeist von der Kooperationsbereitschaft Anderer abhängig und das heißt nicht nur, dass in die Formulierung von Handlungsplänen und in die Formulierung der allgemeinen Ansprüche und Grundsätze, denen diese unterstehen, bestimmte Erwartungen bezüglich ihrer Kooperationsbereitschaft, ihrer Ansprüche und Erwartungen eingehen; realisierbar sind die jeweiligen Pläne nur dann, wenn diese Erwartungen auch mehr oder weniger zutreffend sind. Sie müssen sich und uns so verstehen, wie wir sie und uns verstehen. Die Bedeutung reziproker Situationsdeutungen für die Realisierung der Handlungsfreiheit zeigt sich wiederum ex negativo in der Analyse von Situationen, in denen einige der Beteiligten die Bereitschaft zur Selbsteinschränkung gegenüber Anderen nicht durch expressive Akte zum Ausdruck bringen, etwa indem sie die Begrüßung verweigern und ihre Gegenüber damit so behandeln, als ob sie unsichtbar wären.⁹ Eine solche Demütigung kommt jedoch nicht nur in Akten zum Ausdruck, in denen Andere als unsichtbar behandelt werden, sondern in allen, in denen

8 Vgl. Margalit, Avishai, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main 2012, S. 148.

9 Vgl. Honneth, Axel, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, S. 10-27.

sie auch in anderer Hinsicht nicht als vollwertige Personen, z.B. als Kinder behandelt werden. „Wir übertreiben nicht: ein Weißer, der zu einem Neger spricht, verhält sich genauso wie ein Erwachsener gegenüber einem Kind, und da tut man schön, säuselt, hätschelt, schmeichelt.“¹⁰ Hier müssen die Betroffenen damit rechnen, dass ihre eigenen Situationsdeutungen und Ansprüche in dem betreffenden Kontext selbst nicht berücksichtigt werden. Ihre Unsichtbarkeit für oder ihre Herabsetzung durch die Anderen wird von ihnen als ein Kontrollverlust erfahren, der sich insbesondere dann, wenn sich diese Praxis der Unsichtbarmachung oder Herabsetzung auf etablierte Institutionen und soziale Deutungsmuster stützen kann, zu einem „Gefühl totalen Ausgeliefertseins“¹¹ zu steigern vermag.

Die jeweiligen Anerkennungsverhältnisse sind jedoch nicht nur entscheidend dafür, ob die Individuen ihre jeweiligen Handlungspläne tatsächlich realisieren können. Die Anerkennungsverhältnisse, in die die Individuen eingebunden sind, prägen auch in grundlegender Weise ihr jeweiliges Selbstverständnis; die Art und Weise, wie sie überhaupt auf ihre jeweiligen Handlungsmöglichkeiten reflektieren und Handlungspläne erstellen. Von der Gestaltung dieser Anerkennungsverhältnisse hängt damit ab, ob die Individuen auch in dieser Hinsicht als frei gelten können; sie legen somit auch die Bedingungen fest, unter denen die Entfaltung der Willensfreiheit möglich ist. Denn gerade wenn der Selbstbezug der Individuen nur über gemeinsam geteilte symbolische Medien erfolgen kann, dann liegt die Vermutung nahe, dass sich häufig auch abwertende Urteile Anderer in ihrer Selbstbeschreibung und Selbstbeurteilung niederschlagen. Individuen, die aufgrund bestimmter Merkmale eine Stigmatisierung durch Andere erfahren, tendieren deshalb oft dazu, die erniedrigenden Einschätzungen Anderer selbst zumindest teilweise zu übernehmen.

„Diejenigen, die mit dem Stigmatisierten zu tun haben, lassen es daran fehlen, ihm den Respekt und die Beachtung zu gewähren, die sie ihm unter dem Eindruck der nichtaffizierten Aspekte seiner sozialen Identität entgegenbringen wollten, während er unter demselben Eindruck erwartete, sie entgegennehmen zu dürfen; sein Echo auf diese Verweigerung ist die Empfindung, daß einige seiner Eigenschaften sie rechtfertigen.“¹²

Und dies kann wiederum dazu führen, dass sie bestimmte Handlungsmöglichkeiten nicht mehr als solche wahrnehmen können, etwa weil sie sie schlicht nicht mehr zur Kenntnis nehmen, sie sich ihre Realisierung nicht zutrauen, oder ihnen in ihrer

10 Fanon, Frantz, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1985, S. 25.

11 Margalit, Avishai, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main 2012, S. 127.

12 Goffman, Erving, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main 1975, S. 18.

Selbstdeutung eine solche Handlung als Anmaßung und sozialer Regelbruch erscheint. Aber nicht nur einzelne Individuen, sondern auch soziale Gruppen übernehmen die Eigenschaften und deren Bewertungen, die ihnen von Anderen, etwa der Mehrheitsgesellschaft, zugeschrieben werden, in ihre jeweilige Selbstbeschreibung und Selbsteinschätzung, in ihr Selbstverständnis als Handelnde. So zeigt die Studie „Etablierte und Außenseiter“, dass die devianten Verhaltensweisen der „Außenseiter“ gerade darauf zurückzuführen sind, dass sich die Einschätzung ihrer Gruppe durch die „Etablierten“ auch in ihrer Selbstbeschreibung als soziale Gruppe niederschlägt und dass sie dann entsprechend der Vorurteile handeln, die die „Etablierten“ ihnen entgegenbrachten.¹³

„Da die Etablierten im Allgemeinen höher integriert und mächtiger sind, können sie ihren Glaubensannahmen durch wechselseitige Verstärkung und die Verfemung von Zweiflern einen massiven Rückhalt geben. [...] Oft können sie den Neuankömmlingen die Überzeugung einflößen, dass sie den Alteingesessenen nicht nur an Macht, sondern „von Natur“ unterlegen seien. Und diese Verinnerlichung von herabsetzenden Glaubensaxiomen der sozial überlegenen durch die unterlegene Gruppe, ihr Einbau in deren Gewissen und Selbstbild, befestigt umso mehr Vorrang und Macht der Etablierten.“¹⁴

Eine solche Übernahme der Beurteilungen Anderer kann damit auch zur Stabilisierung und Reproduktion gesellschaftlicher Hierarchien beitragen. Eine Theorie der Anerkennung sollte es demgegenüber ermöglichen, solche verdinglichenden Zuschreibungen und Selbstzuschreibungen zurückzuweisen und zu kritisieren.¹⁵

13 Vgl. Elias, Norbert und Scotson, John L., *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main 1993, S. 54. Die Begrifflichkeit von „Etablierten“ und „Außenseitern“ verwenden die Autoren um die Beziehungen zwischen allen sozialen Gruppen zu beschreiben, zwischen denen Interdependenzen und zugleich tiefgreifende Machtgefälle bestehen.

14 Ebd., S. 250.

15 Sie analysiert dabei auch den jeweiligen sozialen Kontext, der eine bestimmte Strategie der Behauptung der eigenen Identität nahe legt. Und diese Kontextabhängigkeit der Bestimmung der eigenen Identität besteht letztlich für alle Beteiligten. Auch das Selbstbild der Etablierten, ihr Versuch, sich überhaupt als einheitliche Gruppe zu verstehen, ist nur als Reaktion auf die Wahrnehmung einer von den Außenseitern ausgehenden Bedrohung zu verstehen. Erst unter der Bedingung der Existenz von Außenseitern ermöglicht die Zugehörigkeit zur Etabliertengruppe ein erhöhtes Selbstwertgefühl, was die Wahrscheinlichkeit der Bezugnahme auf- und die Anpassung an die jeweiligen Gruppennormen erhöht. „Keine der beiden Gruppierungen hätte ohne die andere werden können, was sie war.“ (Ebd., S. 261.)

Welche Anforderungen an die Gestaltung der Verhältnisse intersubjektiver Anerkennung sich auf einer solchen Grundlage stellen und rechtfertigen lassen, hängt freilich davon ab, wie der Begriff der Selbstbestimmung und das Konstitutionsverhältnis zwischen dem gemeinsamen Verhältnis und dem Selbstverhältnis der Individuen genau bestimmt werden. Gegenwärtige pragmatistische Sozialphilosophien argumentieren im Rahmen einer an Hegel angelehnten allgemeinen Theorie der Normativität, dass sich die Individuen nur dann als unter einer selbst gesetzten Norm stehend und damit als autonom verstehen können, wenn sie nicht nur Sich sondern auch Anderen die Autorität zusprechen, darüber entscheiden zu können, ob sie in ihrem Handeln die jeweilige, von ihnen selbst als für sie bindend gesetzte Norm tatsächlich erfüllen.

„Hegel’s idea is that the determinacy of the content of what you have committed yourself to - the part that is not up to you in the way that whether you commit yourself to it is up to you - is secured by the attitude of others, to whom one has at least implicitly granted that authority. [...] I commit myself, but then they hold me to it“¹⁶

Anerkennen heißt hier, Anderen und Sich die Autorität zuzusprechen, die Erfüllung selbst gesetzter Normen zu beurteilen. Nur in einer solchen, durch reziproke Anerkennungsverhältnisse konstituierten sozialen Gemeinschaft kann zwischen dem Glauben einer Regel zu folgen und dem tatsächlichen Regelfolgen unterschieden werden und insofern gilt die Möglichkeit des autonomen Handelns als eine soziale Errungenschaft; es ist erst innerhalb einer gemeinsamen Lebensform möglich.¹⁷ Auf einer solchen Grundlage ist es zwar möglich, und dies ist auch das zentrale Ziel dieser Ansätze, die gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen des Selbstbewusstseins und des Funktionierens insbesondere sprachlicher Normen herauszuarbeiten; allerdings sind nicht alle Normen, an die das Selbstbewusstsein sich gebunden sieht, in dem Sinne selbst gegebene, wie das für diese Ansätze paradigmatische Beispiel des guten Schachspiels.¹⁸ Vielmehr sind die Individuen innerhalb einer

16 Brandom, Robert B., Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism, in: ders. Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality, Cambridge 2002, S. 221.

17 Vgl. Pinkward, Terry, Reason, Recognition, and Historicity, in: Merker, Barbara; Mohr, Georg und Quante, Michael (Hrsg.) Subjektivität und Anerkennung, Paderborn 2004, S. 56f.

18 Vgl. Brandom, Robert B., Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism, in: ders. Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality, Cambridge 2002, S. 217. Die Kritik bezieht sich also nicht auf die Frage, ob es ihnen gelingt, ihren eigenen Anspruch, die Bestimmung der Funktionsbedingung sprachlicher Normen, zu er-

Gesellschaft mit normativen Erwartungen konfrontiert, die unabhängig davon bestehen, ob sie diese akzeptieren. Dann aber kann sich eine normative Theorie der Anerkennung nicht auf den Nachweis beschränken, dass über die Erfüllung einer Norm nur innerhalb einer durch reziproke Anerkennungsbeziehungen konstituierten sozialen Gemeinschaft entschieden werden kann; sie muss darüber hinaus auch zeigen, inwiefern die einzelnen Individuen in die Ausgestaltung der jeweils geltenden sozialen Normen einzubeziehen sind und inwiefern umgekehrt bestehende funktionsfähige gesellschaftliche Normen, die die hier zu formulierenden Bedingungen nicht erfüllen, als problematisch gelten müssen. Zudem tragen diese Theorien auch wenig dazu bei, um die erwähnten Formen der Diskriminierung überhaupt zu verstehen. Denn da hier reziproke Anerkennungsbeziehungen als Funktionsbedingung von Normen überhaupt gelten, muss die Stabilität normierter intersubjektiver Verhältnisse, die nicht in dieser Weise strukturiert sind, unverständlich bleiben.¹⁹ Eine so entwickelte Theorie der Normativität ist somit für eine normative Theorie der Anerkennung noch nicht hinreichend; eine normative Theorie der Anerkennung muss darüber hinaus zeigen, unter welchen Bedingungen es möglich ist, dass die Individuen die jeweiligen Normen tatsächlich als ihre eigenen zu verstehen. Diese Bedingungen, denen etablierte Anerkennungsnormen genügen sollten, so ein in dieser Debatte häufiger Vorschlag, müssen es den Individuen ermöglichen, in ihrem Rahmen ihre eigene unverwechselbare Identität zu entfalten und zum Ausdruck zu bringen.²⁰

Ein solcher Ansatz ist insbesondere von Charles Taylor entwickelt worden; Selbstbestimmung gilt hier in erster Linie als Selbstverwirklichung. Denn nach Taylor ist unsere Vorstellung von dem, was es heißt, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, entscheidend durch das Ideal der Authentizität bestimmt. Mit der Auflösung

füllen, sondern nur auf die Frage, ob es auf dieser Grundlage möglich ist, die Etablierung wirkmächtiger Anerkennungsnormen und Deutungsmuster zu verstehen und zu problematisieren.

- 19 Elias und Fanon argumentieren in ihren Arbeiten dafür, dass sich die Stabilität asymmetrischer intersubjektiver Verhältnisse nur dann verstehen lässt, wenn die unterschiedliche Verfügungsgewalt der sozialen Akteure über weitere Machtressourcen, politischen Einfluss, ökonomische Mittel, gemeinsame Vernetzung etc. in die Untersuchung einbezogen wird.
- 20 Vgl. Habermas, Jürgen, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1992, S. 229ff.; Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S.258ff.; Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 274ff.

traditioneller Ehrbegriffe, nach denen den Individuen qua Geburt ein spezifischer, von anderen sozialen Gruppen hierarchisch differenzierter Status zukommt, gewinnt, insbesondere unter dem Einfluss der romantischen Bewegung, der Gedanke an Gewicht, dass jedem Individuum – und jeder Kultur – eine unverwechselbare Identität zukommt, die sie zu bestimmen und in ihrer Lebensführung zu bewahren haben.²¹ Weil jedoch eine solche Identität nur im Dialog mit anderen entwickelt werden kann, weil die Vorstellung von dem, was als authentischer Ausdruck des eigenen Selbst gelten kann, durch die Beziehungen zu Anderen geformt wird, wird in der Gegenwart zunehmend eine neuartige Politik der Anerkennung bedeutsam, die die Berücksichtigung der jeweiligen individuellen oder kulturellen Identität einklagt.²² Eine solche Berücksichtigung ist aber, wie Taylor an den Versuchen zur Wahrung der französischen Kultur im kanadischen Bundesstaat Quebec zu zeigen versucht, häufig nur dann möglich, wenn das Ideal der Gleichbehandlung zugunsten einer differenzierenden Praktik zumindest eingeschränkt wird. Die Politik der Anerkennung bezeichnet dann eine Praxis, die den individuellen und kulturellen Unterschieden gerecht zu werden vermag; sie verlangt somit „die Wichtigkeit bestimmter Formen von Gleichbehandlung abzuwägen gegen die Wichtigkeit des Überlebens einer Kultur [...]“.²³ Diese Konzentration auf das Prinzip der Selbstverwirklichung und dessen soziale Voraussetzungen führt jedoch nicht nur zu der damit angedeuteten Spannung zwischen identitätspolitischen Forderungen und dem Prinzip der Gleichbehandlung, bei der auch zunächst offen bleibt, welche der Forderungen nach Anerkennung der eigenen Identität überhaupt gerechtfertigt werden können. An der Konzeption Taylors wird auch ein Problem in besonderer Weise deutlich, das sich für alle Ansätze stellt, die sich bemühen, eine bestimmte Gestaltung der gemeinsamen Anerkennungsverhältnisse als intersubjektive Bedingung der individuellen Selbstbestimmung auszuweisen. Denn Taylor behauptet zum einen, dass nach dem Ideal der Authentizität das Modell des eigenen Lebens „nur in mir selbst“²⁴ gefunden werden kann, dass eine entsprechende Lebensführung die eigenen „starken Wertungen“²⁵ zum Ausdruck bringen muss; zum anderen soll jedoch gelten, dass die Vorstellung des eigenen Selbst nur in dialogischen Beziehun-

21 Vgl. Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 2009, S. 16.

22 Vgl. ebd., S. 24.

23 Ebd., S. 47.

24 Ebd., S. 18.

25 Vgl. Taylor, Charles, *Was ist menschliches Handeln?*, in: ders. *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 37.

gen mit Anderen geformt werden kann.²⁶ Diese Spannung wiederholt sich in seiner Schilderung der Bewegung zur Wahrung der französischen Kultur und Sprache im Bundesstaat Quebec. Diese fordert gegenüber der Zentralregierung Maßnahmen zur Bewahrung ihrer gruppenspezifischen Identität; zugleich aber zielt sie darauf, Anhänger einer solchen Kultur überhaupt erst zu erzeugen.²⁷ „[E]s zeichnet den Anerkennungsprozess aus, daß Identität vorausgesetzt werden muss und zugleich erst hergestellt werden soll.“²⁸ Dem Anzuerkennenden muss schon, so scheint es, eine bestimmte Identität zukommen, denn an ihrer Berücksichtigung soll sich bemessen lassen, ob die jeweilige intersubjektive Beziehung als gelingende Form der Anerkennung gelten kann. Wenn aber in der Anerkennung nur eine Identität bestätigt wird, die unabhängig von ihr besteht, wird unklar, weshalb sie für deren Entfaltung überhaupt notwendig ist.²⁹ Wenn jedoch umgekehrt das Selbstverhältnis der Individuen allein als Ergebnis der Übernahme gesellschaftlicher Erwartungen gilt, dann kann gerade nicht mehr gezeigt werden, inwiefern bestimmte intersubjektive Beziehungen die Ansprüche der Individuen verfehlen. Diese Spannung zwischen der bestätigenden und der stiftenden Bedeutung der Anerkennung,³⁰ wird von den unterschiedlichen Ansätzen, die beanspruchen, mit dem Begriff der Anerkennung intersubjektive Bedingungen der individuellen Selbstbestimmung auszuweisen, auf je unterschiedliche Weise ausgetragen. Sie müssen zeigen, inwiefern Verhältnisse intersubjektiver Anerkennung für die Ausbildung von Selbstverhältnissen konstitutiv sind und zugleich die Bedingungen ausweisen, die diese Anerkennungsverhältnisse erfüllen müssen, um den Ansprüchen gerecht zu werden, die die Individuen entsprechend ihres jeweiligen Selbstverhältnisses erheben. Es lassen sich in erster Annäherung in der gegenwärtigen Debatte zwei Strategien unterscheiden, die die unterschiedlichen Ansätze verfolgen, um diese scheinbar paradoxe Anforderung zu erfüllen. Eine Möglichkeit besteht darin, den Individuen eine vorgängige Freiheit des Fürsichseins oder bestimmte Eigenschaften, etwa eine vorsoziale Triebnatur des „I“³¹, ein „Begehren“³² o.ä., zuzusprechen, die ihnen unabhängig von den je-

26 Vgl. Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 2009, S. 19.

27 Vgl. ebd., S. 45.

28 Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 104.

29 Vgl. Patchen, Markell, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, S. 39-61.

30 Vgl. Düttmann, Alexander Garcia, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1997, S. 111.

31 Vgl. etwa: Mead, George Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main 1973, S. 253f. Dieser Argumentation schließt sich auch Honneth zunächst an. (Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur mo-*

weiligen Vergesellschaftungsformen zukommen, um dann diese Vergesellschaftungsformen daraufhin zu beurteilen, inwiefern sie diesen Bestimmungen gerecht werden. Sie müssen, so die hier erhobene Forderung, so gestaltet sein, dass sie es den Individuen ermöglichen, sich positiv auf sie zu beziehen und in ihrer Praxis anzuwenden. Eine solche Strategie reproduziert jedoch die Entgegensetzung zwischen Individuum und Gesellschaft, die die Theorie der Anerkennung ja eigentlich gerade überwinden wollte. Zudem bietet ein solcher Versuch, so ein häufig erhobener Vorwurf, zumindest die Möglichkeit, in autoritärer Weise den Individuen unabhängig von ihrem Selbstverständnis, also im Zweifelsfalle auch entgegen diesem Selbstverständnis, bestimmte Interessen zuzuschreiben.³³ Eine andere Strategie, um die konstitutive Funktion der Anerkennung rechtfertigen zu können, ohne zugleich die Möglichkeit einer Differenz zwischen gesellschaftlichen Erwartungen und individuellen Ansprüchen leugnen zu müssen, besteht darin, diese Differenz als Ergebnis einer innergesellschaftlichen Differenz zwischen den allgemein akzeptierten Anerkennungsnormen und ihren konkreten institutionellen Umsetzungen zu deuten.³⁴ Es muss dann gezeigt werden, inwiefern diesen Anerkennungsnormen ein Gehalt zukommt, der einen Bezugspunkt für die Artikulation von Anerkennungsforderungen der Akteure bildet und der aber gleichwohl in den bestehenden Institutionen nicht vollkommen realisiert wird.

Indem sie aber diese Fragen diskutiert, verhält sich eine normative Theorie der Anerkennung schon zu den Grundproblemen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Sie fragt dann nämlich danach, in welchem Verhältnis die von ihr in Anspruch genommenen Normen zu den gesellschaftlich etablierten Normen stehen, wie sich die Möglichkeit der Kritik an konkreten Institutionen zum Selbstverständnis der in ihnen handelnden Akteure verhält und damit auch danach, inwiefern sie als Theorie als Teil der Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden muss. Eine normative Theorie der Anerkennung versteht sich somit als ein Beitrag zur Selbstaufklärung der Akteure über die sozialen Verhältnisse, in denen sie handeln; als Teil einer solchen Selbsterkenntnis ist sie per se nicht nur eine Theorie der Praxis, sondern auch eine praktische Theorie, denn sie verändert den Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Deshalb muss sie auch als Theorie in der Lage

ralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 131.) Später jedoch verwirft er ein solches Vorgehen explizit.

32 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001.

33 Vgl. Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main 2005, S. 47.

34 Vgl. Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 116.

sein, diese ihr faktisch zukommende praktische Bedeutung bewusst zu reflektieren und zu bestimmen.

Ein solches Grundverständnis der Anerkennungstheorie ist insbesondere von Axel Honneth entwickelt worden. Für Honneth gilt die Erfahrung einer bestätigenden Bezugnahme durch Andere als Voraussetzung, um sich mit den eigenen Eigenschaften, Fähigkeiten und Wünschen identifizieren und somit ein positives Selbstverhältnis entwickeln zu können. Ein solches positives Selbstverhältnis gilt hier als die Voraussetzung der Handlungsfähigkeit und somit der individuellen Autonomie. Und weil menschliche Lebensformen dadurch gekennzeichnet sind, dass die in ihnen lebenden Individuen eine je spezifische Art des Selbstverhältnisses ausbilden, d. h. sich reflexiv und damit auch evaluierend auf ihre eigenen Eigenschaften, Fähigkeiten und Wünsche beziehen können und für die Ausbildung eines solchen Selbstverhältnisses auf die Anerkennung anderer angewiesen sind, führen umgekehrt Missachtungserfahrungen dazu, dass ihr jeweiliges Selbstverständnis und damit auch ihre Handlungsfähigkeit nachhaltig zerstört wird. Die normative Grundlage der Anerkennungstheorie bilden somit sozialisatorisch erworbene Identitätsansprüche, die für ihre Verwirklichung auf die Anerkennung Anderer angewiesen bleiben. Als moralische Pflichten bestimmt Honneth nun all jene anerkennenden Handlungen, die wir uns wechselseitig für die Erfüllung unserer jeweiligen Identitätsansprüche schulden und die deshalb notwendig sind, um leidvolle Missachtungserfahrungen zu vermeiden.³⁵ Diese Anerkennung der jeweiligen Identitätsansprüche darf sich jedoch nicht nur in einzelnen Handlungen, sondern sie muss sich auch in den gemeinsamen Institutionen niederschlagen. Damit können dann auch die zentralen Institutionen einer Gesellschaft, die familialen und persönlichen Nahbeziehungen, die bestehenden Rechtsansprüche und die Organisationsweisen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung kritisch daraufhin beurteilt werden, inwiefern sie den in ihnen lebenden Individuen die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses und damit eine individuelle Selbstbestimmung ermöglichen.³⁶ Im Gegensatz zu gegenwärtigen liberalen Gerechtigkeitstheorien, etwa zu der von John Rawls, wird hier nicht von bestehenden Individuen und ihren jeweiligen Lebensplänen ausgegangen, um auf dieser Grundlage danach zu fragen, über welche Rechte und Grundgüter sie verfügen müssen, um diese realisieren zu können; vielmehr werden hier die interindividuellen Beziehungen thematisiert, die die Voraussetzung dafür bilden, dass die Individuen überhaupt eigene Ansprüche formulieren und durch-

35 Vgl. Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 171-92.

36 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 274-87.

setzen sowie eigene Lebenspläne entwickeln können.³⁷ Weil Honneth dabei zudem unterschiedliche Hinsichten der Anerkennung, die in den jeweiligen gesellschaftlichen Sphären Liebe, Recht und Solidarität relevant sind und entsprechend auch unterschiedliche Voraussetzungen dessen, was als positives Selbstverhältnis gelten kann, unterscheidet, kann er, anders als noch Charles Taylor, nicht nur neue, um die Anerkennung ihrer historisch gewachsenen Gruppenidentität kämpfende soziale Bewegungen, sondern die moralische Grammatik sozialer Konflikte innerhalb bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften insgesamt auf den Begriff bringen. Weil er zwischen verschiedenen Hinsichten der Anerkennung, die in jeweils unterschiedlichen Sphären bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften relevant sind, unterscheidet, kann er auch die in der Konzeption Taylors implizierte Spannung zwischen einer Gleichbehandlung aufgrund allgemeiner Gesetze und einer differenzierenden, auf die individuelle Besonderheit zielenden Politik vermeiden. Während in persönlichen Nahbeziehungen die Bedürfnisnatur des Einzelnen Anerkennung findet, ist in der Sphäre des Rechts der Gesichtspunkt leitend, dass jedes Individuum in gleicher Weise am Prozess der Rechtssetzung beteiligt und insofern hinsichtlich seiner autonomen Urteilsfähigkeit anerkannt werden sollte. Die rechtliche Gleichbehandlung gilt hier also selbst als eine spezifische Form der Anerkennung. Die Sphäre der gesellschaftlichen Arbeitsteilung lässt sich nun insofern als eine Synthese der beiden vorherigen verstehen, als hier mit der Anerkennung der jeweiligen Leistung die individuelle Besonderheit des Einzelnen auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene Anerkennung findet.³⁸ Die Anerkennungstheorie enthält, wie angedeutet, nicht nur ein bestimmtes Verständnis sozialer Gerechtigkeit; sie versucht darüber hinaus auch zu zeigen, dass die von ihr gerechtfertigten normativen Grundlagen der Kritik ihrem Gegenstand selbst nicht äußerlich sind, sondern von den sozialen Akteuren selbst in der Artikulation ihrer Ansprüche und in ihren sozialen Kämpfen in Anspruch genommen werden.³⁹ Sie muss damit zeigen können, dass sich die sozialen Konflikte, aus denen sich die normative Entwicklung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften ergibt, als Ausdruck eines Kampfes um Anerkennung verstehen lassen, den In-

37 Vgl. Honneth, Axel und Stahl, Titus, Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive, in: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 275-300.

38 Vgl. Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 187.

39 Vgl. etwa: Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 88.

dividuen oder soziale Gruppen deshalb führen, weil sie sich hinsichtlich ihres eigenen Selbstverständnisses innerhalb der gegebenen Institutionen nicht hinreichend berücksichtigt sehen. Insofern sie ihre eigenen Kriterien der Kritik rechtfertigen und deren Verankerung innerhalb der sozialen Wirklichkeit nachweisen kann, ist es ihr möglich, sich selbst als Teil der sozialen Wirklichkeit zu verstehen, die sie als Theorie beschreibt und die Zwecke sowie die Auswirkungen der eigenen Theoriebildung auf diese soziale Wirklichkeit bewusst zu kontrollieren. Sie versteht sich selbst als Teil eines innergesellschaftlichen Aufklärungsprozesses.

Eine kritische Theorie der Anerkennung muss also, so lässt sich das bisher Entwickelte zusammenfassen, 1. über einen bestimmten Begriff der Selbstbestimmung bzw. des praktischen Selbstverhältnisses menschlicher Individuen verfügen; sie muss 2. zeigen, inwiefern ein solches Selbstverhältnis durch die in einer bestimmten Weise gestalteten gesellschaftlichen Anerkennungsnormen ermöglicht oder aber eingeschränkt wird. Sie muss also das Verhältnis zwischen den Bedingungen, auf deren Grundlage die Individuen Anerkennung verliehen oder aber entzogen bekommen, und dem Selbstverhältnis der Individuen bestimmen; schließlich muss sie 3. einen bestimmten Begriff der Kritik entwickeln und rechtfertigen, der in Anspruch genommen werden kann, um die gegebenen Institutionen einer Gesellschaft begründet kritisieren zu können.

Mit der Bestimmung seines eigenen Kritikbegriffs versucht Honneth an die Ansprüche anzuschließen, die Horkheimer an eine kritische Theorie gestellt hatte. Für diesen lag das zentrale Spezifikum einer kritischen Theorie darin, dass sie, anders als traditionelle Theorien, gerade nicht von einer ihr gegenüber vorgängigen sozialen Praxis abstrahiert, ihre Funktion innerhalb dieser Praxis gerade nicht blind erfüllt, sondern vielmehr die Gesamtheit dieser Praxis selbst zum Gegenstand macht, ihre eigenen Entstehungsbedingungen in dieser ausweist und sich selbst als Teil und Beitrag zur Veränderung der bestehenden Praxiszusammenhänge versteht. Sie ist somit Teil der „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“⁴⁰ Honneth interpretiert diesen Anspruch so, dass es dafür notwendig ist, innerhalb der gegebenen Gesellschaft schon bestehende normative Potentiale oder Momente einer emanzipatorischen Praxis zu bestimmen, von denen gezeigt werden muss, inwiefern sie als gerechtfertigt gelten können und von den sozialen Akteuren selbst in Anspruch genommen werden; zudem sind die institutionellen Ursachen dafür zu benennen, dass deren Realisierung oder volle Entfaltung bisher verhindert wird.⁴¹ Tatsächlich entwickelt Horkheimer in enger Anlehnung an die Marxsche Kritik der po-

40 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 35.

41 Vgl. Honneth, Axel, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, 28-56.

litischen Ökonomie die These eines innergesellschaftlichen Gegensatzes zwischen der bewussten Kontrolle in der Produktion der einzelnen Güter und der gesamtgesellschaftlichen Vermittlung zwischen den einzelnen Produkten, die gerade keiner bewussten Kontrolle durch die ihr unterworfenen Individuen zu unterliegt; auf der einen Seite erscheint den Akteuren die Kultur, in der sie leben, als Ergebnis ihrer Arbeit und der Betätigung ihrer Vernunft, zugleich jedoch erzeugen sie gerade damit eine Realität, die sie versklavt.⁴² Darin zeigt sich ein innergesellschaftlicher Gegensatz zwischen einer innerhalb der Praxis der Akteure realisierten Form der Vernünftigkeit und der Beschränkung ihrer vollen Entfaltung durch die zentralen Institutionen der Gesellschaft, insbesondere das Privateigentum an Produktionsmitteln. Honneth interpretiert diesen innergesellschaftlichen Gegensatz, an den die eigene Theoriebildung anschließt, dann allerdings nicht mehr als Gegensatz zwischen der schon im Produktionsprozess angewendeten zweckrationalen Vernunft und ihrer gesamtgesellschaftlichen Realisierung, sondern, wie erwähnt, als Gegensatz zwischen den geltenden Anerkennungsnormen, die die Grundlage der sozialisatorisch erworbenen Identitätsansprüche bilden und ihrer praktischen Umsetzung.⁴³ Ein Vorteil einer so interpretierten immanenten Kritik scheint darin zu liegen, dass es auf einer solchen Grundlage möglich wird, normative Grundlagen einer Kritik an konkreten Institutionen zu bestimmen, die so formuliert sind, dass sie an bestehende Unrechtserfahrungen und Ansprüche der Akteure anzuknüpfen vermögen. Der Nachteil eines solchen Vorgehens besteht darin, dass auf den ersten Blick nur die Umsetzung von bestimmten Anerkennungsnormen innerhalb einer Gesellschaft beurteilt werden kann, nicht jedoch diese Normen selbst. Sie kann dann nicht mehr danach fragen, inwiefern bestimmte Normen selbst zur Reproduktion von Machtverhältnissen oder sozialen Strukturen beitragen, die von den Akteuren selbst zugleich als einschränkend erfahren werden. Sie droht so, bestehenden Institutionen und gesellschaftlichen Zielvorstellungen verhaftet zu bleiben.

Die Schrift Horkheimers ist jedoch von einer tiefen Ambivalenz durchzogen. Denn neben dem skizzierten Rückgriff auf die zentralen Argumentationsmuster der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie reflektiert sie vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Entwicklungen, der Ausbildung einer parteibürokratischen Herrschaftsform in der UdSSR, der Niederlage der ArbeiterInnenbewegungen in Westeuropa, der Festigung der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland und den erweiterten Möglichkeiten bewusster Ideologiebildung auch einen wach-

42 Vgl. Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 224.

43 Vgl. Boltanski, Luc und Honneth, Axel, Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik?, Frankfurt am Main 2009, S. 97.

senden Gegensatz zwischen der Perspektive des kritischen Intellektuellen und der der Subjekte, die ihm als Träger einer möglichen Emanzipationsbewegung gelten, der Arbeiterklasse.⁴⁴ Einerseits formuliert er, entsprechend der Honnethschen Interpretation, eine Form der immanenten Kritik, die an den Widersprüchen zwischen den bestehenden Normen und ihrer tatsächlichen Realisierung ansetzt; zugleich aber soll die kritische Theorie durch ein tiefes Misstrauen⁴⁵ in die gesellschaftlich vorgegebenen Problemformulierungen geprägt sein. Einerseits soll sich die Gültigkeit der Rekonstruktion der zentralen innergesellschaftlichen Gegensätze darin erweisen, dass sie sich auch im Bewusstsein der Akteure niederschlagen, wobei der Arbeiterklasse dabei insofern eine entscheidende Bedeutung zukommt, als sie den Gegensatz zwischen der im Arbeitsprozess realisierten menschlichen Macht und ihrer gesamtgesellschaftlichen Ohnmacht am schärfsten erfährt; andererseits jedoch betont Horkheimer, dass auch die Lage der Arbeiterklasse keine richtige Erkenntnis dieser Gegensätze garantiert und dass die Bildung einer gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung durch keinerlei soziologische Gesetze vorherbestimmt ist. Demnach kann sich eine kritische Theorie gerade nicht ihre Verankerung innerhalb der bestehenden sozialen Wirklichkeit nachweisen; sie wird, wenn überhaupt, erst durch eine zukünftige Praxis bestätigt werden können.⁴⁶ Um diese wachsende Distanz zwischen der Perspektive des kritischen Theoretikers und der der sozialen Akteure erklären zu können, wird dann im weiteren Verlauf der Theorieentwicklung zunehmend, und unter Bezugnahme auf ein psychoanalytisch erweitertes Verständnis der Ideologiekritik, auf Argumentationsmuster zurückgegriffen, über die erklärt werden soll, inwiefern die gesellschaftliche Realität eine verzerrte Wahrnehmung ihrer selbst erzeugt. In diesen Kontext gehört etwa die These, wonach es unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus und der Auflösung der bisherigen Familienformen zur Ausbildung autoritärer Charakterstrukturen kommt, die eine eigenständige und kritische Reflexion der gegenwärtigen Verhältnisse verhindern und ebenso die Annahme, dass die Diagnosen der kritischen Theorie von ihren potentiellen Adressaten gerade deshalb abgewehrt werden, weil die Einsicht in die Unvernünftigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft ihre eigene Anpassung an diese Gesellschaft als problematisch erscheinen lassen würde. Nicht ihre Verankerung in der vortheoretischen sozialen Wirklichkeit, sondern ihre Distanz zu ihr wird also in der Folge herausgearbeitet.

44 Vgl. Benhabib, Seyla, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York 1986, S. 149f.

45 Vgl. Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, S. 222.

46 Vgl. ebd., S. 257.

Die damit skizzierte Spannung, die den Text Horkheimers durchzieht, findet sich heute zwischen den verschiedenen Varianten der Sozialkritik. Aus dem von Horkheimer formulierten Anspruch, eine kritische Theorie müsse sich stets auch als Teil der sozialen Wirklichkeit begreifen können, die sie als Theorie beschreibt,⁴⁷ ziehen gegenwärtige VertreterInnen eines rekonstruktiven oder interpretativen Kritikverständnisses, denen auch Honneth zuzurechnen ist, die Konsequenz, dass die Kriterien, auf die die Kritik sich bezieht, nur immanent, d.h. ausgehend von allgemein akzeptierten Normen zu formulieren sind; als die tiefsitzenden Voraussetzungen unseres eigenen Selbstverständnisses sind diese Normen zunächst zu rekonstruieren, um dann zu zeigen, inwiefern wir den damit formulierten Maßstäben in unserer Praxis bisher nur unzureichend gerecht werden.⁴⁸ Die eigene Theoriebildung wird dann nur als Explikation der Prinzipien und Ansprüche verstanden, die die sozialen Akteure selbst in ihren Auseinandersetzungen in Anspruch nehmen.⁴⁹ Dabei ist aber zum einen vorausgesetzt, dass ein solcher normativer Konsens überhaupt besteht, was sich auf der Grundlage gesellschaftstheoretischer Überlegungen⁵⁰ und unter Verweis auf den globalen Kontext, in dem sich Fragen der sozialen Gerechtigkeit heute stellen,⁵¹ jedoch bezweifeln lässt. Zum anderen bleibt ein solches Kritikverständnis an die innerhalb einer Gesellschaft faktisch bestehenden Normen und Problemformulierungen gebunden und kann diese selbst nicht mehr hinterfragen.⁵² Dem gegenüber stehen Kritikvarianten, die auf genau diese Schwächen einer immanent verfahrenen normativen Kritik verweisen und die deshalb die Annahme, legitime Kritik beruhe auf eigens auszuweisenden und zu rechtfertigenden Normen, überhaupt zurückweisen. In der Konsequenz versuchen sie mit ideologiekritischen⁵³ oder genealogischen⁵⁴ Mitteln zu zeigen, wie bestehende Normen

47 Vgl. ebd., S. 255.

48 Vgl. Walzer, Michael, Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991, S. 313.

49 Vgl. etwa: Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 88-109, insbesondere S. 96f.

50 Abercrombie, Nicholas und Turner, Bryan S., The dominant ideology thesis, *British Journal of Sociology*, Vol 29, No 2, 1978.

51 Vgl. O'Neil, Onora, Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, S. 719-728.

52 Zu einer solchen Kritik an Honneth: Vgl. Zurn, Christopher, Anthropology and normativity: a critique of Honneth's „formal conception of ethical life“, in: *Philosophy and Social Criticism*, Vol 26, 1, 2000, S. 115-124.

53 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010.

zur Reproduktion einer gegebenen und den Individuen gegenüber heteronomen sozialen Struktur beitragen, wie sich in dem Selbstverständnis der Akteure in einer von ihnen selbst nicht durchschauten Weise bestehende Machtverhältnisse niederschlagen und inwiefern sie in ihren Handlungen auch entgegen ihrer eigenen Intentionen diese Machtverhältnisse und sozialen Strukturen reproduzieren. Wenn jedoch die Perspektive der kritischen Theoretikerin von der der Akteure in dieser Form getrennt wird, bleibt offen, wie es ihr, wenn sie doch zugleich Teil desselben sozialen Handlungszusammenhangs ist, möglich sein kann, diesen Handlungszusammenhang in einer solchen Weise zu beschreiben⁵⁵ und inwiefern umgekehrt die Aufklärung der sozialen Akteure und eine gesellschaftsverändernde Praxis überhaupt als möglich gedacht werden kann, wenn doch zugleich die Notwendigkeit ideologischer Täuschungen o.ä. herausgearbeitet wird.⁵⁶ Zudem stehen diese Ansätze vor dem Problem, dass auch die genealogische oder ideologiekritische Rekonstruktion der Genese eines bestimmten Deutungssystems, will sie mehr sein als bloßes Geräusch, selbst einem Wahrheitsanspruch untersteht, der jedoch durch diese Rekonstruktion selbst problematisiert werden soll⁵⁷ und dass in diese Rekonstruktion zudem ein moralisch evaluierendes Vokabular einfließt, dessen Richtigkeit zumindest implizit in Anspruch genommen wird.⁵⁸

Dieses Dilemma zwischen Ansätzen, die zwar an bestehende Normen anknüpfen, diese jedoch ihrerseits nicht mehr kritisieren können und solchen, die diese Normen gerade auch als Gegenstand ihrer Kritik verstehen und dann aber die eigenen normativen Grundlagen ihrer Kritik nicht mehr auszuweisen und mit sozialen Auseinandersetzungen zu verknüpfen vermögen, findet sich auch zwischen zwei verschiedenen anerkennungstheoretischen Weiterführungen kritischer Theorie: der Anerkennungskonzeption Honneths und der Ideologietheorie Althusser. Die beiden Autoren nehmen in ihrer Weiterführung auf unterschiedliche Traditionen des anerkennungstheoretischen bzw. anerkennungskritischen Denkens Bezug. Honneth entwickelt seinen Versuch, die normativen Grundlagen der Kritik auszuweisen, mit bestehenden Unrechtserfahrungen zu verknüpfen und schließlich „die Form der

54 Vgl. Foucault, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Dits et Ecrits. Schriften 2, Frankfurt am Main 2002, S. 176.

55 Vgl. Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, S. S. 144.

56 Vgl. Celikates, Robin, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt am Main 2009, S. 78.

57 Vgl. Putnam, Hilary, Vernunft, Wahrheit und die Geschichte, Frankfurt am Main 1990, S. 217.

58 Vgl. Taylor, Charles, Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: ders. Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1992, S. 220ff.

gemeinsamen Praxis auszuzeichnen, in der die Subjekte miteinander oder kooperativ zur Selbstverwirklichung gelangen können“⁵⁹, über eine bestimmte Interpretation der Philosophie Hegels. Demnach legt dieser die interindividuellen Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung frei und entwickelt zudem ein Modell sozialer Konflikte, in dem stets nachwachsende Ansprüche der Individuen auf Anerkennung die Grundlage sozialer Auseinandersetzungen und der Weiterentwicklung der bestehenden Formen der Sittlichkeit bilden.

„In dieser Logik der Anerkennungsbeziehung aber sieht Hegel nun zugleich auch eine innere Dynamik angelegt [...]: weil die Subjekte im Rahmen eines sittlich einmal etablierten Verhältnisses der wechselseitigen Anerkennung stets mehr über ihre besondere Identität erfahren [...], müssen sie jene erreichte Stufe der Sittlichkeit auch auf konflikthafte Weise wieder verlassen [...]; insofern besteht die Bewegung der Anerkennung, die einem sittlichen Verhältnis zwischen Subjekten zugrundeliegt, aus einem Prozess der einander ablösenden Stufen der Versöhnung und des Konflikts zugleich.“⁶⁰

Die stets neu gebildeten Ansprüche auf Anerkennung der je besonderen Identität bilden hier die Grundlage für die Weiterentwicklung der bestehenden sittlichen Verhältnisse. Dem jedoch ist entgegenzuhalten, dass sich in den erworbenen Identitätsansprüchen, auf die sich Honneth als normative Grundlage der Kritik bezieht, auch bestehende Machtverhältnisse niederschlagen können; woraus dann folgt, dass die anerkennende Bestätigung dieser Ansprüche gerade nicht die Selbstbestimmung der Adressaten fördert, sondern eben diese Machtverhältnisse nur reproduziert.⁶¹ Die Angewiesenheit auf Anerkennung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses, die Honneth selbst herausarbeitet, kann in asymmetrisch strukturierten sozialen Kontexten instrumentalisiert werden; gerade aufgrund dieser Angewiesenheit ist es möglich, die Bedingungen der Anerkennung einseitig zu diktieren. Ein solcher Einwand bezieht sich schon implizit auf eine anerkennungskritische Tradition, nach der die Angewiesenheit des Anzuerkennenden auf die Anerkennung Anderer schon eine problematische Asymmetrie impliziert und nach der die Ausrichtung des Anzuerkennenden auf die anerkennende Instanz als freiheits-einschränkende Unterwerfung unter die von dieser Instanz gesetzten Maßstäbe und Beurteilungskriterien zu fassen ist. Im Folgenden werde ich kurz einige zentrale

59 Honneth, Axel, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 36.

60 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 31.

61 Vgl. McNay, Lois, Against Recognition, Cambridge 2008, S. 137-38.

Entwicklungsstufen einer solchen Form der Anerkennungskritik skizzieren; denn erst auf ihrer Grundlage werden die Probleme sichtbar, die innerhalb der Honnethschen Konzeption nicht gelöst werden können.

Soweit ich sehen kann, wird sie erstmals explizit von Rousseau formuliert. Rousseau entwickelt zwar auch die Vorstellung, dass die zentralen sozialen Übel seiner Gegenwart durch die Einrichtung reziproker Anerkennungsverhältnisse zu überwinden sind, in denen die gemeinsamen Beziehungen durch ein allgemeines Gesetz reguliert werden, das durch alle gebildet wird und dem alle zugleich unterstehen; die Kämpfe um Anerkennung seiner eigenen Gegenwart beurteilt er jedoch insofern skeptisch, als mit der Ausrichtung des Handelns der Individuen auf das Urteil Anderer eine Abhängigkeit einhergeht, die die dem Menschen aus seiner Sicht zukommende ursprüngliche Freiheit gerade zerstört. In der entstehenden Gesellschaft verlieren sie ihre vorgängige Selbstgenügsamkeit und verlangen stattdessen nach der Bestätigung ihrer unsicher gewordenen Selbsteinschätzung durch Andere. Der gesellschaftliche Mensch, so Rousseau, „ist immer außerhalb seiner selbst und weiß nur in der Meinung der anderen zu leben; und er bezieht sozusagen allein aus ihrem Urteil das Gefühl seiner Existenz.“⁶² Weil sie sich aufgrund dieser Angewiesenheit auf die Anerkennung durch Andere nicht mehr an ihrem eigenen Willen, sondern am Urteil der Anderen ausrichten, gelten hier die Anerkennungsverhältnisse der eigenen Gegenwart als Hintergrund einer fundamentalen Selbstentfremdung. „Rousseaus Gedanke ist, dass jemand, der das Bedürfnis nach Anerkennung hat, regelmäßig der Versuchung ausgesetzt ist, sich von den Werten oder Vorlieben Anderer seine Handlungen diktieren zu lassen und somit seinen Willen an ihren Wünschen und Werten statt an den eigenen auszurichten.“⁶³ Die Selbsteinschätzung wird zudem nicht nur von Anderen abhängig, sondern auch relativ zu deren Leistungen und Fähigkeiten bestimmt. Weil jeder aufgrund seiner besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten, die ihn vor Anderen auszeichnen, geschätzt werden will, bedeutet in einem so verstandenen Kampf um Anerkennung der Erfolg der Einen den Misserfolg der Anderen. Sie sind deshalb bemüht, Andere herabzusetzen und zu übervorteilen und tendieren zudem auch dazu, die Eigenschaften, die sie vor Anderen auszeichnen, nur vorzutäuschen. Sie zeigen sich um ihres eigenen Vorteils willen also anders, als sie sind. Der so verstandene Kampf um Anerkennung der eigenen Besonderheit führt somit gerade nicht zu einer wechselseitigen Unterstützung, sondern zu Verachtung und Eitelkeit bei den Erfolgreichen und zu Scham und

62 Rousseau, Jean-Jaques, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 2005, S. 112.

63 Neuhouser, Frederick, Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung, in: Schmidt am Busch, Hans Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), Anerkennung, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 21, 2009, S. 36.

Neid bei den Erfolglosen. „Jeder begann, die anderen zu achten und seinerseits geachtet werden zu wollen, und das öffentliche Ansehen erhielt einen Wert. [...] Aus diesen ersten Bevorzungen erwachsen einerseits die Eitelkeit und die Verachtung, andererseits die Scham und der Neid [...].“⁶⁴ Das Streben nach Anerkennung vertieft jedoch nicht nur gesellschaftliche Spaltungen, es führt dann, wenn ein positives Urteil durch Andere nur durch die Auszeichnung vor Anderen möglich ist, dazu, dass der eigene Status beständig als umkämpft und unsicher gelten muss.⁶⁵ Beide Motive, das der Aufgabe der eigenen Freiheit durch die Ausrichtung auf das Urteil und die Erwartungen Anderer und das eines nicht stillzustellenden, in keine Einheit von Ich und Wir überführbaren Kampfes um Anerkennung, finden sich, wenn auch unter anderen, nämlich existenzialistischen Vorzeichen, in der Intersubjektivitätstheorie Sartres.

Wie Roussau entwickelt auch Sartre zunächst ein Freiheitskonzept, das den entfremdenden Effekten der Vergesellschaftung entgegengesetzt wird. Der Mensch gilt Sartre deshalb als frei, weil er sich selbst durch eine grundlegende, selbst aber grundlose Wahl, den Entwurf, schaffen muss;⁶⁶ der menschliche Handelnde ist hier stets von seiner Zukunft her zu verstehen; er ist zugleich immer auch Abstand von sich selbst, oder er ist das, was er nicht ist.⁶⁷ Der Bezug zu Anderen gilt hier jedoch nicht als Bedingung, sondern gerade als Unterbrechung eines so verstandenen Selbstverhältnisses. Indem das handelnde Ich realisiert, dass es Objekt für einen Anderen ist, indem es entsprechend Sartres phänomenologischer Analyse „angeblickt“ wird, wird sein unmittelbarer Handlungsvollzug unterbrochen, es erstarrt zu einem räumlich und zeitlich fixierbaren Objekt.⁶⁸ Für den es erblickenden Anderen ist das handelnde Ich gerade kein sich selbst Überschreitendes; vielmehr legt er es auf ein bestimmtes Sein fest. Es wird Objekt seiner Bewertungen. Dies wird unmittelbar im Gefühl der Scham bewusst. „Die Scham enthüllt mir, dass ich dieses Sein bin. Nicht nach dem Modus von „war“ oder von „Zu-sein-haben“, sondern ansich.“⁶⁹ Weil menschliche Handelnde für sich selbst zunächst nur Aufgabe, für den Anderen jedoch ein auf bestimmte Eigenschaften festgelegtes Objekt sind, beschreibt Sarte ihr Sein für Andere als Selbstentfremdung. Und weil der Handelnde sich selbst nicht so erscheint, wie er für den Anderen ist, kann er sich selbst auch

64 Rousseau, Jean-Jaques, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 2005, S. 81.

65 Vgl. ebd., S. 33.

66 Vgl. Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 2010, S. 829.

67 Vgl. ebd., S. 763.

68 Vgl. ebd., S. 481.

69 Ebd., S. 473.

nicht im Anderen erkennen und deshalb kann hier auch das Verhältnis von Alter und Ego auch nicht in eine Einheit überführt werden, in der das Ich das Wir und das Wir das Ich ist. Vielmehr motiviert die Reduktion auf ein feststehendes Objekt durch den Blick des Anderen eine zweite, jetzt von Ego ausgehende Reduktion. Diese bringt Alter in die Position, in der sich zuvor Ego fand und lässt es seine zuvor verlorene Freiheit zurückgewinnen. Intersubjektivität ist für Sartre somit ein immerwährender Konflikt um die Besetzung der Herr-Knecht Position, ohne dass dies je in einer symmetrischen Anerkennungsbeziehung aufgelöst werden könnte.⁷⁰

Das Vokabular Sartres ermöglicht eine tiefenscharfe Beschreibung der Erfahrung intersubjektiver Machtverhältnisse;⁷¹ diese müssen, so der Hinweis, der aus seinen Überlegungen gewonnen werden kann, nicht nur dann in normativer Hinsicht als problematisch gelten, wenn das einzelne Individuum in ihnen eine negative Beurteilung durch Andere erfährt, sondern auch dann, wenn das einzelne Individuum überhaupt einseitig den Beurteilungsmaßstäben Anderer unterworfen wird oder sich ihnen unterwirft. Die Scham, über die das Subjekt nach Sartre den verdinglichenden Blick des Anderen erfährt, ist nicht das Gefühl, tadelnswert zu sein, sondern das Gefühl, überhaupt Objekt für einen Anderen zu sein.⁷² So analysiert Sartre auch den Stolz als Ergebnis der Übernahme des verdinglichenden Blickes, der Annahme der Reduktion durch den Anderen. Er ist ein Gefühl, das sich einstellt, wenn das Subjekt glaubt, dessen Maßstäben entsprechen zu können und somit ein Versuch, sich auf einem Feld zu behaupten, das durch den Anderen gestaltet wurde.⁷³

70 Vgl. Honneth, Axel, Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität, in: ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main 2003, S. 104. Den Hintergrund für diese Zuspitzung bildet jedoch die problematische Annahme, dass der Selbstentwurf des Menschen ohne den Bezug auf Andere erfolgt; die jeweilige Situation, in die der Handelnde sich gestellt sieht, gilt dann nur als Gesamtheit der Gegebenheiten, die die Realisierung dieses Entwurfs in bestimmter Weise ermöglichen oder behindern. In einem solchen Rahmen kann der Bezug auf Andere kann dann nur instrumentell vollzogen, oder der Bezug Anderer auf das eigene Selbst nur als instrumentalisierende Unterwerfung gedacht werden. Der Andere bedeutet hier entweder die Zerstörung meiner Freiheit oder er gilt als bloßes Mittel für ihre Realisierung. (Vgl. Olschanski, Reinhard, Phänomenologie der Mißachtung. Studien zur Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres, Bodenheim 1997, S. 87.)

71 Vgl. Olschanski, Reinhard, Phänomenologie der Mißachtung. Studien zur Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres, Bodenheim 1997, S. 76.

72 Vgl. Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 2010, S. 517.

73 Diese Problematisierung des Stolzes wird in der Folge von anderen Autoren auf Kämpfe um Anerkennung überhaupt übertragen. So behauptet Deleuze in einem nietzscheani-

Sartre schildert zwar die Auseinandersetzung zunächst als Konflikt zwischen zwei Individuen und behauptet explizit, die Dyade sei die primäre Form der intersubjektiven Beziehung; gleichwohl aber enthalten die Beispiele, an denen er seine Analyse des verdinglichenden Blickes entwickelt, die Flucht und das Versteck im Winkel, Kafkas „Der Prozess“ und „Das Schloss“⁷⁴, ein Machtgefälle, das sich nicht aus einer Beziehung zwischen zwei Individuen allein erklären lässt. Insofern liegt es nahe, die von Sartre analysierte Wirkungsweise des verdinglichenden Blickes als Ergebnis oder Ausdruck gesellschaftlicher Hierarchien zu verstehen. Und genau in diese Richtung ist seine Theorie in der Folge weiterentwickelt worden. So zeigt etwa Fanon am Beispiel kolonialisierter oder ehemals kolonialisierter Staaten, dass der fixierende Blick, den hier die Kolonialisatoren über die Kolonisierten ausüben vermögen, auf gesellschaftlich verankerten rassistischen Vorurteilen und Machtgefällen basiert. Nur auf einer solchen Grundlage können verdinglichende Zuschreibungen soziale Wirkmächtigkeit erlangen. „Schon sezieren mich die weißen, die einzig wahren Blicke. Ich bin fixiert.“⁷⁵ Ihre Identität wird den Kolonialisierten von außen verliehen. „[I]ch beginne in dem Maß darunter zu leiden, kein Weißer zu sein, in dem der Weiße mir eine Diskriminierung aufzwingt, mich zu einem Kolonisierten macht, mir jeden Wert, jede Originalität auspreßt [...]. Dann

schen Argumentationsrahmen etwa, das Streben nach Anerkennung sei Ausdruck des knechtischen oder sklavischen Bewusstseins, während es dem Herrn zukommt, sich unabhängig vom Urteil Anderer bestimmen zu können. „Der Sklave ist es, der die Macht nur als Gegenstand einer Anerkennung, Materie einer Repräsentation, Einsatz eines Wettstreits begreift und der sie folglich, am Ende eines Kampfes, von einer bloßen Zuschreibung durch herrschende Werte abhängen lässt.“ (Deleuze, Gilles, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt am Main 1985, S. 15.) Nur der Knecht will den Anderen als etwas gelten, weshalb auch nur er sich an den herrschenden Werten orientiert. (Vgl. Krause, Ralf, Fragen der Anerkennung im Schnittfeld von Macht und Geltung, in: Krause, Ralf und Rölli, Marc (Hrsg.), Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, Bielefeld 2008, S. 156.) Die Hegelsche Annahme, auch der Herr sei auf die Anerkennung des Knechtes angewiesen, gilt damit als Ausdruck einer ressentimentgeleiteten Sklavenmoral. „Die Dialektik stellt die natürliche Ideologie des Ressentiments, des schlechten Gewissens dar.“ (Deleuze, Gilles, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt am Main 1985, S. 173.)

74 Vgl. Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 2010, S. 474 und 478.

75 Fanon, Frantz, Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt am Main 1985, S. 84. (Vgl. dazu auch: Elias, Norbert und Scotson, John L., Etablierte und Außenseiter, Frankfurt am Main 1993, S. 22.)

werde ich ganz einfach versuchen, weiß zu werden [...].⁷⁶ Der hier genannte Versuch, „weiß zu werden“, d.h. sich die Kultur und Sprache der Kolonialisateure anzueignen, die Zugehörigkeit zu ihrer Zivilisation zu demonstrieren, ist zwar schon ein Akt der Selbstbehauptung, ein Kampf um Anerkennung, der die zugewiesene inferiore Identität zurückweist; er ist jedoch nach Fanon, und hier klingt Sartres Kritik des Stolzes wieder an, an der unterdrückenden Kultur orientiert, er akzeptiert die in ihr implizierte Spaltung. Er bleibt an den Beurteilungskriterien ausgerichtet die von den Kolonialisateuren gesetzt werden. Einem solchen Kampf um Anerkennung, der insofern affirmativ bleibt, als er zwar die Beurteilung der eigenen Person, nicht jedoch die Beurteilungskriterien selbst zu ändern versucht, setzt Fanon den Versuch zur „Umstrukturierung der Welt“⁷⁷, also zur Änderung eben dieser Beurteilungskriterien entgegen.

Eine Zuspitzung erfährt diese Kritik, die die Ausrichtung auf den Anerkennenden als Unterwerfung fasst und die die Bedingungen dieser Ausrichtung mit gesellschaftstheoretischen Mitteln zu bestimmen versucht, in den Arbeiten Althusers. Bedeutsam sind die Überlegungen Althusers für meine Arbeit deshalb, weil seine Weiterführung der hier grob skizzierten anerkennungskritischen Tradition zugleich als Weiterentwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie verstanden werden muss. Wie Horkheimer versucht auch Althusser in seinen Überlegungen in enger Anlehnung an Marx' Kritik der politischen Ökonomie das Ganze der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die ihm innewohnenden Widersprüche auf den Begriff zu bringen und diese Überlegung selbst als Teil der diesem Ganzen innewohnenden „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“⁷⁸ zu verstehen. Die Stabilität der kapitalistischen Gesellschaftsordnung aber lässt sich, so Althusser, nur verstehen, wenn gezeigt wird, wie in ihr die Angewiesenheit der Individuen auf intersubjektive Anerkennung ausgenutzt und als Mittel ihrer Unterwerfung verwendet wird. Zugespitzt wird die Problematisierung der Ausrichtung auf den Anerkennenden als Unterwerfung hier insofern, als die von Sartre entwickelte Analyse des verdinglichenden Blickes nicht nur gesellschaftstheoretisch rekonstruiert wird, um auf dieser Grundlage, wie bei Fanon, die Wirkung und die Bedingungen der Stabilisierung einzelner Machtasymmetrien verstehen zu können; vielmehr wird hier die Festlegung der Individuen auf eine konkrete Identität zur grundlegenden Bedingung der Reproduktion sozialer Ordnungen überhaupt. Und diese Festlegung erfolgt in den Arbeiten Althusers auch nicht mehr durch den souveränen Blick gesellschaftlich privilegierter Akteure, sondern im Rahmen einer gegenüber allen übergeordneten gesellschaftlichen Struktur. Für Althusser sind ge-

76 Fanon, Frantz, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1985, S. 72.

77 Ebd., S. 61.

78 Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, in: MEW. Band 3, S. 35.

sellschaftliche Verhältnisse nie ausgehend von den handelnden Subjekten zu verstehen; die Subjekte, auch die privilegierten Subjekte, sind hier nicht erklärendes, sondern zu erklärendes Phänomen; sie gelten als das Medium, das innerhalb einer gegebenen sozialen Struktur geformt wird, und über deren Handlungen sich diese Struktur reproduziert.⁷⁹ Die unterwerfende Instanz sind hier andere, ihrerseits unterworfenen Subjekte, die im Rahmen einer sozialen Struktur so funktionieren, wie sie funktionieren sollen. Innerhalb einer gegebenen sozialen Struktur werden den Individuen spezifische Funktionen und Aufgaben zugewiesen, und die Erfüllung dieser Aufgaben und Funktion ist die Bedingung, unter der allein sie als anerkennbar gelten. Zugespitzt wird die zuvor skizzierte Anerkennungskritik durch Althusser's Theorie auch insofern, als es in ihr nicht mehr möglich ist, dieser Festlegung auf eine konkrete Identität die Freiheit des Für-sich-seins (Sartre), die Fähigkeit zur Schaffung neuer Werte (Deleuze) oder zur Umstrukturierung der Welt (Fanon) entgegenzusetzen. Denn Althusser geht davon aus, dass die Individuen überhaupt erst aufgrund einer Identifizierung mit den im Rahmen einer sozialen Struktur an sie gestellten Erwartungen und Anforderungen ein reflexives Selbstverhältnis ausbilden können. Deshalb gilt in diesem Rahmen das handlungsfähige Subjekt gerade nicht mehr als Ausgangspunkt des Widerstands gegen verdinglichende Zuschreibungen, sondern vielmehr allein als deren Resultat. Und deshalb reproduzieren die Subjekte auch in den Handlungen, in denen sie ihrem eigenen Selbstverständnis nach nur ihre eigenen Handlungsziele umsetzen und sich nur von ihren eigenen Werten leiten lassen, tatsächlich nur eine ihnen gegenüber vorgängige soziale Struktur. Die Handlungen, die sich für sie allein aus ihrem Selbstverhältnis ergeben, sind, was jedoch nur der von ideologischen Befangenheiten befreite wissenschaftliche Beobachter zu durchschauen vermag, an sich nichts anderes als die Erfüllung der an sie gestellten Anforderungen und der Bedingungen ihrer Anerkennbarkeit. Indem sie sich überhaupt als selbstbestimmt Handelnde verstehen, verschleiern sie letztlich nur ihre ursprüngliche Abhängigkeit. Darin besteht für Althusser der zentrale Effekt einer jeden Ideologie; die Funktion der Ideologie besteht darin, Individuen zu so verstandenen, ihre eigenen Ursprungsbedingungen verkennenden Subjekten zu konstituieren.⁸⁰ Und deshalb stehen die in der Ideologie befangenen Individuen in einem imaginären Verhältnis zu ihren realen Existenzbedingungen,⁸¹ sie deuten das Ergebnis ihrer Unterwerfung in ein Ergebnis ihrer Selbstbestimmung um. Wenn aber die Identifizierung mit heteronomen Er-

79 Vgl. Althusser, Louis, Über Marx und Freud, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 101.

80 Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 85.

81 Vgl. ebd., S. 75.

wartungen als Bedingung der Ausbildung eines jeden Selbstverhältnisses und die damit einhergehende Verkennung der tatsächlichen sozialen Bedeutung des Handelns als Bedingung der Reproduktion einer jeden gegebenen gesellschaftlichen Struktur gilt, dann wird nicht nur unklar, wie die Einsicht in den eben damit behaupteten Zusammenhang überhaupt möglich ist. Zudem verliert die Schilderung einer solchen vorgängigen und verschleierte Abhängigkeit dann, wenn der Mensch per se als „ideologisches Lebewesen“⁸² gilt, ihre kritische Funktion. Sie kann nicht mehr auf einen Zustand verweisen, in dem diese Abhängigkeit, ihre Verschleierung und die Verkennung der sozialen Bedeutung des eigenen Handelns überwunden wäre.

Auf allen drei skizzierten Ebenen, die eine kritische Theorie der Anerkennung enthalten muss, der Konzeption des Selbstverhältnisses, der Bedingungen der Anerkennung und des Kritikbegriffs sind somit die Ansätze Honneths und Althusser einander diametral entgegengesetzt. Für Honneth gilt das positive Selbstverhältnis der Akteure, ihre Identifikation mit ihren eigenen Eigenschaften, als Bedingung der Handlungsfähigkeit und der Entwicklung von individuellen Vorstellungen des guten Lebens und vor diesem Hintergrund als das Worumwillen aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit. Alle zentralen Institutionen einer Gesellschaft müssen sich danach beurteilen lassen, inwiefern sie zur Ermöglichung eines solchen positiven Selbstverhältnisses beitragen.⁸³ Für Althusser ist jedoch im Gegensatz dazu das positive Selbstverhältnis gerade nicht die Grundlage der Kritik, deren Ermöglichungsbedingungen auch gegen die bestehenden gesellschaftlichen Zustände eingeklagt werden sollen, sondern ihr Gegenstand. Weil die Individuen in seiner Sicht erst dann ein solches positives Selbstverhältnis ausbilden, wenn sie sich mit den an sie gestellten Erwartungen und den darin implizierten Zuschreibungen identifizieren, reproduzieren sie dann, wenn sie diesem Selbstverhältnis entsprechend handeln, letztlich nur eine schon gegebene gesellschaftliche Struktur. Und weil sie im Ergebnis dieser Identifikation die ihnen zugewiesene Identität als eine ihnen immer schon zukommende verkennen, durchschauen sie selbst nicht diese Reproduktionsfunktion ihres Tuns, sondern verstehen ihre jeweiligen Handlungen allein als Ausdruck ihres eigenen Selbstverständnisses. Während sich hier gesellschaftliche Institutionen daran messen lassen müssen, inwiefern sie den erworbenen Identitätsansprüchen entsprechen, gelten diese Identitätsansprüche dort als Ergebnis der Übernahme institutionalisierter gesellschaftlicher Erwartungen.

82 Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 130.

83 Vgl. Honneth, Axel, *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 185.

Ein ähnlich scharfer Gegensatz zeigt sich auch auf der zweiten Ebene, der der Bedingungen der Anerkennung. Das positive Selbstverhältnis der Akteure gilt für Honneth zwar als Worumwillen aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit; zugleich aber können diese Forderungen nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn sie sich auf allgemein akzeptierte Bedingungen der Anerkennung beziehen, und dabei zeigen, inwiefern diese in ihrer konkreten Situation nur unzureichend angewendet werden.⁸⁴ Die etablierten Bedingungen der Anerkennung legen also jeweils die Hinsichten fest, in Bezug auf die wir Gründe mobilisieren können, um unser Handeln vor uns und anderen zu rechtfertigen. Sollen bestehende Institutionen also begründet problematisiert werden, so ist dafür zu zeigen, dass die Individuen zwar die spezifischen Bedingungen erfüllen, unter denen in der jeweiligen Gesellschaft Anerkennung verliehen wird, dass dies jedoch innerhalb der betreffenden Institution nur unzureichend berücksichtigt wird. Umgekehrt heißt das aber, dass Akte der Anerkennung bestätigend auf schon vorliegende Eigenschaften oder Leistungen der Individuen reagieren.⁸⁵ In dieser Konzeption müssen die Akteure also immer schon über die Eigenschaften verfügen, für die sie Anerkennung fordern. Fraglich ist nur, ob die Leistungen, Fähigkeiten und Bedürfnisse, die sich die Einzelnen oder sozialen Gruppen selbst zurecht zuschreiben, von Anderen angemessen berücksichtigt werden. Die Anforderungen, die gegebene Kriterien der Anerkennung an die Einzelnen stellen und die nicht zu erfüllen zu leidvollen Erfahrungen führen kann, werden so ausgeblendet. Im Gegensatz dazu gelten in der Perspektive Althusser diese Bedingungen der Anerkennung nicht als Bezugspunkt begründeter Anerkennungsforderungen, sondern als Inbegriff der Anforderungen, die die Individuen erfüllen müssen, um überhaupt als anerkenbare zu gelten, d.h. als Inbegriff der Bedingungen der Anerkennbarkeit, vor die die Individuen sich gestellt sehen. Als Bedingungen der Anerkennbarkeit schreiben sie, so formuliert Butler im Anschluss an Althusser, Formen „lebbarer Gesellschaftlichkeit“⁸⁶ vor; ihre Erfüllung ist die Bedingung der Fortdauer der sozialen Existenz der Individuen. „Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das

84 Diese Differenzierung lässt sich so verstehen, dass die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses als Zweck aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit gilt, dass die gesellschaftlich akzeptierten Bedingungen der Anerkennung die Grundlage bilden, auf die Bezug genommen werden muss, wenn dieser Zweck in legitimer Weise erreicht werden soll.

85 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 323.

86 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 25.

Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist.“⁸⁷ Das Verfehlen von Anforderungen, die als legitim erachtete Anerkennungsnormen an die Einzelnen stellen, lässt sich als Unrechtserfahrung verstehen, die nicht als Missachtung anderer gedeutet, sondern gegen das eigene Selbst gewendet wird. Die ausbleibende Anerkennung gilt unter diesen Umständen als selbst verschuldet. In der Konsequenz muss es dann auch darum gehen, die Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen Individuen als anerkennbare Subjekte gelten und damit auch die Ausschlüsse zu bestimmen, die diese Bedingungen stets mit implizieren. Während also Honneth bestehende Bedingungen der Anerkennung nur insofern thematisiert, als ihre Erfüllung es den Individuen ermöglicht, legitime Ansprüche gegenüber den bestehenden Institutionen zu erheben, müssen im Anschluss an Althusser die Anpassungsleistungen problematisiert werden, die die Individuen zu erfüllen haben, bevor diese Bedingungen als erfüllt gelten können.

Aus diesen Gegensätzen auf den ersten beiden Ebenen erklären sich auch die in Bezug auf den Kritikbegriff. Honneth beansprucht, die Grundbegriffe seiner eigenen Theorie so anzusetzen, dass sie an bestehende Unrechtserfahrungen der Akteure anzuknüpfen vermag. Weil aber die von ihnen erhobenen Forderungen nur dann als legitim gelten können, wenn sie sich als Artikulation allgemein akzeptierter Bedingungen der Anerkennung verstehen lassen, kommt der Sozialkritik zunächst die Aufgabe zu, diese in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung angelegten Bedingungen der Anerkennung zu rekonstruieren, um dann zu zeigen, inwiefern ihre konkrete Realisierung in einzelnen Institutionen dem in ihnen angelegten normativen Gehalt nicht vollständig gerecht wird.⁸⁸ Was geprüft wird, ist die Anwendung bestehender normativer Leitvorstellungen; die Frage, ob diesen Leitvorstellungen nicht in einer Weise verstanden werden müssen, die eine spezifische instituierte Praxis in normativer Hinsicht als defizient erscheinen lassen. Entsprechend des Ansatzes von Althusser erscheinen diese Anerkennungsnormen gerade nicht als Bezugspunkt der Rechtfertigung legitimer Sozialkritik, sondern insofern wiederum als ihr Gegenstand, als sie als untergeordnete Momente eines gegebenen sozialen Ganzen, einer gegebenen sozialen Struktur verstanden werden müssen. Der Bezug auf etablierte, etwa moralische oder juristische Normen trägt

87 Ebd., S. 25.

88 Das Kritikmodell, das die Theorie der Anerkennung entwickelt, lässt sich somit im Anschluss an die Terminologie Walzers als eines der Interpretation verstehen, d.h. als ein solches, in dem die normativen Ressourcen der Gesellschaftskritik über innovative Interpretationen allgemein akzeptierter Normen gewonnen werden. (Vgl. Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993, insbesondere S. 45-79.)

zur Reproduktion einer gesellschaftlichen Struktur bei, der gegenüber die Individuen selbst untergeordnet sind. „Die juristisch-moralische Ideologie nimmt also den Platz des Polizisten ein [...].“⁸⁹ Dafür muss dann auch die von Althusser beanspruchte kritische Perspektive mit dem Selbstverständnis der Akteure brechen. Dort, wo sie ihre legitimen Ansprüche geltend zu machen meinen, verlängern sie, wie der an Althusser geschulte Beobachter weiß, de facto nur ihre eigene Unterwerfung. „Der Mensch“, so formuliert es Foucault in direkter Fortsetzung dieses Gedankens, „von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.“⁹⁰ In der Gegenüberstellung beider Ansätze reproduzieren sich somit die Dilemmata, die sich zwischen den unterschiedlichen Varianten kritischer Theoriebildung ergeben hatten.

Um diesen Gegensatz und die mit ihm einhergehenden Dilemmata überwinden und einen Ansatz entwickeln zu können, dem es gelingt, die interindividuellen Bedingungen der Selbstbestimmung zu bestimmen, ohne dabei den Zusammenhang zwischen bestehenden Macht- und Selbstverhältnissen auszublenden, der sowohl die Ansprüche, die aufgrund bestehender Anerkennungsnormen erhoben werden können, als auch die Anforderungen, die sie an die Individuen stellen, kritisch zu reflektieren vermag und der für die Kritik an konkreten Institutionen an bestehende Anerkennungsnormen anknüpft, ohne sich dabei auf deren Rekonstruktion beschränken zu müssen, ist an den Voraussetzungen anzusetzen, die beiden Ansätzen gemeinsam sind.

Der Begriff des Selbstverhältnisses, über den die normativen Grundlagen der Kritik oder die Bedingungen der Reproduktion der Produktionsverhältnisse entwickelt werden sollen, wird bei beiden Autoren über den der Identifikation bestimmt. Er lässt sich in der Satzform: „Ich bin X, also etwa mutig, stark und schön.“, ausdrücken. In Honneths Konzeption können die Individuen erst durch die Identifikation mit den eigenen, von Anderen als wertvoll anerkannten Eigenschaften und Fähigkeiten ein positives Selbstverhältnis ausbilden;⁹¹ nach Althusser ist die Möglichkeit des Selbstbezugs der Subjekte das Ergebnis einer Identifikation mit den von anderen Subjekten an sie gestellten Erwartungen, das Ergebnis einer Identifikation mit dem Bilde, das diese Anderen vom eigenen Selbst haben.^{92,93} Für ihr

89 Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 111.

90 Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976, S. 42.

91 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 327.

92 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 96.

Verständnis des Selbstverhältnisses ist in beiden Fällen eine Vorstellung von einer feststehenden Identität zentral, der die Funktion zukommt, das Handeln der Individuen zu leiten und nicht eine Konzeption kritischer Reflexivität, die auch die Möglichkeit einschließt, die jeweilige Weise des Sichzuschverhaltens selbst noch einmal zu befragen. Beide Autoren gehen zudem von relativ statischen Bedingungen der Anerkennung aus. Bei Honneth bilden sie die implizite Grundlage alle Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, bei Althusser den Inbegriff der Bedingungen, die die Individuen erfüllen müssen, um soziale Akzeptanz erlangen zu können. In beiden Fällen bilden sie aber eine unhintergehbare Grundlage des Selbstbezugs; sie prägen das Selbstverhältnis der Individuen in einer solch tiefsitzenden Weise, dass sie sich über eben diese konstitutive Bedeutung gesellschaftlich etablierter Anerkennungsnormen selbst nicht vollständig aufklären können.

„Jene Anerkennungsbeziehungen stellen [...] geschichtlich gewachsene Mächte dar, die stets schon hinter unserem Rücken auf uns einwirken; sich aus ihnen herauslösen zu wollen, um sie gleichsam in Gänze in den Blick nehmen zu können, stellt eine ebenso leere, müßige Abstraktion dar wie die Absicht, sie nach Gutdünken gestalten oder verteilen zu wollen.“⁹⁴

Und eben darin, dass die Subjekte die Tatsache, dass sie den historisch gegebene Anforderungen entsprechen, als selbstverständlichen und unhinterfragten Ausdruck ihrer eigenen Identität verstehen, besteht für Althusser der zentrale ideologische Effekt.⁹⁵ Dementsprechend kann dann auch Kritik nur entweder, wie bei Honneth, als

93 Althusser arbeitet so allein die konstitutive, Honneth allein die attributive Bedeutung der Anerkennung heraus. Der eine kann so nicht klären, unter welchen Umständen eine gegebene Anerkennungsordnung den Ansprüchen der Individuen gerecht werden kann, eine jede ruft hier die Subjekte hervor, die ihr entsprechen; der Andere lässt fraglich werden, weshalb die Anerkennung überhaupt notwendig ist, wenn sie doch nur bestätigt, was ohnehin schon ist. (Honneth versucht dieses Problem so zu lösen, dass das, was durch die Anerkennung bestätigt wird, Potentiale sind, die durch die Anerkennung erst in aktuelle Fähigkeiten umgewandelt werden. (Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 326.) Diese Lösung bleibt aber deshalb unbefriedigend, weil nur schwer zu sehen ist, wie es möglich sein kann, Fähigkeiten wahrzunehmen, die die Individuen noch nicht in ihren Praktiken realisieren, sondern ihnen nur der Möglichkeit nach zukommen.

94 Honneth, Axel, Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 64.

95 Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 98.

eine mit dem notwendigen Vertrauen in die historisch gewachsenen Anerkennungsnormen ausgestattete normative Rekonstruktion,⁹⁶ oder, wie bei Althusser, nur als ein unvermittelter Bruch mit dem Selbstverhältnissen der Akteure und den in ihnen angelegten normativen Leitvorstellungen gedacht werden.^{97,98}

Um diese problematischen Gemeinsamkeiten beider Ansätze überwinden zu können, versuche ich in einem an Hegel anschließenden pragmatistischen Argumentationsrahmen Anerkennen als einen Erfahrungsprozess zu fassen. Mit dem Begriff des Erfahrungsprozesses beziehe ich mich auf den von Hegel in der Phänomenologie des Geistes entwickelten Gang der Erfahrung, in dessen Verlauf die transzendentalen Grundlagen, und insbesondere auch die zentralen handlungsleitenden normativen Prinzipien der Subjekte neu orientiert werden. Und das, was diese Neuorientierung auslöst, sind hier nicht externe Hindernisse, sondern Widersprüche und Konflikte, in die die Subjekte gerade durch die Verwirklichung dieser Prinzipien geführt werden. Auf die Sozialphilosophie des Pragmatismus nehme ich dann Bezug, um diesen Gang der Erfahrung als innerweltlichen und prinzipiell unabschließbaren Lernprozess fassen zu können.⁹⁹ Die Grundzüge einer solchen Kon-

96 Vgl. Honneth, Axel, Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main, S. 72-73.

97 Vgl. Althusser, Louis, Marxismus und Humanismus, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 176.

98 Die Unterschiede zwischen den Einschätzungen, zu denen beide Ansätze in Bezug auf ein und dasselbe Phänomen führen können, lassen sich schnell an einem einfachen Beispiel klarmachen. So gilt etwa im einen Fall die Bezugnahme auf das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit deshalb als eine legitime normative Forderung, weil dieses tief in der Struktur unserer gemeinsamen Sittlichkeit verankert ist; im anderen Fall muss ein solcher Produzentenstolz als problematische Internalisierung eines gesellschaftlichen Zustands verstanden werden, in dem nur der als anerkenbar gilt, der sich in seinem Lebenswandel an den Anforderungen des kapitalistischen Arbeitsmarktes ausrichtet.

99 Hegel selbst führt den Begriff der Erfahrung als einen methodischen Begriff ein, über den der Gang von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten Wissen oder dem wissenschaftlichen Standpunkt für den Leser als notwendig erwiesen werden soll. Daraus ergibt sich aber auch das Problem, dass dieser Prozess der Erfahrung nach Hegel auch nicht auf jeder Stufe für das Bewusstsein wird, dem er widerfährt; es versteht die Veränderungen seiner Maßstäbe nicht in jedem Falle als Ergebnis des Scheiterns der zuvor angewendeten Prinzipien. Nur dem philosophischen Beobachter erscheint jeder Übergang zu einer neuen Stufe des Bewusstseins als Umkehrung der alten Bewusstseinsstufe. „In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußt-

zeption will ich im Folgenden kurz skizzieren. Im Rahmen eines so gefassten Erfahrungsprozesses soll die Konstitution des Selbstverhältnisses gerade nicht als Ergebnis der Zuweisung oder Bestätigung einer schon bestehenden Identität gefasst werden. Vielmehr bildet sich, so will ich zeigen, das Selbstverhältnis, indem sich die Akteure vor dem Hintergrund der sozialen Konsequenzen ihrer Handlungen wechselseitig über ihre handlungsleitenden normativen Prinzipien aufklären und diese problematisieren. Dieser Prozess, in dem handlungsleitende normative Prinzipien vor dem Hintergrund der durch sie erzeugten sozialen Konsequenzen und Handlungsprobleme hinterfragt und neu gebildet werden, vollzieht sich sowohl auf der Ebene der direkten Interaktion, als auch auf der der zentralen Institutionen einer Gesellschaft. Gesellschaftliche Bedingungen der Anerkennung bilden hier deshalb nicht die unhintergehbare Grundlage des jeweiligen sozialen Verhältnisses; sie sind gerade der Gegenstand eines solchen Erfahrungsprozesses. Damit können dann auch die skizzierten Vereinseitigungen der bestehenden Kritikverständnisse überwunden werden. Denn ein solcher Erfahrungsprozess, in dem schrittweise bisherige handlungsleitende Voraussetzungen herausgearbeitet und reformuliert werden, beinhaltet stets auch die kreative Weiterentwicklung von Normen im Ausgang von konkreten Handlungsproblemen. Kritik geht hier zwar von den bestehenden normativen Voraussetzungen aus; sie beschränkt sich jedoch nicht nur auf deren Explikation, sondern ermöglicht vielmehr ihre Neugestaltung.

Dafür soll zunächst der Begriff des Selbstverhältnisses neu bestimmt werden. Ausgangspunkt hierfür ist die Hegelsche Bestimmung des doppelten Doppelsinns des Anerkennens; dieses ist zum einen insofern doppelsinnig, als das jeweilige praktische Selbstverhältnis des Akteurs ein Verständnis des eigenen Selbst und das des Anderen einschließt; zum anderen ist es aber auch in der Hinsicht doppelsinnig, als damit die Realisierung des praktischen Selbstverhältnisses der Akteure von einer geteilten Situationsdeutung abhängt. Jeder muss sich und die Anderen so verstehen, wie diese anderen sich und ihn verstehen.¹⁰⁰ Dies jedoch ist keineswegs selbstverständlich. Wird vor diesem Hintergrund das Selbstverhältnis der Individuen in konkreten Handlungssituationen verortet und als Versuch interpretiert, sich in diesen zu orientieren,¹⁰¹ dann ist der Begriff des Selbstverhältnisses nicht ausgehend

seins selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, [...] welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 61.) Dieses Problem glaube ich lösen zu können, indem ich das, was jeweils den Erfahrungsprozess in Gang setzt, gegenüber Hegels allgemeinem Grundmodell weiter spezifiziere und in konkreten Kommunikationssituationen verorte.

100 Vgl. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 110.

101 Der Bezug auf den Pragmatismus mag hier überraschen; schließlich galt diese Strömung in der frühen kritischen Theorie als eine zugespitzte Form der subjektiven Ver-

von einem Akt der selbstbezüglichen Identifikation zu verstehen; vielmehr beziehen sich die Handelnden hier schon auf eine gemeinsame Situation und damit auf die Perspektive aller Beteiligten. Damit aber wandert in dieses Selbstverhältnis eine eigentümliche Instabilität ein. Denn es ist keineswegs selbstverständlich, dass alle Beteiligte die jeweilige Situation in gleicher Weise interpretieren. Interpretieren sie diese Situation jedoch nicht in gleicher Weise, verstehen sie sich und den Anderen nicht so, wie dieser sich und sie versteht, kommt es auch zu einem Gegensatz zwischen den Intentionen des Handelnden und den sozialen Konsequenzen seiner Handlung. Ich werde dies als Gegensatz zwischen Handeln und Tun bezeichnen. Was die Akteure faktisch tun, kann dann nicht allein ausgehend von ihrem Selbstverständnis allein bestimmt werden, sondern lässt sich erst über die Reaktionen Anderer erschließen. Über sie allein ist ein Bewusstsein der sozialen Folgen und damit über den Inhalt der Handlung selbst möglich. Erst über die Reaktionen und die Kritik Anderer können sich die Akteure über die eigenen Handlungsvoraussetzungen aufklären. Dementsprechend schildert Hegel den Gang der Erfahrung im Vernunft- und Geistkapitel der Phänomenologie des Geistes als einen Prozess, in dessen Verlauf die einzelnen Akteure und auch die bestehenden Institutionen durch die Reaktionen und den Widerstand Anderer einen Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihrem Tun erfahren, wodurch sie gezwungen sind, ihre bisherige Situationsdeutung und damit auch ihr in diese eingelassenes Selbstverständnis zu korrigieren.

Im Rahmen des hier zu entwickelnden Ansatzes ist Anerkennen also nicht als Bestätigung einer schon bestehenden, allein selbstbezüglich gefassten Identität,

nunft und somit als Ausdruck einer gesellschaftlichen Verfallserscheinung. (Vgl. Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: ders., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Frankfurt am Main 1997, S. 83.) Was Horkheimer und Adorno in kritischer Absicht formulieren, dass der Begriff nur noch das bezeichne, was „an die Stelle an allen Dingen passt, wo man sie packen kann“ (Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2002, S. 46.) wird hier scheinbar affirmativ gewendet und Teil des eigenen philosophischen Selbstverständnisses. Allerdings lässt sich die Philosophie des Pragmatismus nicht als Fortsetzung der blinden Naturbeherrschung mit anderen Mitteln und als Erfüllungsgehilfin gesellschaftlich vorgegebener Zwecke verstehen. Vielmehr begreift sie, darin mit dem Selbstverständnis der kritischen Theorie durchaus vergleichbar, die philosophische Reflexion als Teil des sozialen Prozesses (Vgl. Dewey, John, Liberalism and Social Action, in: ders., LW. Band 11: 1935-1937, S. 34.) und als Beitrag zur Erschließung neuer Handlungsmöglichkeiten und gesellschaftlicher Assoziationsformen. (Vgl. Joas, Hans, Die unterschätzte Alternative. Amerika und die Grenzen der „Kritischen Theorie“, in: ders., Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1992, S. 96-113.)

sondern als ein sozialer Prozess zu verstehen, in dessen Verlauf bestimmte praktische Selbstverhältnisse und die in ihnen angelegten handlungsleitenden Grundannahmen realisiert, als realisierte durch ihre sozialen Folgen in eine Krise geführt, vor diesem Hintergrund kritisch reflektiert und schließlich überwunden werden. Der Begriff gelingender Anerkennung muss sich dann darauf beziehen, wie dieser Prozess der Erfahrung, in dem bestehende Selbstverständnisse hinterfragt und neu gebildet werden, in sinnvoller Weise organisiert werden kann.

Von der Unterbrechung eines solchen Erfahrungsprozesses lässt sich dann sprechen, wenn bestimmte normative Grundannahmen die Urteile und Handlungsentscheidungen der Individuen leiten, ohne dabei selbst thematisch zu werden. Normative Grundannahmen, die in dieser Weise in die Urteile und Handlungsentscheidungen eingehen, werde ich als operativ-leitende normative Gewissheiten bezeichnen. Eine pragmatistische Theorie des Erfahrungsprozesses bietet nun auch die Möglichkeit, diese operativ-leitende Funktion bestimmter normativer Gewissheiten darauf zurückzuführen, wie die ihnen entsprechenden Handlungsregeln in den gemeinsamen Praxiszusammenhang eingebettet sind. Wenn nämlich, im Anschluss an eine pragmatistische Grundeinsicht, reflexive Verfahren als ein Mittel verstanden werden, um sich in problematischen Handlungssituationen, also in Situationen, in denen die ungestörte Fortsetzung des Handlungsflusses unterbrochen ist, orientieren zu können, dann liegt die Vermutung nahe, dass sich die Reflexion zunächst auf die Elemente einer Situation bezieht, die in ihr prekär oder im Wandel begriffen sind.¹⁰² Das heißt aber umgekehrt auch, dass eben jene Regeln zunächst nicht thematisch werden, die die Grundlage bilden, auf die sich andere Handlungsregeln zurückführen lassen und die insofern die Einheit des jeweiligen Handlungszusammenhangs begründen.¹⁰³ Handeln die Individuen nun in Orientierung an operativ leitenden Gewissheiten, denen deshalb eine solche operativ-leitende Funktion zukommt, weil die ihnen entsprechenden Handlungsregeln als fundierende Prinzipien in den jeweiligen Handlungszusammenhang eingelassen sind, so verkennen sie in einem solchen Handeln dessen soziale Voraussetzungen und Konsequenzen. Die rekursiven Schleifen, in denen ein solches Handeln zur Reproduktion bestehender Institutionen beiträgt,¹⁰⁴ geraten nicht mehr in den Blick. Insofern lässt sich hier, im Anschluss an die Terminologie Althusser, von einem imaginären Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen sprechen. Allerdings ist ein solches Verhältnis in dem vorgeschlagenen Argumentationsrahmen, anders als bei Althusser, keineswegs

102 Vgl. Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, S. 293.

103 Vgl. Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, S. 278.

104 Vgl. Giddens, Anthony, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt am Main 1995, S. 52.

notwendig und unüberwindbar. Vielmehr ist eine kritische Reflexion der operativ-leitenden normativen Gewissheiten insbesondere dann möglich, wenn ein an ihnen orientiertes Handeln gesamtgesellschaftliche Krisenerfahrungen auslöst.

Dafür aber ist zu zeigen, dass der zuvor entwickelte Gegensatz zwischen Handeln und Tun eben nicht nur auf der Ebene der direkten Interaktion auftritt, sondern auch innerhalb der gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Institutionen; er lässt sich auf dieser Ebene fassen als praktischer Widerspruch zwischen den normativen Leitvorstellungen, die der jeweiligen Institution zu Grunde liegen, und den sozialen Konsequenzen, die diese Institution in ihrer Gesamtheit produziert. Ich werde vorschlagen, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als einen Ansatz zu lesen, der implizit mit einem solchen Modell des praktischen Widerspruchs arbeitet, indem er zeigt, dass die Verwirklichung der für die kapitalistischen Verkehrsformen zentralen Normen soziale Konsequenzen erzeugt, die zu diesen Normen selbst in Widerspruch stehen. Die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit sind, so versucht Marx zu zeigen, konstitutiv für die kapitalistischen Verkehrsformen. Sie sind die Voraussetzungen des Warentauschs. Und doch führt eben diese Verwirklichung auf der Ebene der Gesamtgesellschaft, der entfalteten Zirkulation, zur Verkehrung eben dieser Prinzipien.¹⁰⁵ Die Freiheit erscheint als Zwang, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen; der Äquivalententausch produziert und reproduziert soziale Ungleichheiten. Die Akteure erfahren sich somit hier als frei und unfrei, als gleich und ungleich zugleich. Diese praktischen Widersprüche gehen auf der Akteursebene mit Leidenserfahrungen einher, da die normativen Ansprüche, die sie für ihr Handeln und die Gestaltung der gemeinsamen Institutionen in Anspruch nehmen, in der Praxis beständig enttäuscht werden. Die *Kritik* der politischen Ökonomie zielt darauf, diese widersprüchlichen Bestimmungen in einen umfassenden sozialen Kontext einzubetten und die systematischen Verknüpfungen zwischen ihnen nachzuweisen. Sie geht in ihrer Darstellung¹⁰⁶ zwar von den leitenden normativen Grundannahmen aus, zeigt aber, inwiefern sie zur Reproduktion eines sozialen Gesamtzusammenhangs beitragen, indem sie zugleich verkehrt werden.¹⁰⁷ In einem solchen Modell bricht die Kritik zwar mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt; sie bleibt dabei jedoch insofern an die Perspektive der Akteure zurückgebunden, als es die von ihnen erfahrenen praktischen Widersprüche sind, die sie dabei zu deuten versucht. Indem sie die widersprüchlichen Erfahrungen der Akteure aufeinander bezieht und dabei aufzeigt, wie sie aus ihrem Handeln selbst hervorgehen, ermöglicht

105 Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, S. 160.

106 Zur Unterscheidung von Darstellungs- und Entdeckungszusammenhang: Vgl. ebd., S. 21f.

107 Vgl. Jaeggi, Rahel, Was ist Ideologiekritik, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 287.

sie die Einsicht in alternative Gestaltungsweisen der gemeinsamen Praxis, in der bisher bloß erlittene Konsequenzen des Handelns bewusst kontrolliert und die bisherigen praktischen Widersprüche vermieden werden können. Was ursprünglich als fremde Macht und natürliche Voraussetzung des Handelns erschien, kann jetzt als dessen Ergebnis verstanden werden. Die Deutung der praktischen Widersprüche ist damit zugleich die Einsicht in die Möglichkeit ihrer Überwindung.¹⁰⁸

Weil auch innerhalb der grundlegenden Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft ein solcher Gegensatz zwischen Handeln und Tun oder ein praktischer Widerspruch auftreten kann, sind sie so einzurichten, dass sie es ermöglichen, diesen Prozess der Erfahrung, diese Aufklärung über die sozialen Folgen bestimmter Handlungsstrategien in rationaler Weise zu organisieren. Und umgekehrt müssen gesellschaftlich etablierte Kriterien des Anerkennens in dem vorgeschlagenen begrifflichen Rahmen in dem Maße problematisiert werden, indem sie die Weiterentwicklung eines so verstandenen Erfahrungsprozesses blockieren. Für eine erste Bestimmung der dafür notwendigen institutionellen Voraussetzungen ist eine Bezugnahme auf die Demokratietheorie Deweys hilfreich. Dewey spricht einer demokratischen Öffentlichkeit die Aufgabe zu, einen solchen Erfahrungsprozess auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene zu ermöglichen; sie zielt darauf, die sozialen Folgen institutionalisierter Handlungsstrategien thematisieren zu können und die Betroffenen in die Lage zu versetzen, ihre gemeinsamen Handlungszusammenhänge entsprechend neu zu gestalten.¹⁰⁹

Anerkennen bezeichnet in dem zu entwickelnden Ansatz also nicht einen Akt, in dem eine feststehende Identität bestätigt oder aber zugewiesen wird, der Begriff bezeichnet vielmehr den Prozess, in dem bisherige Selbstverhältnisse und institutionalisierte Normen reflektiert und reformuliert werden. Die etablierten Normen oder Bedingungen des Anerkennens bilden damit auch nicht die unhinterfragbare Grundlage der Selbstverhältnisse; sie sind vielmehr das, was in diesem Prozess in Frage steht. Auf einer solchen Grundlage lässt sich dann auch das Dilemma zwischen Ansätzen vermeiden, die entweder zwar an bestehende Normen anknüpfen, diese jedoch ihrerseits nicht mehr kritisieren können, oder aber diese Normen gerade auch als Gegenstand ihrer Kritik verstehen und dann jedoch die eigenen normativen Grundlagen ihrer Kritik nicht mehr auszuweisen und mit sozialen Auseinandersetzungen zu verknüpfen vermögen. Beide erscheinen hier als isolierte Momente einer einheitlichen Gesamtbewegung der Kritik. Diese nimmt ihren Ausgangspunkt von bestehenden normativen Leitvorstellungen, um dann unter Einbezug des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs, in den sie eingebettet sind, zu

108 Vgl. Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 366-67.

109 Vgl. Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996.

zeigen, inwiefern sie sich in ihm gegen sich verkehren. Im Ergebnis müssen dann aber auch die jeweiligen normativen Leitvorstellungen reformuliert werden.

