

## 4 Die Aporie der Gerechtigkeit (Honneth, Derrida, Levinas)

Axel Honneths früher Text „Das Andere der Gerechtigkeit“ (1994) stellt einen der luzidesten Versuche dar, das Alteritätsdenken nach Levinas und Derrida für die politische Philosophie der Gegenwart fruchtbar zu machen und zu zeigen, welche Verschiebungen und Weichenstellungen das Alteritätsmotiv im politischen Denken mit sich bringt. Honneth liest Derrida und Levinas im Rahmen seiner Anerkennungstheorie als Kritiker der Habermas'schen Diskursethik und argumentiert, dass das Alteritätsdenken konzeptuelle Ressourcen bereithält, die den Denkhorizont moderner normativer Theorieansätze sprengen. Insofern ist Honneths Zugang für den vorliegenden Versuch, das Alteritätsdenken als Arbeit am Denkbild des Politischen zu lesen, ein wichtiger Bezugspunkt. Während ich eine *strukturelle* Lesart des Alteritätsdenkens forcieren, handelt es sich bei Honneths Ansatz um den Paradedfall einer *kompassiven* Lektüre (s. Abschn. 1.3). Honneth liest das Alteritätsdenken als eine Politik der Fürsorge: eine Politik, die dem Fokus auf Universalität und Gleichbehandlung ein Moment der Achtsamkeit gegenüberstellt. Wie sich gegen Ende des vorigen Kapitels abgezeichnet hat, führt eine strukturelle Lektüre dagegen zum Aufweis einer produktiven und konstitutiven Aporie der Gerechtigkeit, im Sinne einer unauflöselichen Spannung von Ethischem und Politischem, Singulärem und Universalen.

Im Folgenden skizziere ich zunächst die diskursive Ausgangssituation, vor deren Hintergrund sich Honneth im Rahmen seiner Anerkennungstheorie auf das Alteritätsdenken bezieht (4.1). Daran anschließend zeichne ich Honneths kompassive Lektüre von Derrida und Levinas nach. Für Honneth verweist das Alteritätsdenken auf eine Politik der Fürsorge, deren Bedeutsamkeit in den vorherrschenden normativen Theorieansätzen ignoriert wird (4.2). In kritischer Auseinandersetzung mit Honneth stelle ich dem kompassiven einen strukturellen Ansatz gegenüber, indem ich zunächst die Aporie der Gerechtigkeit rekonstruiere (4.3) und auf ihre ethisch-politischen Implikationen hin befrage (4.4).<sup>1</sup>

---

1 Eine frühere Fassung dieses Kapitels ist als Aufsatz in der von Michael Staudigl besorgten Edition *Phänomenologien des Politischen* erschienen, s. Seitz 2025.

#### 4.1 Der Anspruch des Nichtidentischen und die Grenzen der Diskursethik

Alteritätstheoretische und anerkennungstheoretische Ansätze verbindet ungeachtet aller Differenzen die Einsicht in die relationale Verfasstheit von Subjektivität. Was es heißt, ein Subjekt zu sein, lässt sich nicht unabhängig von den Beziehungen zu Anderen bestimmen. Vielmehr ist das Bezogen-sein auf Andere die Grundsituation aller Subjektkonstitution.<sup>2</sup> In „Das Andere der Gerechtigkeit“, einem kurz nach der Veröffentlichung von *Kampf um Anerkennung* (1992)<sup>3</sup> publizierten Aufsatz, interveniert Honneth aus seiner anerkennungstheoretischen Perspektive in die diskursive Gemengelage der praktischen Philosophie zu Beginn der 1990er Jahre. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass die vorherrschenden universalistischen Theorieansätze – Rawls' Gerechtigkeitstheorie und Habermas' Diskursethik<sup>4</sup> – von zumindest drei Seiten her in Frage gestellt werden: (1) Die poststrukturalistische Metaphysikkritik dechiffriert das Festhalten an klassischen Konzeptionen von Universalität als metaphysischen Restbestand; (2) der Kommunitarismus tritt als Advokat kultureller Identität und Besonderheit für einen Vorrang des (partikularen) Guten vor dem (universalen) Gerechten ein;<sup>5</sup> und (3) die feministische Care-Ethik erhebt gegenüber einem einseitigen, als androzentrisch entlarvten Fokus auf Prozeduren der Universalisierung die Forderung, asymmetrische und nichtreziproke Beziehungen der Fürsorge verstärkt zu berücksichtigen.<sup>6</sup>

Honneths strategisches Ziel in „Das Andere der Gerechtigkeit“ besteht angesichts dieser Gemengelage darin zu zeigen, dass sich die an Gleichbehandlung orientierte Diskursethik und die an Fürsorge orientierte Care-Ethik im Rahmen seiner eigenen Anerkennungstheorie integrieren lassen: Die Diskursethik ist nach Honneth in der Lage, den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit im Sinne allgemeiner Gleichbehandlung zu explizieren. Sie

---

2 Vgl. zum Verhältnis von Alteritätsdenken und Anerkennungstheorie auch die Beiträge in Hetzel/Quadflieg/Salaverría 2011.

3 Honneths Anerkennungstheorie hat seitdem viele Erweiterungen und Präzisierungen erfahren. Hier sind insbesondere Honneths Ausführungen in *Unsichtbarkeit* (2003) und *Das Ich im Wir* (2010) zu nennen, sowie – auch wenn der Begriff der Anerkennung hier etwas weniger prominent platziert ist – *Das Recht der Freiheit* (2013). Zudem hat Honneth eine weit ausgreifende ideengeschichtliche Situierung des Anerkennungsparadigmas vorgelegt: *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte* (2018).

4 Vgl. auch Honneths Ausführungen in *Das Recht der Freiheit*, 21ff.

5 Honneth selbst hat sich damit u.a. im Rahmen seiner Edition *Kommunitarismus* (1993) intensiv auseinandergesetzt.

6 Vgl. zu den Grundlagen und diversen Ausformungen care-ethischer Entwürfe, auch im Kontext von anerkennungs- und alteritätstheoretischen Überlegungen, Schnabl 2004.

kommt aber mit dem „Anderen der Gerechtigkeit“, das Honneth als ein asymmetrisches Verpflichtetsein gegenüber hilfsbedürftigen Mitmenschen begreift und als „menschliche Fürsorge“ bestimmt, nicht zurecht (Honneth 1994, 135). Fürsorge markiert ein irreduzibles normatives Moment, das weder auf eine Gerechtigkeitsperspektive reduziert noch ausgeblendet werden kann. Mit dieser Einsicht soll die Diskursethik auf eine allgemeine Theorie der Anerkennung hin überschritten werden. Dazu beruft sich Honneth allerdings nicht auf Ansätze der Care-Ethik selbst, sondern auf die alteritätstheoretischen Überlegungen von Levinas und Derrida. Deren Denken ermöglicht nach Honneth, „der Fürsorge im Phänomenbereich des Moralischen wieder den Platz zurückzuerstatten, der ihr in der auf Kant zurückgehenden Tradition der Moralphilosophie allzu häufig“ – und zwar bis hin zu Habermas und Rawls – „versagt geblieben ist“ (Honneth 1994, 170). Geht es nach Honneth, dann sollen Derrida und Levinas gewissermaßen den care-ethischen Herausforder:innen von Habermas argumentativ den Rücken stärken und gleichzeitig den Übergang von der Diskursethik zur Anerkennungstheorie plausibilisieren.

Honneths Deutung zufolge besteht der Beitrag der alteritätstheoretischen Ansätze von Derrida und Levinas zur normativen Theoriebildung darin, dem kantischen Fokus auf universaler Gerechtigkeit den besonderen Verpflichtungscharakter der Fürsorge als unabhängiges und unhintergebares normatives Moment entgegengestellt zu haben. Diese Lesart des Alteritätsdenkens trägt für Honneth dazu bei, Normativität im Rahmen seiner eigenen Theorie in drei voneinander abgegrenzte normative Sphären ausdifferenzieren: (1) die Sphäre der Fürsorge (mit der Leitidee asymmetrischer Verantwortung), (2) die Sphäre des Rechts (mit der Leitidee allgemeiner Gleichbehandlung) und (3) die Sphäre der Solidarität (mit der Leitidee sozialer Wertschätzung).<sup>7</sup> Ein derartiges Sphärenmodell hat den augenscheinlichen Vorteil, dass es eine Form interner bzw. immanenter Kritik ermöglicht, die die konkreten, realen Verhältnisse in jeder Sphäre an deren jeweiligem normativen Leitprinzip misst.<sup>8</sup>

---

7 Hier zeigt sich eine gewisse Verschiebung in der Darstellung im Vergleich zu *Kampf um Anerkennung*: Dort steht ein vertikales Stufenmodell im Zentrum (mit Primärbeziehungen wie Liebe/Freundschaft als grundlegendster Stufe, auf die dann das Recht und im weiteren die Solidarität aufbauen), während in „Das Andere der Gerechtigkeit“ ein stärker horizontales Modell präsentiert wird. In *Das Recht der Freiheit* wird zudem die Sphäre des Marktes in die Diskussion mit aufgenommen.

8 Um eines der Ergebnisse der Lektüre vorwegzunehmen: Die Alteritätstheoretiker denken den Raum des Normativen nicht als eingeteilt in Sphären, sondern als durchzogen

Den Ausgangspunkt von Honneths Überlegungen in „Das Andere der Gerechtigkeit“ bildet die Anfang der 1990er Jahre weit verbreitete – und unlängst wieder en vogue gekommene – Pauschalkritik am sogenannten „Postmodernismus“. Dieser laufe, so ein häufig erhobener Vorwurf, sowohl auf einen unhaltbaren Relativismus bzw. Konstruktivismus als auch auf einen problematischen normativen Indifferentismus im Sinne des berüchtigten *anything goes* hinaus.<sup>9</sup> Honneth weist diese Vorwürfe entschieden zurück, indem er auf jene ‚ethische Wende‘ aufmerksam macht, im Zuge derer sich die Hauptvertreter:innen poststrukturalistischer Metaphysikkritik – wie Derrida und Lyotard – seit den 1980er Jahren verstärkt normativen Fragen zuwenden. Diese Wende ist nach Honneth insofern notwendig, als jede Metaphysikkritik die „Gefahr einer ethischen Indifferenz“ nur durch den expliziten „Ausweis[] [ihrer] normativ-politischen Orientierungen“ (Honneth 1994, 134) vermeiden kann. Anders gesagt, Metaphysikkritik darf nicht zu einer bloßen Destruktion um der Destruktion willen geraten. Das heißt allerdings nicht, dass das Projekt der Metaphysikkritik per se normativ unbestimmt wäre. Diesen Punkt unterstreicht Honneth mit Verweis auf Adorno, aber dasselbe ließe sich über Derrida sagen. Wer wie Adorno oder Derrida „den Versuch unternimmt, an den Denksystemen der philosophischen Tradition das Abgespaltene und Ausgeschlossene freizulegen, wird spätestens dann mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu ethischen Schlussfolgerungen getrieben, wenn es sich bei diesem Abweichenden nicht um kognitive Alternativen, sondern um menschliche Subjekte handelt“ (Honneth 1994, 134). Die Kritik des metaphysischen Strebens nach ungebrochenen Formen von Einheit, Identität, Idealität und Universalität macht

---

von Aporien. In allen ethisch-politischen Konflikten sind Momente der Verantwortung und der Gerechtigkeit am Werk, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen und zugleich in einer unauflöselichen Spannung zueinander stehen. Die alteritätstheoretischen Überlegungen von Levinas und Derrida laufen auf eine konstitutive Aporie der Gerechtigkeit zu. Die Aporie der Gerechtigkeit erlaubt, Honneths anerkennungstheoretisches Sphärenmodell in Frage zu stellen und andere Perspektiven auf Normativität zu eröffnen. Die folgenden Ausführungen arbeiten heraus, welche Folgerungen sich für das Verständnis des Politischen ergeben, wenn man das von Derrida und Levinas ausgezeichnete aporetische Moment nicht vorschnell auflöst, sondern entfaltet. Honneths Thesen wurden unmittelbar nach der Publikation seines Aufsatzes breit debattiert. So widmete sich ein eigener Schwerpunkt in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* der Diskussion seiner Ausführungen. Vgl. Critchley 1994, Nagl-Docekal 1994, White 1994, van Reijen 1994. In der Folge ist es darum jedoch merklich still geworden. Eine breit angelegte Studie zum Verhältnis von Diskursethik und Alteritätsdenken hat Eva Buddeberg (2011) vorgelegt.

9 Vgl. für eine Kritik dieser Vorwürfe auch Posselt/Seitz 2020.

die Frage nach der Bedeutsamkeit des Nichtidentischen unausweichlich. Darin liegt nach Honneth der gemeinsame Zug der alteritätstheoretischen Ansätze und der „ungeschriebene[n] Moraltheorie Adornos“: Stets geht es um die „Vorstellung, dass sich erst im angemessenen Umgang mit dem Nicht-Identischen der Anspruch menschlicher Gerechtigkeit erfüllt“ (Honneth 1994, 134).

Damit erteilt Honneth nicht nur der naiven Auffassung eine Absage, poststrukturalistische und postphänomenologische Ansätze würden sich nicht um Fragen der Normativität kümmern. Er weist diese im Gegenteil als deren eigentliches Gravitationszentrum aus. Zugleich markiert er den neuralgischen Punkt, von dem alle weiteren Anstrengungen abhängen, die normativen Einsatzpunkte dieser Theorien zu klären: die Frage, wie das Nichtidentische, dem Gerechtigkeit widerfahren soll, näher zu bestimmen ist. Nach Honneth lassen sich dabei zumindest drei Antwortmöglichkeiten unterscheiden. Das Nicht-Identische kann (1) in der „Singulartät eines sozialen Sprachspiels“ wie bei Lyotard, (2) in der „unaufhebbaren Differenz aller menschlichen Wesen“ wie bei Stephen K. White oder (3) in der „konstitutiven Hilfsbedürftigkeit des einzelnen Menschen“ (Honneth 1994, 134) verortet werden, auf die sich – laut Honneth – Levinas und Derrida beziehen. Die daraus jeweils resultierende ethisch-politische Forderung lässt sich nach Honneth entsprechend (1) als „erweiterte Form der sozialen Gleichbehandlung“, (2) als „Steigerung der ethischen Sensibilität“ oder (3) als „asymmetrische Verpflichtung zwischen Personen“ auffassen (Honneth 1994, 135).

Alle drei Vorschläge müssen sich daran messen lassen, ob sie über das hinausgehen, was sich im Rahmen von Habermas' Diskursethik explizieren und berücksichtigen lässt. Die Diskursethik kann nach Honneth als der avancierteste Versuch gelten, das kantische Prinzip universaler Gleichbehandlung unter den Anforderungen der Gegenwart zu reformulieren. Den normativen Rahmen der Diskursethik sprengen in Honneths Augen nur die Reflexionen von Levinas und Derrida. Sowohl Lyotards Anspruch einer Ausweitung der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse als auch Whites Anspruch einer Steigerung ethischer Sensibilität sind nach Honneth „mit der Diskursethik nicht nur vereinbar, sondern in ihrem Rahmen sogar besser zu artikulieren [...], weil ihr normativer Kern nichts anderes als eine radikalisierte Idee der Gleichbehandlung darstellt“ (Honneth 1994, 135).

Sehen wir uns, um diese argumentative Strategie nachzuvollziehen, zunächst Honneths Überlegungen zu Lyotard und White an. Bekanntlich wählt Lyotard – ähnlich wie Habermas – einen sprachtheoretischen Ansatz

(vgl. Habermas 2009), allerdings nicht im Anschluss an die analytische Sprachphilosophie, sondern die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein. Entgegen Habermas' Leitidee, dass sich divergierende Geltungsansprüche idealiter durch die Etablierung eines gewaltlosen inklusiven Diskurses rational aushandeln lassen können, geht Lyotard im Fall des Widerstreits von einer strikten Inkommensurabilität unterschiedlicher Diskursarten aus.<sup>10</sup> Jeder Versuch, den Widerstreit unter Berufung auf eine einzige, universale Urteilsregel zu schlichten, fügt notwendig einer der Streitparteien ein Unrecht zu. Die Entscheidung für eine der beiden Diskursarten negiert nicht nur den Geltungsanspruch der anderen Diskursart, sie löscht ihn gleichsam aus, insofern dieser, wie Honneth paraphrasierend festhält, in der hegemonialen Logik „weder wahrgenommen noch artikuliert zu werden vermag“ (Honneth 1994, 138). Konkret kann man dabei an die gesellschaftlich vorherrschenden juristischen und ökonomischen Sprachspiele denken. Indem diese Heterogenes mit ihren spezifischen Rationalitätsansprüchen und Urteilsweisen überformen und verdrängen, „bleiben bestimmte Sprachspiele anderer Geltungsart auf Dauer von der gesellschaftlichen Artikulation ausgeschlossen“ (Honneth 1994, 139). Aus diesem Befund ergibt sich die normative Forderung, den ausgeschlossenen und verdrängten Artikulationsformen zum Ausdruck zu verhelfen.

Dazu stehen Lyotard nach Honneth zwei Optionen zur Verfügung: Entweder erkennt Lyotard resignativ die Hegemonie bestimmter Sprachspiele an und begnügt sich damit, Sprachen und Gesten zu (er)finden, in denen sich der Widerstreit „bezeugen“ (Lyotard 1983, 12) lässt, oder er fasst „eine Kritik der Vorherrschaft bestimmter Sprachspiele ins Auge und wendet sich der Begründung einer philosophischen Ethik zu, deren normatives Ziel die Öffnung der gesellschaftlichen Kommunikation für bislang ausgeschlossene Sprachspiele ist“ (Honneth 1994, 139). Nach Honneth führen diese beiden Optionen für Lyotard in eine Sackgasse. Denn mit der ersten, resignativ-bezeugenden Position würde Lyotard jeden wirksamen ethisch-politischen Anspruch aufgeben. Mit der zweiten Position, die auf die Erarbeitung einer kritischen Kommunikationsethik zielt, würde er dagegen nichts anderes sagen, als sich bereits in normativ gehaltvoller Weise in der Diskursethik ausbuchstabiert findet – also gerade der Theorie, im Kontrast zu der das Konzept des Widerstreits eingeführt wurde.

---

10 Im „Unterschied zu einem Rechtstreit“ wäre ein Widerstreit, so Lyotard (1983, 9), „ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt“.

Lyotard liefert daher nach Honneth keine zureichenden Gründe dafür, über das normative Theoriesetting der Diskursethik hinauszugehen. Sobald bzw. sofern Lyotards Theorie des Widerstreits normativ konkret zu werden versucht, muss sie sich, so Honneths Argument, *volens volens* auf die universalistischen Grundlagen der Diskursethik berufen: „[D]enn nur, wenn wir“ im Sinne der Diskursethik „unterstellen dürfen, dass alle Beteiligten eines praktischen Konflikts ihre Interessen und Sichtweisen auch tatsächlich haben artikulieren können, wird sich überhaupt feststellen lassen, ob es sich um einen ‚Widerstreit‘ zwischen unterschiedlichen Diskursarten handelt“ (Honneth 1994, 142).<sup>11</sup> Lyotards Denken des Widerstreits erschöpft sich Honneth zufolge darin, auf radikalisierte Weise sprachliche und soziale Gleichbehandlung einzufordern und lässt sich daher problemlos in den theoretischen Rahmen der Diskursethik integrieren.

Analog argumentiert Honneth im Hinblick auf den Ansatz von Stephen K. White. White geht im Anschluss an Nietzsche, Heidegger und Adorno von der Diagnose aus, dass die Moderne den Sinn für das Pathische ethischer Sensibilität verloren hat. So folgt, wie White geltend macht, die moderne praktische Philosophie trotz aller Differenzen stets einer „Ontologie der Aktivität“. Im Rahmen einer Ontologie der Aktivität werden alle moralischen Fragen auf Fragen richtigen *Handelns* reduziert. Dadurch gerate die ethische Relevanz passivischer Tugenden der Aufmerksamkeit und Achtsamkeit aus dem Blick.<sup>12</sup> Diese Tugenden – wie „Zaudern, Bescheidenheit, [...] Seinlassen und Aufmerksamkeit für Partikularität“ (White 1994, 1051) – sehen darauf ab, dem Anderen Raum zu geben. Es handelt sich dabei, so Honneth, um „Verhaltensweisen, die heute im Begriff der ‚Fürsorge‘ zusammengefasst werden“ (Honneth 1994, 146). Fürsorge kommt damit als eine achtsame Haltung gegenüber dem Anderen zum Ausdruck: eine Haltung, die dem Anderen nicht vorschnell die eigenen Kategorien, Erwartungen

---

11 Gegen diese Deutung ließe sich einwenden, dass eines der wesentlichen Merkmale des Widerstreits nach Lyotard gerade darin besteht, dass er sich nicht aus einer neutralen Außenperspektive konstatieren lässt. Vielmehr impliziert bereits die Frage, ob ein Widerstreit vorliegt, immer schon eine gewisse Parteinahme, ist mithin also keine rein epistemische Frage. Dies deutet sich bereits zu Beginn des *Widerstreits* an, wo Lyotard über den Widerstreit konsequent im Konjunktiv spricht (vgl. Lyotard 183, 9ff.).

12 White unterscheidet damit die passivischen Tugenden der Achtsamkeit (*light care*) von Verpflichtungen der Fürsorge gegenüber Bedürftigen, Kindern und Kranken (*heavy care*). In seiner Replik bringt er diese Differenzierung kritisch gegen Honneths Lektüre seiner Ausführungen ins Spiel (vgl. White 1994).

und Deutungen überstülpt, sondern ihm Raum gibt, sich von sich selbst her zu entfalten.<sup>13</sup>

Eine solche Haltung ist, wie Honneth aufzeigt, auch im Rahmen der Diskursethik von Bedeutung. In habermasianisches Vokabular übersetzt geht es darum, dass alle Teilnehmer:innen praktischer Diskurse die „Fähigkeit zur Vergegenwärtigung individueller Besonderheiten“ (Honneth 1994, 153) mitbringen und kultivieren müssen, um eine gelingende, konsensorientierte Diskussion zu führen. Dabei sind Whites Überlegungen für die Diskursethik insofern relevant, als sie erlauben, ein Selbstmissverständnis von Habermas zu korrigieren. Denn Habermas geht zwar davon aus, dass solche Einstellungen und Haltungen faktisch wichtige Eigenschaften von Diskursteilnehmer:innen darstellen, allerdings betrachtet er sie, wie Honneth kritisiert, bloß funktional: als notwendige Eigenschaften, die die Subjekte haben müssen, wenn praktische Diskurse gelingen können sollen. Mit White kann dagegen gezeigt werden, dass es sich bei der fürsorglichen Achtsamkeit nicht nur um eine funktionale Bedingung, sondern vielmehr um eine normativ bedeutsame „kommunikative[] Tugend“ handelt. Derlei kommunikative Tugenden bilden die „personale[n] Voraussetzungen von moralischen Diskursen“ (Honneth 1994, 153). Mit anderen Worten: Was Habermas bloß als eine funktionale, normativ neutrale Bedingung des Gelingens praktischer Diskurse behandelt, erlaubt White in seinem ethischen Eigensinn zu würdigen. Der diskursethische Rahmen als solcher wird dadurch freilich nicht in Frage gestellt.<sup>14</sup>

#### 4.2 Verantwortung als Fürsorge

Erst die Überlegungen von Derrida und Levinas erlauben nach Honneth, die strukturellen Verengungen der Diskursethik aufzuzeigen und über sie hinauszugehen. Mit diesen Ansätzen hat das Alteritätsdenken, wie Honneth am Ende seines Texts anerkennend festhält, „doch noch einen kleinen, jedoch wichtigen Schritt über den normativen Horizont hinaus unternommen, der mit der Idee der Gleichbehandlung für die Moderne bislang

---

13 White (1994) greift dabei erläuternd auf das Heidegger'sche Motiv der „Gelassenheit“ zurück.

14 In seiner Replik auf Honneth stimmt White dieser Lesart übrigens in weiten Teilen zu und mahnt vor allem ein, dass die von ihm ins Treffen geführten Tugenden der Achtsamkeit (*light care*) nicht bloß als Ergänzungen der Diskursethik, sondern auch als eigenständige Bestandteile einer Ontologie verstanden werden sollen, die sich gegen die moderne Ontologie der Aktivität richtet (vgl. White 1994, 1055f.).

bestimmend war“ (Honneth 1994, 170). Dieser Schritt führt über den einseitigen Fokus auf universaler Gerechtigkeit hin zur Einbeziehung eines Moments der Fürsorge, das sich nicht in passivischer Achtsamkeit erschöpft wie bei White, sondern als konkretes Verantwortlichsein gegenüber hilfsbedürftigen Mitmenschen zu fassen ist.

Der entscheidende Grundgedanke von Levinas und Derrida lautet dabei nach Honneth, dass in allen normativ relevanten Situationen „zwei verschiedene Prinzipien der menschlichen Verantwortung aufeinanderstoßen, die beide in gleichem Maße legitime Gesichtspunkte des Moralischen verkörpern“ (Honneth 1994, 158): singuläre Verantwortung für den Anderen einerseits und allgemeine Gleichbehandlung aller andererseits. Stets sind wir sowohl dazu aufgerufen, dem Anderen verantwortlich zu begegnen als auch Gerechtigkeit für alle ins Werk zu setzen. Um dieses Grundmotiv zu erläutern, bezieht sich Honneth auf Levinas' Ausführungen zum Antlitz des Anderen sowie auf Derridas *Politik der Freundschaft*. Derrida macht im Zuge einer Phänomenologie der Freundschaftsbeziehung auf die Verzahnung der beiden Momente aufmerksam. Die Freund:in zeichnet sich dadurch aus, dass sie zugleich als unvertretbar Einzelne und als Gleiche unter Gleichen begegnet, mithin sowohl singulär-fürsorgliche Zuwendung als auch Gleichbehandlung einfordert. Zusätzlich erläutert Honneth den Gedanken eines steten Aufeinandertreffens von Verantwortung und Gerechtigkeit mit Blick auf Derridas Richter-Beispiel aus *Gesetzeskraft* (1991). So fordert die Gerechtigkeit einerseits, dass die Entscheidung der Richter:in nicht willkürlich, sondern unter Rückgriff auf einen legitimierte und anerkannten Korpus allgemeiner Regeln, Normen und Verfahrensweisen getroffen wird. Andererseits liegt es im Begriff gerechten Urteilens, dass das Urteil nicht bloß das Resultat einer mechanischen, arithmetischen Kalkulation darstellen kann, sondern frei und verantwortlich gefällt werden muss (s. Abschn. 3.3). Ein gerechtes Urteil darf die herangezogenen Normen nicht nur anwenden, sondern muss sie im Namen der Gerechtigkeit mit Hinblick auf die Singularität des einzelnen Falles affirmieren und übernehmen.

Nach Honneth versucht Derrida mit dieser Überlegung zu zeigen, dass die Praxis der Rechtsanwendung sich nicht bloß am Gleichheitsgrundsatz orientieren kann, sondern zugleich die „Idee einer Gerechtigkeit gegenüber der ‚Unendlichkeit‘ des konkreten Anderen“ (Honneth 1994, 159) zu berücksichtigen hat. Honneth bringt diesen Aspekt so auf den Punkt: „Die normative Idee, von der die praxisorientierte Auslegung des Gleichheitsgebots sich leiten lassen soll, stammt nicht selber aus den moralischen Grundlagen der Rechtsordnung“ – denn diese Grundlagen sind durch und

durch universalistisch gefasst –, „sondern tritt von außen in Form eines zweiten Moralprinzips an sie heran“ (Honneth 1994, 163). Insofern wir als ethisch-politische Subjekte aufgefordert sind, zwei unterschiedlichen und aufeinander irreduziblen Forderungen gerecht zu werden – der Gerechtigkeit für alle und der Verantwortung im Angesicht des Singulären –, handelt es sich um eine „Spannung, die alle moralisch relevanten Konflikte durchzieht“ (Honneth 1994, 163).

Überraschend ist nun die Art und Weise, wie Honneth diese Überlegung in seinen eigenen Argumentationsgang einpasst, um zu zeigen, dass sie die Überschreitung des diskursethischen Rahmens hin auf ein Anerkennungstheoretisches Paradigma nahelegt. Das gelingt Honneth dadurch, dass er das Alteritätstheoretische Motiv der Verantwortung im Angesicht der Singularität des Anderen dezidiert als „Fürsorge“ oder auch als „Wohltätigkeit“ gegenüber dem konkreten hilfs- und schutzbedürftigen Mitmenschen deutet (Honneth 1994, 166). Honneth konkretisiert den Anderen als „hilfsbedürftige[s] Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135).<sup>15</sup> Verantwortung kommt damit eben als Fürsorge in den Blick. Sie bedeutet die Notwendigkeit, Personen, die aus diversen Gründen nicht als gleichberechtigte Diskurspartner:innen an deliberativen Aushandlungsprozessen teilnehmen können – sprich denen, die nicht als Akteure und Adressat:innen der Gerechtigkeit auftreten können: Kinder, Kranke usw. –, fürsorglich zu begegnen.

Was bei Derrida als spannungsreiche aporetische Verstrickung von Singularität/Pluralität und Universalität gefasst ist, gerät bei Honneth zu einem Nebeneinander von Fürsorge/Wohltätigkeit einerseits und Gleichbehandlung andererseits. Derrida habe, so Honneth, mit seinem Bezug aufs Rechtsverhältnis schlicht den falschen Ort gewählt, um die Relation von Verantwortung und Gerechtigkeit zu erläutern. Das moderne Recht verfüge in ausreichendem Maß über immanente Prozeduren, die dem Anspruch der Billigkeit – als interne Korrektur des Einheits- und Allgemeinheitsstrebens des Rechts – nachkommen, ohne die Leitidee der Gleichbehandlung als solche in Frage stellen oder neu fassen zu müssen (vgl. Honneth 1994, 158f.). In Honneths Augen besteht das Verdienst des Alteritätsdenkens darin, unseren normativen Blick auszuweiten, sodass wir die asymmetrische und nichtreziproke Orientierung auf die singulären Ansprüche Einzelner nicht länger durch eine einseitige Fokussierung auf symmetrische und

---

15 Vgl. zur Unterscheidung zwischen ‚kompassiv-konkretistischen‘ und ‚strukturellen‘ Lektüren des Alteritätsdenkens die Ausführungen oben in Abschn.1.3. Ich lese Honneth hier als paradigmatischen Vertreter einer kompassiv-konkretistischen Lesart.

reziproke Gerechtigkeitspflichten vernachlässigen können. Der angemessene Ort dieser Orientierung liegt für Honneth aber, wie er gegen Derrida geltend macht, weder im Recht noch in der Politik oder generell in praktischen Diskursen, sondern in den Haltungen und Praktiken der Fürsorge. Damit entwirft Honneth ein arbeitsteiliges Verhältnis separater moralischer Verpflichtungen, die nicht vermengt werden dürfen. Im Resultat ergibt sich daraus ein Modell getrennter normativer Sphären: Honneth veranschlagt die fürsorgliche Sphäre der Wohltätigkeit, die rechtliche Sphäre der Gleichbehandlung und die solidarische Sphäre gemeinschaftlicher Wertschätzung. Dabei geht Honneth davon aus, dass Gerechtigkeit und Fürsorge einander wechselseitig ausschließen:

Zwischen den beiden Moralprinzipien [der Gerechtigkeit und der Fürsorge besteht] eine Beziehung der wechselseitigen Ausschließlichkeit: eine Verpflichtung zur Fürsorge und Wohltätigkeit kann überhaupt nur dort bestehen, wo sich eine Person in einem Zustand so extremer Bedürftigkeit oder Not befindet, daß der moralische Grundsatz der Gleichbehandlung auf sie nicht mehr in einem ausgewogenen Maße anzuwenden ist; so verdienen menschliche Wesen, die zur Teilnahme an praktischen Diskursen physisch oder psychisch nicht in der Lage sind, zumindest die aufopfernde Fürsorge derjenigen, die ihnen durch emotionale Bindung nahestehen. Aber umgekehrt wird in dem Augenblick, in dem die andere Person als ein gleichberechtigtes Wesen unter allen anderen [...] anerkannt wird [...], die einseitige Beziehung der Fürsorge ein Ende nehmen müssen; gegenüber Subjekten, die ihre Überzeugungen und Sichtweisen öffentlich zu artikulieren vermögen, verbietet sich eine Einstellung der Wohltätigkeit. (Honneth 1994, 170)

Während Honneth zunächst herausarbeitet, dass Verantwortung und Gerechtigkeit aus alteritätstheoretischer Sicht als intrinsisch verwoben zu denken sind, begreift er Gerechtigkeit und Fürsorge nun als zwei einander wechselseitig ausschließende „Moralprinzipien“. Dabei erscheint es sogar im Licht von Honneths eigener Rekonstruktion bestenfalls zweifelhaft, dass sich mit Levinas oder Derrida für eine rigide Dichotomie von Fürsorge und Gerechtigkeit argumentieren lässt. Aber auch wenn man Fragen der Textinterpretation beiseitelässt, bleibt unklar, ob eine solche Dichotomie die Realität des Normativen auch nur annähernd adäquat darstellt. Bereits mit Blick auf alltägliche Praktiken der Hilfeleistung scheint es wenig plausibel, dass nur denen fürsorgliche Aufmerksamkeit zuteilwerden darf, denen es gänzlich und in jeder Hinsicht unmöglich ist, an praktischen Dis-

kursen teilzunehmen. Nicht weniger problematisch ist die Einschränkung von Fürsorgepflichten auf diejenigen, die Bedürftigen „durch emotionale Bindung nahestehen“ (Honneth 1994, 170; vgl. Nagl-Docekal 1994). Dass Fürsorgebeziehungen auf enge affektive Bindungen beschränkt sind oder sein sollten, lässt sich zudem unter Rückgriff auf Grundüberlegungen der Care-Ethik in Frage stellen; nicht nur, insofern traditionell Frauen diese emotionale Verpflichtung in problematischem Maß aufgebürdet wird, was zur Reproduktion struktureller vergeschlechtlichter Formen von sozialer Ungleichheit beiträgt, sondern insofern vielfältige Formen von Care-Arbeit in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung systematisch verdrängt und unsichtbar gemacht werden.

Diese Probleme werden weiter unten wieder aufgegriffen. Hier sei zunächst nochmals der systematische Punkt hervorgehoben, der mit dieser Konstellation von Fürsorge und Gerechtigkeit bei Honneth verbunden ist: Mit seiner Rekonstruktion bzw. Umarbeitung der Überlegungen von Derrida und Levinas erreicht Honneth sein implizites Ziel, die Anerkennungstheorie gegenüber der Diskursethik zu profilieren. Deren Ansätze fordern in seiner Lesart die Ausweitung des Rahmens normativer Theorie über die Anerkennungssphäre des Rechts hinaus (in der die Idee der allgemeinen Gleichbehandlung Ausdruck findet) auf jene Sphäre der Fürsorge, die nicht mit der Gleichbehandlung als Leitprinzip der Diskursethik kompatibel ist.

### 4.3 Die Aporie rekonstruieren

Honneths Einschätzung, dass Derrida und Levinas über das normative Rahmenwerk der Diskursethik hinausgehen, ist zutreffend. Allerdings erschließt sich der volle Sinn dieser Überschreitung erst dann, wenn die Aporie der Gerechtigkeit – die Verstrickung von singulärer Verantwortung und universaler Gerechtigkeit, von ethischen und politischen Ansprüchen –, die Honneth in seiner Lektüre durchaus sieht, nicht aufgelöst, sondern entfaltet wird. Bei Levinas wird die Aporie im Prozess der Subjektivierung selbst verortet. Die Aporie der Gerechtigkeit ist das, was uns allererst zu Subjekten macht. Levinas geht zunächst in durchaus kantischer Tradition davon aus, dass Subjektivität sich nur verstehen lässt, wenn sie zuvorderst als ethische Subjektivität gefasst wird (s. Kap. 3), d.h. als eine Subjektivität, die sich immer schon als unter einem Appell stehend erfährt. Der Appell geht dabei allerdings, so Levinas in Abgrenzung zu Kant, nicht auf ein

anonymes, universales Gesetz zurück, sondern vielmehr sind es die singulären Ansprüche Anderer, die zum verantwortlichen Antworten auffordern. Subjekt und Sozialität beginnen nicht bei sich selbst, sondern sind von Beginn weg responsiv zu denken. Diese Responsivität ist eine Responsabilität; Subjektivität wird schlechterdings *als* Ver-Antwortung bestimmt. Insofern Andere stets im Plural begegnen,<sup>16</sup> sind Responsabilitäten immer schon im Namen der Gerechtigkeit abzuwägen. Die Gerechtigkeit kommt als das Antworten-Müssen unter Bedingungen pluraler Alterität ins Spiel – bzw., wie man mit einer Wendung von Jean-Luc Nancy sagen könnte: ‚singulär-pluraler‘ Alterität.<sup>17</sup> Die Pluralität *der* Anderen tut der Singularität (*je*)des Anderen keinen Abbruch. Als ethisch-politische Subjekte stehen wir immer schon in der Forderung, dem Anderen in seiner Singularität verantwortlich zu begegnen und zugleich den Mitansprüchen aller Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Eine wichtige Implikation dieses Gedankengangs ist, dass die Anderen, deren Ansprüche vor und jenseits des Gesetzes zur Verantwortung aufrufen, nicht vorschnell mit dem Phänomen konkreter Mitmenschlichkeit gleichzusetzen sind. Das Alter ego oder den Mitmenschen müsste ich schon *als* Mitmenschen erkannt und identifiziert haben. Der Einbruch der Alterität geht in der Konstitutionsgeschichte der Subjektivität, die Levinas erzählt, jeder Identifikation, jedem Wissen und jeder Objektivität – und damit auch jedem Verstehen oder Anerkennen des Anderen *als* x (als Hilfsbedürftigem, als gleichberechtigter Diskurspartner:in, als Mensch, als Vernunftwesen usw.) voraus. Wie das Universale dem Singulären, so sind das Epistemische und das Hermeneutische dem Ethisch-Politischen nachgeordnet. Der erkennende Blick, der den Anderen als Exemplar einer bestimmten Kategorie ansieht – wie bei Honneth als „hilfsbedürftige[s] Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135) –, ist für Levinas (wie alles Objektive und Allgemeine) bereits eine nachträgliche Antwort auf eine vorausliegende Forderung. Alles Erkennen und Identifizieren von etwas als etwas hat einen

16 Wie Critchley (1994) anmerkt, trägt Honneth der Thematik des Dritten nicht in ausreichendem Maße Rechnung, da er sich in seiner Levinas-Lektüre primär auf *Totalität und Unendlichkeit* bezieht.

17 Vgl. dazu Nancys Skizze einer neuen Ontologie unter dem Titel *singulär plural sein* (Nancy 2004). Die Differenz zum Alteritätsdenken bei Levinas besteht freilich darin, dass die Verstrickung von Singulärem und Pluralem bei Nancy ontologisch verhandelt wird, während Levinas gerade aufzuzeigen versucht, dass das Widerspiel von Responsabilität und Gerechtigkeit nicht mehr ontologisch gefasst werden kann bzw. sich nicht im Rahmen ontologischen Diskurses einfangen lässt (vgl. dazu auch oben Abschn. 3.2).

ursprünglich ethisch-politischen Sinn. Das ethische Substrat des Epistemischen durchkreuzt das Epistemische. Das Singuläre ist im Universalen nicht aufgehoben, sondern sucht es heim und versetzt es in Unruhe. Insofern sich nicht ein für alle Mal identifizieren lässt, wer Adressat:in der Verantwortung und der Gerechtigkeit ist, müssen sich Verantwortung und Gerechtigkeit über den gegebenen Bereich anerkannter ethisch-politischer Subjekte hinaus erstrecken. Derrida spricht hier von einer Verantwortung und Gerechtigkeit jenseits der lebendigen Gegenwart: „[K]eine Politik“, so Derrida, erscheint „gerecht [...], die nicht in ihrem Prinzip den Respekt für diese anderen anerkennt, die nicht mehr oder die noch nicht *da* sind [...]. Keine Gerechtigkeit [...] scheint möglich oder denkbar ohne das Prinzip einer *Verantwortlichkeit*, jenseits jeder *lebendigen Gegenwart*“ (Derrida 1993, 11). Derrida bemüht in diesem Zusammenhang die Trope des Gespenstes – als das, was sich der regulären Ordnung des Epistemischen und des Ontologischen entzieht –, um deutlich zu machen, dass Verantwortung und Gerechtigkeit nicht auf epistemischen Gewissheiten beruhen, sondern immer schon ein Moment des Wagnisses implizieren. In Bezug auf die primordiale Sphäre der ethisch-politischen Herausforderung spricht Derrida auch von einer „Hantologie“ (Derrida 1993, 25), einer Lehre von der Heimsuchung (durch die Anderen), die der Ontologie und Epistemologie vorausliegt.

Die Verstrickung von Singularität und Universalität steht in Derridas Überlegungen zum gerechten Urteilen im Zentrum. Urteilen vollzieht sich stets im Angesicht der Spannung zwischen dem Singulären und dem Universalen: „Gerechtigkeit [richtet sich] immer an Singularitäten“, so Derrida, „an die Singularität des anderen, unbeschadet [...] ihres Anspruchs auf Universalität“ (Derrida 1991, 41). Anders gesagt, kein Urteil, ja keine Entscheidung kann sich allein im Medium des Allgemeinen vollziehen; vielmehr ist der Bezug aufs Allgemeine Teil eines Antwortgeschehens, in dem sich die Urteilende der Forderung ausgesetzt sieht, einer Singularität verantwortlich zu begegnen. Dass diese Spannung noch im rechtlichen Urteil der Richter:in am Werk ist, ist für Derrida deswegen so bedeutsam, weil sich daran zeigt, dass selbst das Recht – als institutionalisierter Diskurs der Universalität, des Identischen und der formalen Gleichheit schlechthin – nicht die Nabelschnur kappen kann, die es mit dem Singulären, dem Nicht-Identischen und dem Anderen verbindet. Honneths Kritik, das Recht bzw. das rechtliche Urteilen sei als Exempel schlecht gewählt,<sup>18</sup> würde Derrida folglich entgegenhalten, dass die Rechtsanwendung im Gegenteil

---

18 Honneth macht mit Verweis auf Überlegungen von Klaus Günther und Ludwig Siep geltend, dass Derridas Ausführungen zum gerechten Urteilen in „Gefahr geraten, das

ein Paradigma aller Situationen ethischen Herausgefordertseins darstellt. Sie führt die Aporie der Gerechtigkeit vor Augen, indem sie verdeutlicht, dass noch die universalitätsaffinste normative Diskursform auf das Nicht-Universalisierbare bezogen und hingeordnet bleibt.

Das Alteritätsdenken zielt auf eine grundsätzliche Reformulierung des Gerechtigkeitsbegriffs. Wenn Gerechtigkeit, wie es für die nachkantische Moderne charakteristisch ist, auf den Aspekt der allgemeinen Gleichbehandlung eingeschränkt wird, dann droht das spannungsreiche Ineinander von Singularität und Universalität aus dem Blick zu geraten, das der Rede von Gerechtigkeit allererst Sinn gibt. Der Diskurs des Universalen schließt sich ab und verselbstständigt sich. Das Alteritätsdenken bietet dagegen einen Gerechtigkeitsbegriff auf, dem die Verstrickung des Universalen mit dem Singulären im Kern eingeschrieben ist. So heißt es bei Levinas: „In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen, und nichts kann danach das Ende dieses Ganges bestimmen; hinter der geraden Linie des Gesetzes erstreckt sich unendlich und unerforscht das Land der Güte, das alle Hilfsmittel einer singulären Präsenz benötigt. Ich bin also für die Gerechtigkeit notwendig als derjenige, der über alle durch ein objektives Gesetz festgelegte Grenze hinaus verantwortlich ist.“ (Levinas 1961, 360)<sup>19</sup> Die Verantwortung

---

Prinzip der Wohltätigkeit am falschen Ort zu platzieren. In einer diskursethischen Betrachtung des Rechts läßt sich leicht zeigen, daß es inzwischen innerrechtliche Gesichtspunkte wie etwa die ‚Billigkeit‘ gibt, die es bis hin zur Gewährung von Gnade oder Amnestie erlauben, der Besonderheit einer extremen Notlage gerecht zu werden, ohne dabei die leitende Norm der Gleichbehandlung außer Kraft zu setzen.“ (Honneth 1994, 166f., vgl. Günther 1988, Siep 1992) Die Rede von Billigkeit scheint an dieser Stelle insofern irreführend, als dieser Begriff, wie er bei Aristoteles eingeführt wird (s. oben Abschn. 3.3), gerade für die Notwendigkeit steht, die rechtliche Norm allgemeiner Gleichbehandlung zu korrigieren. Die rechtliche Implementierung von Prozeduren, die dem Anspruch der Billigkeit nachkommen sollen, läßt sich vor diesem Hintergrund als eine Geste verstehen, in der das Recht der Gewaltsamkeit seiner eigenen Universalitätsansprüche unter Rücksicht auf die Singularität des Anderen Rechnung trägt. Vgl. zu dieser Idee Menke 2012, 2015.

- 19 Honneth sieht in seiner Lektüre im Übrigen durchaus, dass Levinas' Vorhaben in einer Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs besteht. Er erläutert die gerade zitierte Passage wie folgt: „Lévinas [unterscheidet] zwei unterschiedliche Perspektiven des Moralischen [...], [bezeichnet] sie beide aber als Einstellungen der ‚Gerechtigkeit‘ [...], um so die überraschende These formulieren zu können, der zufolge die Gerechtigkeit stets über die Gerechtigkeit hinaustreibt“ (Honneth 1994, 163). In der weiteren Argumentation spielt diese Neubestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs für Honneth allerdings keine Rolle mehr. Er konstatiert zunächst, dass Derrida und

gegenüber dem Anderen und die Gleichbehandlung aller Anderen fallen für Levinas weder in eins noch können sie, wie bei Honneth, im Rahmen unabhängiger Sphären voneinander getrennt werden. Vielmehr wird die intrinsische Spannung und Aufeinanderverwiesenheit *im* Begriff der Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht.

Levinas (mit der Figur des Dritten) und Derrida (mit dem Paradigma gerechten Urteilens) machen geltend, dass die Aporie von Singularität und Universalität den Kern des Gerechtigkeitsbegriffs bildet und sich in allen ethisch-politischen Konflikten stets aufs Neue wiederfindet. Honneth löst die Aporie auf, indem er ein Sphärenmodell etabliert, in dem Fürsorge und Gerechtigkeit als getrennte und eigenständige „Moralprinzipien“ fungieren. Dabei lässt sich Honneths umarbeitende Lesweise des Alteritätsdenkens auch anhand der titelgebenden Wendung seines Aufsatzes „Das Andere der Gerechtigkeit“ illustrieren: Levinas und Derrida verstehen das Andere der Gerechtigkeit im Sinne eines *genitivus subiectivus* als das Andere innerhalb der Gerechtigkeit, d.h. als das Andere, von dem die Gerechtigkeit als Forderung herstammt und auf das sie sich bei aller Notwendigkeit von Universalisierung stets wieder zu besinnen hat. Ein Moment der Ungerechtigkeit liegt dieser Auffassung nach in einer Form von Universalität, die ihr Herkommen aus singulären, nicht-universalisierbaren Forderungen vergisst. In diesem Sinn haben Derrida und Levinas eine Gerechtigkeit vor Augen, die stets auch Gerechtigkeit für die Anderen in ihrer Singularität zu sein hat. Dagegen versteht Honneth die Fürsorge genau entgegengesetzt als das „Andere der Gerechtigkeit“ im Sinne eines *genitivus obiectivus*, d.h. als das Gegenteil der Gerechtigkeit: als das, was nicht in der Gerechtigkeit aufgehen kann und auch nicht durch eine Erweiterung der Perspektive der Gerechtigkeit zu inkorporieren ist.

#### 4.4 Die Aporie entfalten

Was lässt sich nun gewinnen, wenn man Levinas und Derrida folgt und das „Andere der Gerechtigkeit“ nicht außerhalb, sondern im Herzen der Gerechtigkeit verortet? Um darauf zu antworten, lassen sich mehrere Aspekte vorbringen, die von konkreten Erfahrungen ethischen Alltagshandelns bis

---

Levinas Gerechtigkeit neu einschreiben, kehrt jedoch unmittelbar zu einem klassischen Verständnis zurück, in dem Gerechtigkeit mit allgemeiner Gleichbehandlung gleichgesetzt wird, und stellt dem die Fürsorge als ein „unabhängiges Moralprinzip“ äußerlich entgegen.

hin zu den Grundlagen politischen Denkens reichen. Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, skizziere ich im Folgenden fünf Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man die Aporie der Gerechtigkeit nicht auflöst, sondern entfaltet.

(1) Zunächst eignet sich die Aporie der Gerechtigkeit dazu, die Alltäglichkeit der Erfahrung ethischen Handelns begrifflich einzufangen. Herta Nagl-Docekal merkt in Bezug auf Honneths Fürsorge-Gerechtigkeits-Dichotomie an, dass diese quer zur Realität ethischen Aufgefordertseins liegt. Wir „erleben täglich Situationen“, in denen „ein Subjekt, das gleichberechtigt am Diskurs teilzunehmen vermag, um Hilfe bittet“ (Nagl-Docekal 1994, 1045). Die allermeisten ethischen und politischen Handlungen lassen sich nicht sauber den bei Honneth dichotomisch gefassten Kategorien Fürsorge oder Gerechtigkeit zuordnen; vielmehr haben wir es zumeist mit einer Überblendung dieser Register zu tun. Das zeigt, so Nagl-Docekal, schon ein Blick auf banale Fälle ethischen Alltagshandelns: „Jemand steht vor einem Münz-Automaten und verfügt nur über Papiergeld; jemand sucht eine Adresse und fragt nach dem Weg; jemand hat eine Autopanne und kann den Abschleppdienst nicht von sich aus verständigen.“ (Nagl-Docekal 1994, 1045) In all diesen Fällen scheinen wir uns im Modus der ‚Fürsorge‘ zu verhalten, allerdings selbstredend ohne in Zweifel zu ziehen, dass die Adressat:in unseres Handelns ein diskursfähiges Subjekt ist.

(2) Aber auch in vermeintlich eindeutigen Fällen der Fürsorge, etwa für Kinder und Kranke, die nicht in der Lage sind, an praktischen Diskursen teilzunehmen, lässt sich die Aporie der Gerechtigkeit einbringen. Indem Levinas und Derrida davon ausgehen, dass jedem selbstbestimmten Tun ein Moment des Angesprochenenseins vorausliegt,<sup>20</sup> bekommt alles Handeln responsiven Charakter. Das Subjekt befindet sich somit von vornherein in einer antwortenden, mithin nachrangigen Position. Diese Sichtweise erlaubt, der in allen Fürsorgeverhältnissen latent angelegten Gefahr des Paternalismus, die u.a. in care-ethischen Debatten breit diskutiert wird (vgl. Schnabl 2004), reflexiv entgegenzutreten.

(3) Umgekehrt lässt sich auch Honneths Grundvoraussetzung in seiner Rekonstruktion des Alteritätsdenkens in Frage stellen: Für Honneth geht es diesen Ansätzen, wenn sie darum ringen, dem Nichtidentischen gerecht zu werden, immer schon um bestimmte leidende Mitmenschen bzw. um „hilfsbedürftige[] Einzelsubjekte“ (Honneth 1994, 135). Wie deut-

---

20 Levinas spricht dabei von einer „Einsetzung der Freiheit“ durch den Anderen (Levinas 1961, 116ff.).

lich geworden ist, impliziert die Aporie der Gerechtigkeit einen Vorbehalt gegen eine solche Konkretisierung und Identifizierung des Anderen. Die relative Unbestimmtheit (oder besser: Überbestimmtheit) des Begriffs des Anderen im Alteritätsdenken erlaubt, politische Konfliktlagen anders zu beschreiben als im diskursethischen oder im anerkennungstheoretischen Rahmen. Im politischen Streit geht es zuweilen um die radikale Frage, wer überhaupt als „Einzelsubjekt“ – oder auch als Kollektivsubjekt – zählen kann und anerkenntbar ist (vgl. Butler 2009, Butler 2015, Rancière 1995, Rancière/Honneth 2021). Anders gesagt, es ist nie allein eine epistemische, sondern stets eine politische Frage, wer als anerkanntes Subjekt in den Blick kommt und als sprechendes Wesen vernehmbar wird. In Anknüpfung an Derrida und Levinas haben u.a. Judith Butler und Jacques Rancière diese Tiefenschicht ethisch-politischer Subjektivierung ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt. Butler lässt unter Rückgriff auf Levinas dem Begriff der *Anerkennung* dezidiert einen Begriff der *Anerkennbarkeit* vorausgehen (Butler 2009, s.u. Kap. 5).<sup>21</sup> Diese Unterscheidung soll verdeutlichen, dass es sich bei dem in gegebenen politisch-sozialen Ordnungsrahmen „Ausgeschlossenen und Abgespaltenen“ weder um „kognitive Alternativen“ noch einfach „um menschliche Subjekte handelt“, wie Honneth meint (1994, 134), d.h. um Wesen, die bereits als menschliche Subjekte konstituiert und anerkannt sind, sondern oftmals gerade um Existenzweisen, denen ihr Subjektsein abgesprochen wird und die nicht als anerkannte Subjekte vernehmbar werden. Auch wenn Honneths Anerkennungstheorie von der Grundeinsicht ausgeht, dass jedes Selbst- und Weltverhältnis relational zu denken ist, insofern es wesentlich von den Beziehungen zu Anderen abhängt, drohen doch gerade die spezifischen Subjektivierungsweisen in ihrer Verwobenheit mit der Macht und der Wahrheit, sowie der prinzipiell unabgeschlossene Prozess der Subjektbildung selbst aus dem Blick zu geraten (vgl. Flatscher/Pistol 2018, Bedorf 2010).<sup>22</sup> Wie Butler deutlich

---

21 Eine gut nachvollziehbare Darstellung des Verhältnisses zwischen Butlers Konzeption der Anerkennbarkeit und Honneths Anerkennungstheorie findet sich in Flatscher/Pistol 2018. Vgl. zudem Bedorf 2010 sowie Butlers Replik auf Honneths Theorie der *Verdinglichung* (2015) in Butler 2015. Ich gehe auf Butlers Aufnahme alteritätstheoretischer Überlegungen und die damit verbundene Problematik politischer Subjektivierung und Anerkennbarkeit im folgenden Kapitel ein.

22 Vor diesem Hintergrund ließe sich auch Lyotards Ansatz gegenüber Honneth erneut stark machen. Denn wenn eine der Aufgaben kritischer Philosophie darin besteht, nach den machtgesättigten Mustern der Anerkennbarkeit zu fragen, die jedem konkreten Anerkennungsakt oder -verhältnis vorausliegen, dann stellt die Alternative zwischen einem bloßen Bezeugen des Widerstreits und dem Ausarbeiten einer philo-

macht, bricht in diesem Zusammenhang die Frage auf, „wie eine ethische Beziehung zu Menschen möglich ist, die nicht im Horizont der Ethik erscheinen können, die keine Personen sind oder nicht als die Art von Wesen erachtet werden, mit denen man in ein ethisches Verhältnis treten kann oder muss.“ (Butler 2015, 143)<sup>23</sup> Damit wird nicht weniger als die für die moderne politische Philosophie grundlegende – und im Rahmen von Honneths Auseinandersetzung mit dem Alteritätsdenken unhinterfragte – Auffassung in Frage gestellt, dass Politik das Geschäft der einander als Gleiche Anerkennenden ist. Wenn es stets möglich ist, dass politische Ordnungen Ausschlüsse produzieren, die die Verdrängung bestimmter Existenzweisen aus dem Raum des Anerkennbaren zur Folge haben, dann muss man sich der Analyse der machtgesättigten gesellschaftlich-geschichtlichen Subjektivierungsweisen und -dispositive stellen, entlang derer Individuen allererst als anerkenbare Subjekte konstituiert oder aber in den Bereich des Nichtanerkenbaren verworfen werden.

(4) Wie sich nicht zuletzt mit Blick auf gegenwärtige politische Problemlagen zeigen lässt, ist damit im Weiteren die Notwendigkeit einer selbst-reflexiven Kritik der ethisch-politischen Implikationen gewisser Grundunterscheidungen der politischen Philosophie angezeigt. So hat Andreas Oberprantacher herausgearbeitet, dass die der Dichotomie von Gerechtigkeit und Fürsorge analoge Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und dem Bereich des Humanitären im Kontext der sogenannten „Flüchtlingskrise“ daran mitbeteiligt war, politische Artikulations- und Protestformen vonseiten der *refugees* aus dem Bereich vernehmbaren politischen Diskurses zu verdrängen (vgl. Oberprantacher 2016): Indem der Flüchtling einseitig als hilfsbedürftiger Adressat humanitärer Fürsorge ka-

---

sophischen Ethik, vor die Honneth Lyotard stellt (s. oben Abschn. 4.2), bereits eine falsche Alternative dar. Vielmehr erhält dann auch eine Perspektive ihr Eigenrecht, die gerade nach der Art und Weise fragt, in der hegemoniale Diskurse gewisse Ansprüche stillstellen und Existenzweisen aus dem Bereich des Sichtbaren und Anerkennbaren verdrängen. Eine solche kritische (Selbst)Infragestellung muss sich nicht, wie Honneth meint, unmittelbar an der Norm der Gleichbehandlung orientieren, sondern kann – in einer vielleicht „ideologiekritisch“ zu nennenden Weise – auch danach fragen, wie konkrete Realisierungen der Gleichbehandlung selbst so in sich verkehrt sind, dass sie Exklusion und Ungleichheit zur Folge haben. Schon van Reijen wendet kritisch gegen Honneth ein, dass die Entscheidung zwischen bloßem Bezeugen einerseits und normativer Ethik andererseits aus Lyotards Sicht eine falsche Alternative darstellt (vgl. van Reijen 1994).

23 Butler gelangt dazu nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Levinas, indem sie dessen Grundüberlegungen zur ethisch-politischen Subjektconstitution seinen konkreten politischen Stellungnahmen entgegenstellt (vgl. auch Butler 2012).

tegorisiert wird, wird er zugleich als politisches Subjekt zum Schweigen gebracht. Die dichotomische Differenzierung zwischen humanitärer Fürsorge einerseits und gleichberechtigter politischer Deliberation andererseits erweist sich – trotz bester Intentionen – zugleich als ein politisches Dispositiv, das den Raum legitimer Sprecher:innenpositionen reguliert und begrenzt. Diese normative Funktion vermeintlich bloß theoretischer und begrifflicher Differenzierungen gilt es sichtbar und kritisierbar zu machen, damit nicht Philosophie den Ausschluss Entrechteter und Vertriebener auf der Ebene theoretischer Differenzierung wiederholt und sanktioniert. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass derartige Unterscheidungen theoretisch angebracht und in ethisch-politischer Hinsicht notwendig sein können. Die Aporie der Gerechtigkeit macht aber mit ihrem Hinweis auf die unhintergehbare wechselseitige Verwobenheit normativer Raster auf die potenziell gewaltsamen Aspekte derartiger begrifflicher Entscheidungen aufmerksam und nötigt zu ihrer kritischen Selbstreflexion.

(5) Damit zeichnet sich zugleich ein anderes Verständnis des Politischen ab. In seiner vielleicht avanciertesten Form wird diese Neubestimmung des Politischen in Derridas *Politik der Freundschaft* vollzogen. Diese lässt sich in einer ersten Hinwendung als der Versuch verstehen, am Paradigma der Freundschaft aufzuzeigen, inwiefern das Politische von der Aporie der Gerechtigkeit her neu zu denken ist. Dabei arbeitet sich Derrida minutiös an Carl Schmitts Konzeption des Politischen ab, der zufolge sich das Politische durch die Leitdifferenz von Freund und Feind bestimmt. Politisches gibt es für Schmitt nur unter Voraussetzung der Möglichkeit, einen anderen als Feind zu deklarieren, der im Namen des Schutzes der Souveränität der eigenen Ordnung entweder in seine Grenzen verwiesen oder vernichtet werden muss (vgl. Schmitt 1932).<sup>24</sup> Politik hat den Sinn, die eigene Souveränität bzw. die Souveränität des Eigenen zu bewahren und durchzusetzen. Derrida beruft sich dagegen auf ein Motiv der Freundschaft diesseits der

---

24 Dabei versucht Schmitt bekanntlich energisch, die Freund-Feind-Differenz von moralischen Urteilen zu differenzieren. Der Feind ist nicht oder nicht notwendig böse, sondern bestimmt sich, wie Schmitt vielsagend ausführt, durch seine bloße Andersheit bzw. Fremdheit: „Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen [...]. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein [...]. *Er ist eben der Andere, der Fremde*, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können.“ (Schmitt 1932, 15f., meine Hvhbg.)

Freund-Feind-Unterscheidung. Eine solche „Ur-Freundschaft“, wie Derrida formuliert, soll nun zu einer „anderen Politik“ und einer „anderen Gerechtigkeit“ führen (Derrida 2004, 50).

Dabei zeichnet sich Freundschaft nach Derrida dadurch aus, dass sie die beiden Pole der Gerechtigkeitsaporie exemplarisch in ihrer Verklammerung erfahrbar macht. In einer Politik der Freundschaft, d.h. einer Politik, die sich von jener ursprünglichen, diesseits der Freund-Feind-Dichotomie angesetzten Freundschaft her versteht, begreift sich das politische Gemeinwesen nun nicht primär über die stete Möglichkeit seiner extremen Entgegensetzung zu einem Feind, sondern von der aporetischen Forderung her, zugleich allen (als Gleichen) und jedem einzelnen (in seiner Singularität) verantwortlich und gerecht zu begegnen. Der Sinn politischer Gefüge und Institutionen bestünde demnach nicht in der souveränen Absicherung und Regulierung des Eigenen, sondern in einem Antworten-Müssen auf die Ansprüche Anderer – vor aller Identifizierung, wer als Freund bzw. als Mitglied der Gemeinschaft in Betracht kommt. Damit wird nicht in Abrede gestellt, dass es im Namen der Gerechtigkeit unumgänglich sein wird, solche Identifizierungen vorzunehmen. Das Politische ist zwischen der nicht-identifizierbaren Alterität und der Notwendigkeit der Identifizierung hin- und hergerissen.<sup>25</sup> In der *Politik der Freundschaft* veranschlagt Derrida diese Spannung als ein wesentliches Kennzeichen der Demokratie:

25 Das ist gerade die stete Spannung, die Derrida in *Von der Gastfreundschaft* zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft veranschlagt. Als unbedingte fordert die (Gast)Freundschaft die Dienstbarkeit gegenüber dem Anderen, aber die Pluralisierung dieses Unbedingten macht das Bedingte notwendig: das (Fremden- und Staatsbürgerschafts-)Recht, die Prüfung berechtigter Ansprüche usw. (vgl. Derrida 1996). In dem kurzen Text „Das Prinzip der Gastfreundschaft (1997)“ erläutert Derrida diesen Gedanken konzise: „Natürlich sind nicht alle Ethiken der Gastfreundschaft gleich, aber es gibt weder eine Kultur noch ein soziales Band ohne ein Prinzip der Gastfreundschaft. Dieses gebietet einen Empfang ohne Vorbehalt und ohne Berechnung, es gebietet, sich dem Ankömmling uneingeschränkt auszusetzen, ja es läßt uns dies sogar wünschen. Nun kommt aber eine kulturelle oder sprachliche Gemeinschaft, eine Familie oder eine Nation nicht umhin, dieses Prinzip absoluter Gastfreundschaft zumindest zu suspendieren, wenn nicht gar zu verraten: um ein ‚Bei-sich(-Zuhause)‘ (*un ,chez soi‘*) zu schützen, indem man das ‚Eigene‘ (*le ,propre‘*) und den Besitz (*la propriété*) gegen die unbegrenzte Ankunft des Anderen sichert: aber auch um zu versuchen, den Empfang wirksam, bestimmt, konkret zu machen, um ihn ins Werk zu setzen. Daher die Bedingtheiten, die die Gabe in einen Vertrag verwandeln, die Öffnung in einen zivilisierten Pakt; daher die Rechte und Pflichten, die Grenzen, die Pässe (*passeports*) und die Türen (*portes*), daher die Gesetze über eine Einwanderung, deren ‚Flut kontrolliert‘ werden müsse, wie man sagt.“ (Derrida 1997, 251)

Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ‚Gemeinschaft der Freunde‘ (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zu zählen, die anderen abzuzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. (Derrida 2004, 47)

In dieser Passage zeigt sich, was ich die Arbeit am Denkbild des Politischen nenne, besonders klar. Die Einrichtung des politischen Gemeinwesens wird als Institutionalisierung der aporetischen Doppelforderung nach Singularitätssensibilität und Universalitätsbezug dargestellt. Die Ebene des Universalen ist unverzichtbar, insofern unter Bedingungen pluraler Alterität immer schon zwischen unterschiedlichen unbedingten Ansprüchen abzuwägen ist. Daher braucht es Maßstäbe, um sich im Vergleich der Unvergleichlichen zu orientieren. Die Pluralität der Singularitäten fordert von sich aus den Bezug aufs Universale, auf Wissen, Objektivität und begriffliche Ordnung. Vergleich, Objektivierung und Identifikation sind keine rein instrumentell-rationalen Tätigkeiten, sondern tragen ursprünglich einen ethisch-politischen Sinn, d.h. sie stellen bereits Antworten auf die Gerechtigkeitsforderung im Angesicht der vielen Anderen dar. Politische Institutionen und Ordnungen sind als Dispositive zu begreifen, deren Einrichtung im Dienste jenes pluralen Antworten-Müssens steht. Staat und politische Gemeinschaft gehen im Rahmen des alteritätstheoretischen Denkbildes nicht als souveräner Schutz des Eigenen aus einem Zustand ursprünglicher Feindschaft, jenem berüchtigten *bellum omnium contra omnes* hervor, sondern aus der Notwendigkeit, pluralen Verantwortlichkeiten gerecht zu werden: „Es ist nicht unwichtig zu wissen [...], ob der egalitäre und gerechte Staat, [...] den es einzurichten und vor allem zu bewahren gilt, aus einem Krieg aller gegen alle hervorgeht – oder aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen.“ (Levinas 1984, 148)

Levinas ist an dieser Stelle, um eine präzise Wendung von Miguel Abensour aufzugreifen, der „Autor eines Gegen-Hobbes“ (Abensour 2005, 46), wobei Levinas im Vergleich zu Hobbes insbesondere eine „andere Geschichte des Dritten“ (Abensour 2005, 50) schreibt: „Es ist nicht mehr der *Leviathan*, der sich als ein ‚dritter Mensch‘ zwischen die Menschen,

entfesselte Wölfe, stellt, sondern es ist der Dritte, der die Möglichkeit der Gerechtigkeit eröffnet.“ (Abensour 2005, 52f.)<sup>26</sup> Hobbes' Narrativ der Befriedung des kriegerischen Naturzustands begründet Politik als Politik der (manifesten oder latenten) Feindschaft. Das Gegennarrativ der Einrichtung des Staates im Dienste des Antworten-Müssens fordert Politik, um mit Derrida zu sprechen, als Politik der Freundschaft. Eine Politik der Freundschaft erkennt eine gewisse Nichtsouveränität an. Damit ist ein Moment notwendiger Öffnung und Offenheit angezeigt: Institutionen und Ordnungsstrukturen müssen sich stets wieder im Namen des Anderen, d.h. der singulären Verantwortung, in Frage stellen lassen. An die Stelle souveräner Selbstbehauptung tritt die Anerkennung pluraler Responsabilität. In einem solchen Denkbild ändern sich die Bedingungen der Rechtfertigung politischer Verhältnisse und Ordnungen. Sie finden sich daraufhin in Frage gestellt, ob sie mit dem Umstand vereinbar sind, dass sie auf vorgängige Ansprüche antworten, d.h. stets aus einer sekundären und nicht aus einer primären Position hervorgehen. Eine Politik der Freundschaft legt als postsouveräne Konzeption des Politischen ein responsives Kriterium an die geltenden Normensysteme und Institutionen an. Sie stellt die Frage, ob diese ihren Antwortcharakter affirmieren bzw. bezeugen oder vielmehr im Namen der Souveränität verdrängen. So ließe sich, in Umkehrung von Derridas berühmtem Diktum „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ (Derrida 1991, 30) auch formulieren: Die Souveränität ist die Ungerechtigkeit, was ex negativo auf eine Kritik der souveränen Selbstbehauptungsstrategien politischer Ordnungen hinausläuft (vgl. Bennington 2009). Diese Absage ans traditionelle Souveränitätsmotiv bringt Derrida auch in *Schurken* mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck: „[A]us der Erfahrung, die sich von dem affizieren läßt, der (das) kommt, also vom *kommenden anderen*, erweist sich ein unbedingter Verzicht auf Souveränität als *a priori* erforderlich. Noch vor dem Akt einer Entscheidung.“ (Derrida 2003, 12) Die Alterität, als das irreduzible Avenir des Anderen, unterläuft die Grundlagen der Souveränität.

---

26 Waldenfels unterstreicht analog, dass „der Dritte sich nicht völlig in ein neutrales Drittes verwandeln läßt“ (Waldenfels 1994, 311).

