

# **Dimensionen der Anerkennung**

-

## **Rekonstruktion und Kritik der Sozialphilosophie Axel Honneths**

Magisterarbeit  
zur  
Erlangung der Würde  
des Magister Artium  
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts- und  
Verhaltenwissenschaftlichen Fakultät der  
Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i.Br.

Vorgelegt von  
Patrick Pilarek  
aus Bietigheim-Bissingen

Sommersemester 2007  
Wissenschaftliche Politik

<b>I</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>1</b>
<b>II</b>	<b>Die Sozialphilosophie der Anerkennung .....</b>	<b>7</b>
II.1	Die Aufgabe der Sozialphilosophie.....	7
II.2	Quellen der Sozialphilosophie Honneths I: Hegel .....	12
II.3	Quellen der Sozialphilosophie Honneths II: Lukács.....	15
II.4	Quellen der Sozialphilosophie Honneths III: Die Kritische Theorie .....	20
II.4.1	Exkurs: Motive und Aussagen der Kritischen Theorie .....	20
II.4.2	Aneignung und Distanzierung: Honneths Interpretation der Kritischen Theorie .....	26
<b>III</b>	<b>Die Theorie der Anerkennung als Theorie sozialer Gerechtigkeit.....</b>	<b>32</b>
III.1	Der »normative Monismus« der Anerkennung.....	32
III.2	Die Sphären der Anerkennung: Liebe, Recht, Wertschätzung .....	34
III.2.1	Die Anerkennungssphäre der Liebe .....	35
III.2.2	Die Anerkennungssphäre des Rechts.....	38
III.2.3	Die Anerkennungssphäre sozialer Wertschätzung.....	42
III.2.4	Das Zusammenwirken der Anerkennungssphären .....	49
III.3	Kampf um Anerkennung .....	51
III.3.1	Der progressive Gehalt von Kämpfen um Anerkennung .....	54
III.3.2	Distributionskonflikte als Kämpfe um Anerkennung.....	56
III.3.3	Anerkennungskämpfe als sozialwissenschaftliche Kategorie .....	58
<b>IV</b>	<b>Soziale Pathologien.....</b>	<b>60</b>
IV.1	Diagnose als theoretische Aufgabe und Notwendigkeit .....	60
IV.2	Die anerkennungstheoretische Diagnose sozialer Pathologien .....	64
IV.3	Soziale Pathologien der Gegenwart .....	68

<b>V</b>	<b>Die Theorie der Anerkennung in der politik-philosophischen Debatte .....</b>	<b>78</b>
V.1	Die Konstitution des Selbst .....	81
V.2	Normativer Vorrang: Kollektiv oder Individuum .....	83
V.3	Eine Konzeption des guten Lebens.....	87
V.4	Geltungsweite der Theorie: Universalismus oder Kontextualismus ...	91
<b>VI</b>	<b>Kritik an der Theorie der Anerkennung.....</b>	<b>94</b>
VI.1	Nancy Frasers ›perspektivischer Dualismus‹ .....	94
VI.2	Frasers Kritik an Honneths Theorie der Anerkennung .....	98
VI.3	Weiterführende Kritik .....	102
<b>VII</b>	<b>Fazit.....</b>	<b>107</b>
<b>VIII</b>	<b>Literatur.....</b>	<b>iii</b>

## I Einleitung

»Anerkennung« ist zu einem Schlüsselbegriff unserer Zeit geworden. Eine ehrwürdige Kategorie der Hegelschen Philosophie, wieder zum Leben erweckt durch die politische Theorie, scheint dieser Begriff heute von zentraler Bedeutung für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz zu sein.«<sup>1</sup>

Die Kategorie der Anerkennung, die in den Diskursen über soziale Gerechtigkeit lange Zeit nur ein Schattendasein geführt hatte, ist nach einem ungeahnten Aufstieg wieder zu einer elementaren Referenz für die Praxis moderner Gesellschaften geworden.<sup>2</sup> Jahrelang haben ökonomische Kriterien wie selbstverständlich die Forderungen sozialer Bewegungen nach Gerechtigkeit ebenso dominiert wie die akademische Diskussion über das Thema. Zunehmender Druck auf etablierte soziale Systeme, die Pluralisierung ethischer Horizonte und die Politisierung kultureller Identitäten – Folgen der Auflösung der bipolaren Weltordnung ebenso wie der wirtschaftlichen Globalisierung und neuer Kommunikationstechnologien – lassen die Fixierung auf in erster Linie ökonomische Konzeptionen des Sozialen längst jedoch obsolet erscheinen. Der Kategorie »Anerkennung« haben diese Entwicklungen zu einer Renaissance verholfen.<sup>3</sup>

Axel Honneth legt einen umfangreichen sozialkritischen Ansatz vor, der um die Kategorie der Anerkennung kreist. Die zentrale Rolle dieses hegelianischen Begriffs in Honneths Werk ist aber nicht nur dem zeitgeschichtlichen Kontext geschuldet, sondern auch das Resultat von Bemühungen, Aporien der im *Institut für Sozialforschung* angesiedelten Theorie-tradition der Kritischen Theorie zu überwinden. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die verschiedenen Facetten von Honneths Idee einer kritischen Anerkennungstheorie auszuleuchten. Die Konzeption der Arbeit folgt dabei einem Dreischritt, anhand dessen die Einteilung der Kapitel sich entwickeln lässt: Auf eine Rekonstruktion der Quellen Honneths folgt eine detaillierte Darstellung seines Anerkennungsbegriffs, um eine abschließende Kritik formulieren zu können. Die theoretischen Implikationen und normativen Prämissen der Theorie

---

<sup>1</sup> Fraser, Nancy; Honneth, Axel (Hrsg.): *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 7 (Band im Folgenden: Fraser, Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?*).

<sup>2</sup> Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis.* Würzburg: Ergon, 2004. S. 8 (Band im Folgenden: Gander: *Anerkennung*); Meckel, Rayk: *Konflikt und Anerkennung.* In: Gander: *Anerkennung.* S. 107.

<sup>3</sup> Fraser, Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?* S. 7.

Honneths sollen ebenso geklärt werden wie ihre Aussagen über soziale Gerechtigkeit und ihre Kritik an aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen. Bei der Rekonstruktion von Honneths Theorie werden verschiedene sozialphilosophische Ansätze in den Fokus rücken; Konzepte aus dem Feld der politischen Theorie werden herangezogen, um eine Diskussion über Honneths Konzeption anhand politikwissenschaftlicher Kriterien zu führen.

Die momentane gesellschaftliche Lage, die von Phänomenen wie Arbeitslosigkeit, Sozialabbau und wachsender Armut sowie einer immer größer werdenden Kluft zwischen sozialen Schichten geprägt ist, lässt keinen Zweifel an der Notwendigkeit einer theoretischen Auseinandersetzung mit der Frage nach Gerechtigkeit. Gleichzeitig ist die eingangs ange-deutete Fokussierung auf einen rein ökonomisch verstandenen Begriff sozialer Gerechtigkeit nicht tragbar, da auf diese Weise eine nur eindimensionale Sichtweise entwickelt werden könnte, während die gesellschaftlichen Konfliktlagen vielschichtig sind. Vor dem Hintergrund dieser Problemstellung ist Honneths Theorie der Anerkennung als weitreichender Versuch zu begreifen, die problematischen sozialen Dynamiken auf einen theoretischen Begriff zu bringen und einen Bogen zu einer emanzipatorischen Praxis zu schlagen. Umso mehr muss es daher überraschen, dass die Theorie Honneths bislang in einem nur geringen Maße in ihrer vollen Komplexität rezipiert wurde.

Ein wesentliches Anliegen dieser Arbeit ist es, die Verbindungslinien zwischen Honneth und den Quellen seiner Sozialphilosophie nachzuzeichnen. Obwohl dieser Schritt inhaltlich nahe liegt, steht eine solche Rekonstruktion bislang nicht zur Verfügung. Anerkennung, Honneths zentrales Stichwort, stellt eine voraussetzungsvolle Kategorie der Sozialphilosophie dar; ausgehend vom Frühwerk Hegels ist ihre Verwendung mit der Vorstellung einer dialogisch sich entwickelnden individuellen Identität verbunden, die auf soziale Muster wechselseitiger Bestätigung angewiesen ist.<sup>4</sup> Es ist dieser Kerngedanke Hegels, der Honneth eine zentrale Setzung der Kategorie ›Anerkennung‹ im Rahmen seiner Theorie vornehmen lässt:

»Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen.«<sup>5</sup>

Im Zuge der Rekonstruktion von Honneths Theorie der Anerkennung aus ihren Quellen wird eine weitere Station das Frühwerk Georg Lukács' darstellen, auf dessen Kritik an ei-

---

<sup>4</sup> Gander: Anerkennung. S. 7; Honneth, Axel: Leiden an Unbestimmtheit. Stuttgart: Reclam, 2001. S. 81 (im Folgenden: Honneth: Unbestimmtheit).

<sup>5</sup> Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. S. 148 (im Folgenden: Honneth: Kampf um Anerkennung).

ner ›Zerrissenheit‹ des modernen Menschen und der ihn umgebenden sozialen Verhältnisse »die unterschiedlichen Ansätze einer kritischen Gesellschaftstheorie stets in irgendeiner Form bezogen geblieben sind.«<sup>6</sup> Ähnlich wie die Rede von ›Anerkennung‹ ist auch der Rekurs auf Lukács' ›Verdinglichung‹ wieder zu einer gewissen Aktualität in der theoretischen Auseinandersetzung gelangt: »Wie ein philosophisch unverdauter Brocken kehrt die Kategorie der ›Verdinglichung‹ aus den Untiefen der Weimarer Republik wieder und betritt erneut die Bühne des intellektuellen Diskurses.«<sup>7</sup>

Neben der herausragenden Bedeutung Hegels sind es die exponierten Autoren der Kritischen Theorie, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die als intellektuelle Stichwortgeber zu diskutieren sind. Gegenüber deren Versuch, das Werk Marx' weiterzuentwickeln, dabei aber den Glücksanspruch des Einzelnen als normativen Fluchtpunkt im Fokus zu belassen<sup>8</sup>, muss Honneth, so wird sich zeigen, den Geltungsanspruch seiner eigenen Theorie reduzieren. Konnte Horkheimer seine Antrittsvorlesung als Direktor des *Instituts für Sozialforschung* noch voller Emphase mit den Worten enden lassen: »Möge der leitende weltanschauliche Impuls in diesem Institut der unwandelbare Wille sein, ohne jede Rücksicht der Wahrheit zu dienen!«<sup>9</sup>, so muss dessen Nachfolger Honneth eine schwindende Rezeption der Kritischen Theorie und eine »Atmosphäre des Veralteten und Verstaubten, des unrettbar Verlorenen«<sup>10</sup>, die den Werken anhafte, eingestehen. Vor allem die zentrale Idee einer universalen, durch die kapitalistische Vergesellschaftung blockierten Vernunft kann heute kaum mehr auf Zustimmung in akademischen Kreisen rechnen.<sup>11</sup> Daher versteht Honneth den Bezugsrahmen einer Theorie der Anerkennung, die er als Aktualisierung der Kritischen

---

<sup>6</sup> Honneth, Axel: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 7 (Band im Folgenden: Honneth: zerrissene Welt).

<sup>7</sup> Honneth, Axel: Verdinglichung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 13 (im Folgenden: Honneth: Verdinglichung).

<sup>8</sup> Vgl. Honneth, Axel: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: ders.: zerrissene Welt. S. 27 (im Folgenden: im Folgenden: Honneth: Peripherie); Bolte, Gerhard: Von Marx bis Horkheimer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. S. 85 (im Folgenden: Bolte: Marx bis Horkheimer).

<sup>9</sup> Horkheimer, Max 1931: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 35. Wohl aufgrund von Aussagen wie dieser bezeichnet Pierre Bourdieu die Kritische Theorie als Wissenschaft mit »aristokratischem Gestus.« Bourdieu, Pierre: Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 33.

<sup>10</sup> Honneth, Axel: Eine soziale Pathologie der Vernunft. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 9 (im Folgenden: Honneth: Pathologie der Vernunft; Band im Folgenden: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung).

<sup>11</sup> Ein Herangehen an die Kritische Theorie, das von einer geradezu ergebenden, heute kaum mehr zu erwartenden Affirmation zeugt, dokumentiert das anonyme Vorwort einer der früher üblichen Raubkopien: »Horkheimers Theorie der Emanzipation darf nicht in der akademischen Interpretation und theoriegeschichtlichen Zuordnung lexikalischer topoi verkommen, sondern ihr emanzipatorisches Potential muß von durch sie mündig gewordenen Subjekten und der virulenten Sehnsucht der Unterdrückten, daß es radikal anders werde, sich praktisch vermitteln. Kein anderes Verfahren gegenüber der ›Kritischen Theorie‹ ist zulässig.« Marxismus Kollektiv (Hrsg.): Kritische Theorie der Gesellschaft. Band 3. Frankfurt am Main, 1968.

Theorie Horkheimers und Adornos anlegt, gleichsam als kritischen Gegenentwurf zum Gros der zeitgenössischen liberalen Theorien sozialer Gerechtigkeit, denen in Ermangelung normativer Leitbegriffe die Sozialanalyse zu einem »unverbindliche[n] Nebeneinander spezialisierter Einzeluntersuchungen«<sup>12</sup> gerate:

»Die akademische Mehrheit [setzt] heute eine disziplinäre Arbeitsteilung wie selbstverständlich voraus [...], die die Moralthorie den Philosophen überläßt, die Gesellschaftstheorie den Soziologen und die politische Analyse den Politologen, so daß jeder dieser Bereiche gleichsam als freischwebend behandelt wird.«<sup>13</sup>

Dagegen ist es Honneths Anliegen, die kapitalistische Gesellschaft als ›Totalität‹ zu konzeptualisieren. Die Ausgangslage der Theorie der Anerkennung macht deutlich, dass es hier nicht um eine rein deskriptive, vordergründig neutrale Forschung gehen kann, sondern, im Anschluss an die Kritische Theorie, um wissenschaftliche Anstrengungen »im Interesse des bedrohten Fortschritts«; ohne »eine solche vorsichtige Parteinahme«<sup>14</sup> ließen sich die sozialen Wandlungsprozesse der Gegenwart gar nicht angemessen untersuchen. Mit der Verdrängung kritischer Leitbegriffe verliere eine in »intellektuelle Orientierungslosigkeit«<sup>15</sup> geratene Sozialwissenschaft auch die Frage aus den Augen, aus welchen Motiven heraus die Menschen die gegebenen Verhältnisse überhaupt als ungerecht und veränderenswert betrachten. Ein Vergleich der aktuellen Theorie Honneths mit den älteren Schriften der Kritischen Theorie kann indes nicht darauf hinauslaufen, entweder eine weitgehende Identität und damit ›legitime‹ Nachfolge oder eine große Differenz nachzuweisen, die letztlich einer Abkehr von den Frankfurter Theoretikern gleichkäme – der materialistische Kern Kritischer Theorie drängt auf eine Dynamik, die den untersuchten sozialen Prozesse entsprechen muss.<sup>16</sup>

Im zweiten Teil der Arbeit soll Honneths Theorie der Anerkennung als Theorie sozialer Gerechtigkeit<sup>17</sup> diskutiert werden. Hierzu wird es zunächst nötig sein, die Entfaltung des Anerkennungsbegriffs in drei soziale Sphären aufzuzeigen, um anschließend die in der Fi-

---

<sup>12</sup> Honneth, Axel (Hrsg.): *Befreiung aus der Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 7 (Band im Folgenden: Honneth: *Befreiung*).

<sup>13</sup> Fraser, Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung?* S. 10.

<sup>14</sup> Honneth: *Befreiung*. S. 10; Vgl. Adorno, Theodor W. 1962: *Eingriffe*. Neun Kritische Modelle. GS 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 494; Rosa, Hartmut: *Theodor W. Adorno – Eingriffe*. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS, 2006. S. 50 (Band im Folgenden: Honneth: *Schlüsseltexzte*); Honneth, Axel: *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. S. 227 (im Folgenden: Honneth: *Kritik der Macht*).

<sup>15</sup> Honneth: *Befreiung*. S. 8; Honneth: *Pathologie der Vernunft*. S. 25

<sup>16</sup> Vgl. Bolte: *Marx bis Horkheimer*. S. 93.

<sup>17</sup> Auf die Bedeutung dieses Feldes weist der ebenfalls mit einem Anerkennungsbegriff operierende Autor Rainer Forst hin: »Die Gerechtigkeit ist die oberste politisch-moralische Tugend, an der rechtliche, politische und soziale Verhältnisse insgesamt – die Grundstruktur einer Gesellschaft – gemessen werden. Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. S. 9 (im Folgenden: Forst: *Kontexte*).

gur eines ›Kampfes um Anerkennung‹ aufgehobene Vorstellung sozialer Kämpfe um Gerechtigkeit darzustellen. Wenn nun die Theorie der Anerkennung als Versuch verstanden wird, eine bestimmte Tradition sozialphilosophischer Kritik in der Gegenwart fortzusetzen, und zugleich soziale Gerechtigkeit als Gewährung Autonomie ermöglichender Anerkennung beschrieben wird, so legt dies den Umkehrschluss nahe, Sozialkritik als den Aufweis strukturell vorenthaltener Anerkennung zu führen – im nächsten Kapitel soll also diese Synthese der beiden bisherigen Abschnitte unternommen werden. Dabei kommt der Begriff der sozialen Pathologien zum Tragen, mit dem Honneth jene folgenreichen Fehlentwicklungen bezeichnet, deren Kritik die Aufgabe der Sozialphilosophie ist. An dieser Stelle soll gleichsam konkretisiert werden, welche Aussagen über soziale Missstände mit den Mitteln einer Theorie der Anerkennung getroffen werden können.

Daran anschließend soll Honneths Ansatz im Spannungsfeld einer politikwissenschaftlichen Kontroverse um soziale Gerechtigkeit verortet werden, wobei die grundlegenden Begriffe hier der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus entnommen sind – die Theorie der Anerkennung muss damit aber nicht zwingend als dem einen oder dem anderen Lager zugehörig identifiziert werden. Vielmehr sollen auf diese Weise verschiedene Konzepte sozialer Gerechtigkeit mit jenem der Theorie der Anerkennung so kontrastiert werden, dass die Besonderheiten des Anerkennungskonzepts sichtbar werden. Auch dieser Schritt wurde, vergleichbar mit dem der sozialphilosophischen Rekonstruktion, in der zur Verfügung stehenden Literatur bislang nur ansatzweise ausgeführt; der Versuch einer systematischen, terminologischen Einordnung betritt insoweit nahezu Neuland.

Den Abschluss der Auseinandersetzung mit dem Werk Honneths bildet eine Kritik an verschiedenen Punkten seines Ansatzes. Prominent kommt hier die US-amerikanische Autorin Nancy Fraser zu Wort, die eine ausführliche Debatte mit Honneth über wesentliche Fragen der Kritik des aktuellen Kapitalismus geführt hat und zu einer grundlegend anderen Verwendung der Kategorie ›Anerkennung‹ kommt. Beide stimmen zwar überein in der Diagnose einer Akzentverschiebung der gegenwärtigen sozialen Kämpfe in Richtung einer Politisierung von Identität und Differenz, während das Problem der ungleichen Verfügung über materielle Güter eher noch an Dringlichkeit zunehme, kommen aber zu abweichenden Schlüssen darüber, welchen Reim eine Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung sich auf diese Entwicklungen zu machen habe.<sup>18</sup> Bei aller Differenz sehen sich Fraser und Honneth doch gemeinsam in der Tradition der Kritischen Theorie angesiedelt<sup>19</sup>, was den Ver-

---

<sup>18</sup> Fraser, Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 8ff.

<sup>19</sup> Honneth, Axel: Die Pointe der Anerkennung. In: Fraser, Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 304 (im Folgenden: Honneth: Pointe).

gleich zwischen ihnen fruchtbar macht, inhaltlich aber auch limitiert. Daher bildet den Abschluss dieses Kapitels eine Aussicht auf weiterführende Kritikpunkte, welche Honneths Theorie der Anerkennung von verschiedenen Seiten auf blinde Flecken, Auslassungen und Fehleinschätzungen hin befragen.

## II Die Sozialphilosophie der Anerkennung

Im folgenden Kapitel soll der erste Schritt der Entfaltung von Honneths Theorie der Anerkennung in Form einer Rekonstruktion ihrer Quellen stattfinden. Zunächst soll ein knapper Überblick über Entstehung und Aufgabenstellung der Disziplin der Sozialphilosophie gegeben werden, wobei es sich dabei um eine eher kursorische Darstellung handeln wird, die sich auf solche Aspekte beschränkt, die für das Gesamtthema von Interesse sind. Anschließend wird Honneths Ansatz mit den Quellen, auf die er sich explizit bezieht, kontrastiert: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>20</sup>, Georg Lukács (1885-1971) und die Autoren der Kritischen Theorie. Die Kontrastierung mit den Schriften der maßgeblich von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno geprägten Kritischen Theorie wird dabei in zwei Schritten erfolgen: Zunächst wird in einem Exkurs eine Übersicht der Motive und Argumente, die für Honneth eine Rolle spielen und der Kritischen Theorie entstammen, gegeben; im Anschluss soll Axel Honneths Interpretation dieses Werks und seine teilweise Distanzierung nachvollzogen werden.

### II.1 Die Aufgabe der Sozialphilosophie

Honneth verortet seinen eigenen Ansatz in dieser Disziplin vor dem Hintergrund der Auffassung, »daß es in der Sozialphilosophie vordringlich um eine Bestimmung und Erörterung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft geht, die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als ›Pathologien des Sozialen‹, begreifen lassen.«<sup>21</sup> Die heute als Sozialphilosophie bezeichnete Disziplin tritt auf den Plan, als die klassische aristotelische Lehre mit ihrem Menschenbild des *zoon politicon* und ihren holistischen Prämissen infolge der raschen sozialen Transformationsprozesse, die seit dem ausgehenden Spätmittelalter auftreten, an Überzeugungskraft verliert.<sup>22</sup> Das ganzheitliche Weltbild, in dem der Einzelne wie selbstverständlich in einem größeren Zusammenhang aufgehoben ist, wird

---

<sup>20</sup> Alle biographischen Daten in diesem Kapitel vgl.: Herzfeld, Hans (Hrsg.): Biographisches Lexikon zur Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer, 1969.

<sup>21</sup> Honneth, Axel: Pathologien des Sozialen. In: ders. (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Frankfurt am Main: Fischer, 2002. S. 10 (im Folgenden: Honneth: Pathologien des Sozialen). Der Terminus ›soziale Pathologien‹ soll folgenreiche soziale Fehlkonzeptionen bezeichnen, die bereits zur Grundlage lebenspraktischer Einstellungen geworden sind; gemeint sind intersubjektiv geteilte, wirkmächtige Perspektiven der sozialen Akteure, die zum Hindernis für gelingende, erfüllte Leben werden. Vgl. Honneth: Unbestimmtheit. S. 73.

<sup>22</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 13f.

allmählich abgelöst; die Kategorie des Individuums wird zu einer bestimmenden Größe des Denkens. Stichwortgeber des neuen Horizonts ist Niccoló Machiavelli (1469-1527), der den Menschen als egoistisches Machtwesen beschreibt; die entscheidende Weiterentwicklung erfährt dieses Konzept bei dem Autoren des *Leviathan*, Thomas Hobbes (1588-1679).<sup>23</sup> Den eigentlichen Beginn der Tradition der Sozialphilosophie markiert jedoch erst die explizit gegen die Prämissen der pessimistischen Anthropologie, auf welche diese beiden Autoren sich berufen, gerichtete Zeitdiagnose Jean-Jacques Rousseaus (1712-1778), die eine leidvolle Entfremdung unter den Menschen diagnostiziert. Die Frage, die Rousseau stellt, ist nämlich nicht mehr die, die den von der Erfahrung des englischen Bürgerkriegs geprägten Hobbes noch antrieb: Während es diesem um die Errichtung einer stabilen Ordnung bestellt war, die den Krieg aller gegen alle beenden sollte, fragt jener nach den Möglichkeiten eines gelingenden Lebens unter den sich verändernden Voraussetzungen der Neuzeit, die stark von dem Bedeutungsgewinn einer zivilen Tauschsphäre gekennzeichnet ist.<sup>24</sup> Rousseau richtet also den Blick auf die Lebensqualität des Einzelnen unter den sozialen Bedingungen seiner Gegenwart – und kommt zu dem Befund einer durch künstlich erzeugte Bedürfnisse, durch Neid und Konkurrenz gespalteten Sozietät, in der die Menschen untereinander entfremdet sind und ihre vormals gelebte Autonomie verloren haben.<sup>25</sup> Die bürgerliche Gesellschaft, für Hobbes der einzige Ausweg aus der existentiellen Unsicherheit des Naturzustandes, erscheint bei Rousseau als Bedrohung der moralischen Integrität des Individuums: »Der Wilde lebt in sich selbst, der Mensch in der Gesellschaft hingegen ist immer außer sich und vermag nur in der Meinung der Anderen zu leben.«<sup>26</sup>

Die Begründung der Sozialphilosophie leistet Rousseau durch die Art seiner Fragestellung und durch die Einführung eines Entfremdungsbegriffs, mit dem er den Zustand seiner Zeit charakterisieren will – die soziale Pathologie, unter der nach Rousseau die Menschen leiden, ist der Zwang zu Selbstdarstellung, Falschheit und Missgunst gegenüber den Mitmenschen, der aus der sozialen Konkurrenzsituation entsteht.<sup>27</sup>

Eine umfassende und in der Form der Vergesellschaftung verankerte Krise nimmt auch Hegel wahr: Durch die Entfaltung des Warentauschs und die Etablierung abstrakter Rechtsverhältnisse droht das einigende Band unter den Menschen zu reißen; er befürchtet eine Atomisierung der Individuen, die als Vereinzelte keine intakte Identität hervorbringen kön-

---

<sup>23</sup> Ebenda. S. 14ff. Die Schrift *Leviathan* datiert aus dem Jahr 1651.

<sup>24</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 10ff, 18.

<sup>25</sup> Ebenda. S. 13, 17.

<sup>26</sup> Rousseau, Jean-Jacques 1755: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Sozialphilosophische und politische Schriften. München: Winkler, 1981. S. 123.

<sup>27</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 17f.

nen.<sup>28</sup> Inhaltlich ist diese Analyse in entscheidender Hinsicht von der Rousseaus verschieden: Wo dieser das Ende von Autarkie und Selbstbestimmung, also eine verlorene Einzelheit, moniert, befürchtet jener das Auseinanderfallen einer Einheit. Hegel verfolgt die Vorstellung einer »sittlich integrierten Gemeinschaft«, die erst die »solidarische Anerkennung der individuellen Freiheit«<sup>29</sup> stiftet. Eine solche Gemeinschaft wäre mehr als nur eine willkürliche Vereinigung Einzelner, sondern ein vernünftiges Allgemeines, das einen unerlässlichen Orientierungspunkt für die individuelle Selbstverwirklichung darstellt.<sup>30</sup> Ähnlichkeiten bestehen hingegen in der Kritik einer defizitären Lebenspraxis, deren Charakter durch pathologische Störungen des Sozialen bestimmt ist.

Mit dem Bedeutungsgewinn der Soziologie im 19. Jahrhundert, mit dem eine Erhöhung des Anspruchs an theoretische Aussagen einhergeht, gerät die Sozialphilosophie in eine methodische Krise: Sie muss einen normativen Maßstab benennen, um eine Sozialkritik überhaupt formulieren zu können, gerät aber zusehends in Erklärungsnot, diesen auch empirisch zu begründen. Der vormals übliche anthropologische Verweis auf eine Natur des Menschen, aus der sich ein normativer Kritikmaßstab für die Sozialphilosophie extrahieren ließ, reicht nicht mehr aus. Jeder sozialphilosophische Versuch, eine Form der Vergesellschaftung als defizitär darzustellen, gerät in den Verdacht, nur eine unbegründbare, partikuläre Meinung zu sein.<sup>31</sup> Als Reaktion bilden sich innerhalb der Sozialphilosophie konkurrierende Schulen heraus: Ansätze, die mit Hilfe anthropologischer Annahmen argumentieren, stehen fortan im Gegensatz zu solchen, die auf geschichtsphilosophische Prämissen rekurrieren. Beiden gemeinsam ist das Ziel, weiterhin Aussagen über die Qualität eines gesellschaftlichen Zustandes treffen zu können, dabei aber den gestiegenen Erwartungen an die inhaltliche Konsistenz solcher Ansätze gerecht zu werden.<sup>32</sup>

Einen neuen Anlauf, Gesellschaftskritik als eine umfassende Kritik der Art der Vergesellschaftung anzulegen, stellt die Kritische Theorie dar. Ihre Beschreibung der modernen Ge-

---

<sup>28</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 20f.

<sup>29</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 23, 25.

<sup>30</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 14. Der Begriff der Selbstverwirklichung wird in der weiteren Explikation von Honneths Theorie eine maßgebliche Rolle spielen. Deshalb sollte bereits an dieser Stelle darauf verwiesen werden, dass mit diesem Terminus keineswegs an romantische oder esoterische Vorstellungen erinnert werden soll, sondern auch nüchterner von persönlicher Integrität oder Autonomie gesprochen werden könnte. Vgl. Honneth, Axel: Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer. In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung. S. 112 (im Folgenden: Honneth: Antworten).

<sup>31</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 38; Demtröder, Bert et al.: Selbstverwirklichung als Diagnosekriterium für Sozialpathologien? In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung. S. 74 (im Folgenden: Demtröder et al.: Diagnosekriterium).

<sup>32</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 31, 34f. Das beste Beispiel für einen geschichtsphilosophischen Ansatz gibt das Werk Georg Lukács' ab; eine anthropologische Argumentation führt etwa Helmuth Plessner. Vgl. Ebenda. S. 38; Lukács, Georg 1923: Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften Band 2. Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1968. S. 161-517 (im Folgenden: Lukács: Geschichte); Plessner, Helmuth 1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch. GS 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

sellschaftlichen diagnostiziert zunächst ein Zurückbleiben der Produktionsverhältnisse hinter ein bereits realisierbares, humaneres Potential, das infolge der kapitalistischen Verwertungsimperative jedoch nicht umgesetzt werden kann. Das Erscheinen der *Dialektik der Aufklärung* im Jahre 1944 markiert den endgültigen Bruch mit dem in den Frühschriften noch anzutreffenden geschichtsphilosophischen Optimismus dieser an Marx angelehnten Denktradition. Darin formulieren Horkheimer und Adorno eine Umkehrung der marxistischen Überzeugung, dass in einer Steigerung der Naturbeherrschung weiteres emanzipatorisches Potential liege und verfolgen stattdessen die pathologischen Auswirkungen des blinden, selbstzerstörerischen Zugriffs auf Natur.<sup>33</sup> Bei Jürgen Habermas findet sich die Denkfigur einer pathologischen Naturbeherrschung hingegen nicht mehr: Eine Störung der Vergesellschaftung liegt bei ihm dann vor, wenn in den kommunikativen Prozessen keine diskursive Vernunft mehr zur Geltung kommt, die Gesellschaft den in herrschaftsfreien Dialogen zu gewinnenden Rationalitätsstandards nicht genügt und eine ›Kolonialisierung der Lebenswelt‹ durch ökonomische Imperative stattfindet.<sup>34</sup>

Was nun diese Ansätze über das geteilte Anliegen einer Diagnose sozialer Pathologien hinaus verbindet, ist eine dezidiert skeptische, kritische Annäherung an die Verhältnisse, in deren Kontext sie formuliert wurden:

»Was das zentrale Anliegen der [...] Disziplin ausmacht, zeigt sich vollständig erst bei Berücksichtigung einer [...] Auffälligkeit, die bereits an Rousseaus Kulturkritik, deutlicher aber noch an den Entwürfen seiner Nachfolger zu beobachten ist. Nirgends tritt die Sozialphilosophie, ob nun bei Marx oder Nietzsche, bei Plessner oder Hannah Arendt, als eine positive Lehre in Erscheinung; stets handelt es sich zunächst und vor allem um die Kritik eines gesellschaftlichen Zustands, der als entfremdet oder sinnlos, verdinglicht oder gar krank empfunden wird.«<sup>35</sup>

Eine inhaltliche Übereinstimmung der diversen Ansätze stellt die Überzeugung dar, dass »mit der Beschleunigung des industriellen Wachstums ein gesellschaftliches Funktionserfordernis bedroht ist, das zu den tiefsitzenden Voraussetzungen allen menschlichen Lebens gehört.«<sup>36</sup> Entscheidend ist bei all den verschiedenen Kategorien der Kritik, mit deren Hilfe die Bedrohungen gelingender Vergesellschaftung beschrieben werden, von der Entfremdung über die Verdinglichung bis zur Kolonialisierung, jedoch nicht nur der Inhalt, sondern auch das Ziel der sozialphilosophischen Analyse;

---

<sup>33</sup> Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. 1944: *Dialektik der Aufklärung*. GS 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 14ff (im Folgenden: Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung*); vgl. Honneth: *Pathologien des Sozialen*. S. 41f; Honneth: *Pathologie der Vernunft*. S. 14.

<sup>34</sup> Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. S. 293 (im Folgenden: Habermas: *kommunikatives Handeln*); vgl. Honneth: *Pathologie der Vernunft*. S. 14.

<sup>35</sup> Honneth: *Pathologien des Sozialen*. S. 49.

<sup>36</sup> Ebenda. S. 56.

»ohne Ausnahme verweisen die verschiedenen Negativbegriffe nämlich indirekt auf soziale Bedingungen, die dadurch ausgezeichnet sein sollen, daß sie den Individuen ein volleres oder besseres, kurz: ein gelingendes Leben ermöglichen. Insofern stellt eine ethische Vorstellung von gesellschaftlicher Normalität, die auf die Ermöglichungsbedingungen von Selbstverwirklichung zugeschnitten ist, den Maßstab dar, an dem soziale Pathologien gemessen werden.«<sup>37</sup>

Gerade in der Kritischen Theorie stiftet erst die an Hegel angelehnte Vorstellung eines vernünftigen Allgemeinen, dessen Integrationsleistung die Herausbildung einer rationalen menschlichen Praxis in Aussicht stellt, die Möglichkeit einer umfassenden Kritik, indem die eklatanten Abweichungen von dieser Instanz offen gelegt werden.<sup>38</sup>

Eine solche Form der Kritik scheint der Zeit nicht mehr angemessen. Die Ansprüche der kritischen Gesellschaftsanalyse sind meist reduziert auf den Aufweis einer nach liberalen Kriterien ungerechten Verteilung von Gütern und Chancen und der Kritik einer rechtlichen Ungleichbehandlung von sozialen oder kulturellen Gruppen. Es ist nicht mehr die Struktur der Gesellschaft selbst, die kritisch hinterfragt wird; Kritik dieser formalen Prägung versteht sich nicht als Reflexion einer Rationalität, »die im geschichtlichen Prozess selber verankert sein soll.«<sup>39</sup>

Bevor Honneths Aktualisierung sozialphilosophischer Kritik detailliert beschrieben wird, soll noch einmal auf die Quellen eingegangen werden, auf die er sich bezieht. Ziel dieser Rekonstruktion ist es, den Weg zu bereiten für die Frage, inwiefern es Honneths Ansatz gelingt, eine fruchtbare und aktuelle Perspektive auf jene Bereiche zu präsentieren, die aus dem Fokus liberaler Gerechtigkeitstheorien vollständig verschwunden sind. Dabei ist auch Honneths Theorie mit dem zunächst paradoxen Problem konfrontiert, dass Diagnose und Therapie auf eine widersprüchliche Weise zusammenhängen: »Die Kräfte, die zur Überwindung der sozialen Pathologie beitragen können, sollen aus eben jener Vernunft stammen, deren Verwirklichung durch die gesellschaftliche Organisationsform des Kapitalismus gerade verhindert wird.« Honneth beruft sich dabei auf einen Gedanken aus den Schriften der Kritischen Theorie, nämlich »dass sich soziale Pathologien stets in einem Leiden niederschlagen müssen, das ein Interesse an der emanzipatorischen Kraft der Vernunft wach hält.«<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 51.

<sup>38</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 14. Die Möglichkeit einer solchen Kritik droht freilich dann vollständig verloren zu gehen, wenn, wie in einigen postmodernen Ansätzen, das Heranziehen eines externen Maßstabs überhaupt in Frage gestellt wird.

<sup>39</sup> Ebenda. S. 10.

<sup>40</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 25.

## II.2 Quellen der Sozialphilosophie Honneths I: Hegel

Von allen Autoren, auf die Honneth sich bezieht, ist Hegel derjenige, dessen Einfluss am deutlichsten und hinsichtlich Struktur und Argumentationsweise wohl auch am größten ist. Bei der Betrachtung der hegelianischen Quellen der Theorie der Anerkennung Honneths ist daher ein zweigleisiges Vorgehen sinnvoll, um Redundanzen zu vermeiden. An dieser Stelle soll die Darstellung Hegels nur eine überblickartige Dimension annehmen und einige grundlegende Begriffe nachvollziehen, die auch in der Konzeption Honneths auftauchen, während die offenkundige Parallelität in der Architektur des Anerkennungsbegriffs erst bei der politiktheoretischen Erläuterung der drei Sphären der Anerkennung, die Honneth differenziert, gezeigt wird.

In seiner Rekonstruktion der Hegelschen *Rechtsphilosophie* verweist Honneth auf eine klare Dominanz der Kantischen Tradition im Feld der politischen Philosophie, obwohl angesichts der Notwendigkeit, formale Gerechtigkeitsprinzipien sozial zu kontextualisieren, eine Reaktualisierung Hegels sich geradezu aufdränge.<sup>41</sup> Der Begriff der Gerechtigkeit müsse, so Honneth im Anschluss an Hegel, ebenso wie der Begriff der Freiheit komplexer gefasst werden als in den meisten Ansätzen üblich – um nicht willkürlich und substanzlos zu sein, muss er in Beziehung zu einem ›sittlichen Allgemeinen‹ gesetzt werden.<sup>42</sup> Eine Vermittlung zwischen individuellen Bedürfnissen und allgemeiner Vernunft soll die philosophische Kategorie der Anerkennung leisten, die in Hegels Frühschriften, vor allem der Jenaer *Geistphilosophie* von 1805/06, zentral wird. Sie wird jedoch niemals in einer kohärenten Theorie entfaltet, sondern in einer eher fragmentarischen Weise belassen und verliert im Spätwerk an Bedeutung.<sup>43</sup> Gleichwohl rekonstruiert Honneth auch die 1821 entstandene *Rechtsphilosophie* noch mit dem Ziel, ihre Aktualität »mit dem Nachweis zu demonstrieren, daß sie als Entwurf einer normativen Theorie derjenigen Sphären reziproker Anerkennung begriffen werden muß, deren Aufrechterhaltung für die moralische Identität moderner Gesellschaften konstitutiv ist.«<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 7ff. Aufgrund seiner Bemühungen, dieser Aufgabe nachzukommen und sie gleichzeitig mit einer kritischen Zeitdiagnose zu verbinden, wird Honneth ein engerer Anschluss an Hegels Werk attestiert, als er bei anderen Autoren der Kritischen Theorie, etwa Jürgen Habermas, vorliege. Berg, Robert et al.: *Von Habermas zu Honneth – aber wohin (I)?* In: Halbig, Quante: *Kritik und Anerkennung*. S. 48. Einen ähnlich starken Anschluss vollzieht Honneth zunächst an das Werk George Herbert Meads, wovon er jedoch später weitgehend abweicht, so dass an dieser Stelle auf eine nähere Erläuterung verzichtet wird. Vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Sonderausgabe 2003. S. 114-147, 312f.

<sup>42</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 45.

<sup>43</sup> Düwell, Marcus (Hrsg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart: Metzler, 2002. S. 297f (im Folgenden: Düwell: *Ethik*).

<sup>44</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 14.

Neben dem Anerkennungsbegriff und der Kontextualisierung von Gerechtigkeitsprinzipien findet sich als weiteres hegelianisches Element in Honneths Theorie die Betonung intersubjektiver Beziehungen, die einen konstitutiven Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum stiften und das Gegenkonzept zu atomistischen Ideen darstellen. In Praktiken des intersubjektiven Verkehrs sollen die Einzelnen in der Freiheit des Anderen die Bedingung der eigenen Freiheit erkennen – dieser Gedanke beschreibt das Konzept eines vernünftigen Allgemeinen bei Hegel.<sup>45</sup>

Auf eine idealistisch aufgeladene Weise begreift Hegel die soziale Wirklichkeit als die Wirkstätte einer historischen prozessierenden Vernunft, die nicht, wie in Kants Moralphilosophie, das Andere der Wirklichkeit sein kann – die Vernunft ist ein Moment der Wirklichkeit, sonst wäre sie nicht: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«<sup>46</sup> Vernunft materialisiert sich in der Geschichte und bedient sich in einer »List« der Menschen, die ihr zuarbeiten, ohne es zu wissen.<sup>47</sup> Honneth interpretiert Hegels Vorstellung einer in der sozialen Wirklichkeit waltenden Vernunft so, dass in die sozialen Verhältnisse der Moderne Muster intersubjektiver Interaktion eingelassen sind, die für die Verwirklichung individueller Freiheit unverzichtbar sind. Insofern ist nicht die Wirklichkeit an sich vernünftig, sondern Vernunft existiert *in* ihr, in Sphären des Sozialen, womit der idealistische Überschwang bereits deutlich reduziert erscheint.<sup>48</sup>

Ein weiterer Aspekt der Philosophie Hegels, der bei Honneth ein Echo findet, ist, wie schon angedeutet wurde, die Verknüpfung der Vorstellung einer von Vernunftgründen durchsetzten Wirklichkeit mit einer Zeitdiagnose, die Momente sozialen Leids aufzeigen soll. Soziale Pathologien entstehen, weil die soziale Vernunft an der falschen Verwirklichung von Frei-

---

<sup>45</sup> Ebenda. S. 18, 81; Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 26. Seine Sittlichkeitsvorstellung führt Hegel in der Rechtsphilosophie aus: »Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zwecke hat.« Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke Band 5. Hamburg: Felix Meiner, 1999. § 142. S. 156 (im Folgenden: Hegel: Rechtsphilosophie).

<sup>46</sup> Hegel: Rechtsphilosophie. S. 124; vgl. auch: Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 5.

<sup>47</sup> Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 7.

<sup>48</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 91f. Hegel begreift bereits staatliche Institutionen bereits als Objektivationen der Vernunft; eine Verallgemeinerung der Freiheit wäre letztlich ein Vernunftstaat, ein sittliches Allgemeines. Hegel sah in der französischen Revolution eine Etappe auf dem Weg zu dieser Verwirklichung der Vernunft: »Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. [...] Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefiebert.« Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1837: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. S. 529 (im Folgenden: Hegel: Vorlesungen).

heitsideen krankt – damit wird das konkrete Leid der Menschen an den Verhältnissen zu einem Anhaltspunkt für eine allgemeine Gesellschaftskritik.<sup>49</sup>

Beim jungen Hegel liegt bereits die Denkfigur eines Kampfes um Anerkennung vor, der den »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«<sup>50</sup> motiviert. Es sei der eigentlich innovative Kern von Hegels Frühwerk, »den sittlichen Bildungsprozeß der Menschengattung als einen Vorgang zu rekonstruieren, in dem über die Stufen eines Konfliktes ein moralisches Potential zur Verwirklichung gelangt, das in den Kommunikationsbeziehungen zwischen den Subjekten strukturell angelegt ist.«<sup>51</sup> Dieses Konzept ist aber von Hegel nicht über die Jenaer Zeit hinaus verfolgt worden; bereits in der Phänomenologie des Geistes kommt die Figur eines Kampfes um Anerkennung lediglich noch in der Herr-Knecht-Passage vor.<sup>52</sup>

Problematisch in einem eher theoretischen als inhaltlichen<sup>53</sup> Sinne sind die Prämissen des absoluten Idealismus, auf denen Hegel sein Werk fundiert. Die Argumentation entlang eines übergreifenden, menschlichem Handel entzogenen Vernunftgeschehens verstellt den Blick auf Interaktionsbeziehungen zwischen den Individuen und macht eine nähere Auseinandersetzung mit deren konkreter sozialer Situation, der gesellschaftlich verorteten Person überhaupt, überflüssig. Stattdessen gerät lediglich die Beziehung des Einzelnen zum vernünftigen Ganzen in den Blick.<sup>54</sup> Bereits durch Marx, der die Philosophie Hegels – in Hegel durchaus zugetaner Weise – »vom Kopf auf die Füße stellen«<sup>55</sup> wollte, sind die vernunft-idealistischen Prämissen Hegels unhaltbar; eine Reaktualisierung und Modifizierung des

---

<sup>49</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 43. Hegel identifiziert zwei pathologische Formen der Freiheit: eine Entkontextualisierung des Rechts und eine Verabsolutierung der Moral, die jeweils notwendige, aber nicht hinreichende Momente der Sittlichkeit sind. Über den blinden Bezug auf das positive Recht sagt Hegel: »Hat jemand kein Interesse als sein formelles Recht, so kann dieses reiner Eigensinn sein, wie es einem beschränkten Herzen und einer Gemüte oft zukommt; denn der rohe Mensch [ver]steift sich am meisten auf sein Recht [...]. Das abstrakte Recht ist also nur erst bloße Möglichkeit und insofern gegen den ganzen Umfang des Verhältnisses etwas Formelles.« Hegel: Rechtsphilosophie. Zusatz zu § 37. Handelt es sich um eine Totalisierung der Moralität, so droht der Fall in eine »bodenlose Selbstvergewisserung« unter Ausblendung der vernünftigen Anteile des Sozialen, ein Rückzug aus dem Allgemeinen. Vgl. Honneth: Unbestimmtheit. S. 68f.

<sup>50</sup> Hegel: Vorlesungen. S. 32.

<sup>51</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 107.

<sup>52</sup> Ebenda. S. 104. vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1807: Phänomenologie des Geistes. Kapitel IV A. Hamburg: Felix Meiner, 1988. S. 127-136. Zur Bedeutung dieser Passage vgl. auch: Hartmann, Martin: Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie. In: Honneth: Befreiung. S. 236 (im Folgenden: Hartmann. Widersprüche).

<sup>53</sup> Mit inhaltlichen Hindernissen ist eine Rekonstruktion der *Rechtsphilosophie* Hegels aufgrund möglicher Interpretationen konfrontiert. So lässt die *Rechtsphilosophie* durchaus eine antidemokratische Lesart zu, nach der Hegel eine Unterordnung der Freiheit des Einzelnen unter die höheren Belange des Staates, der ja immerhin als Materialisierung der Vernunft gesehen wird, befürworte. Dieser autoritären Interpretation steht freilich eine republikanische gegenüber, die im vernünftigen Allgemeinen des Staates die Bedingung und den Ort, nicht aber das Ziel der Verwirklichung des Individuums erblickt. Vgl. Honneth: Unbestimmtheit. S. 11, 97, 126f.

<sup>54</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 104. Vgl. auch: Ebenda. S. 98f, 107f.

<sup>55</sup> Vgl. Marx, Karl 1873: Das Kapital (1867). Band 1. MEW Band 23. Berlin: Dietz, 1974. S. 27 (im Folgenden: Marx: Kapital).

Ansatzes hin zu einer »normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie«<sup>56</sup> muss dem Rechnung tragen. Wenn man, so Honneth, all die idealistischen und metaphysischen Prämissen subtrahiere, bleibe noch die Idee einer sozialen Realität, die von rationalen Gründen durchsetzt sei, deren Verletzung nicht ohne negative Folgen für die Individuen bleiben könne.<sup>57</sup>

Konkret müsse auf drei Ebenen eine Modifikation Hegels erfolgen: Zunächst müsse das Konzept intersubjektiver Beziehungen mit empirischen Mitteln aktualisiert und stärker zur Geltung gebracht werden, um es aus dem Reich metaphysischer Spekulation zu »erden«. Dann bedürfe es einer Beschreibung der Anerkennungsformen, die in entscheidender Hinsicht von Hegel abweicht: Während dieser von der Vorstellung eines objektiven Geistes auf die Individuen geschlossen hat, gilt es umgekehrt, aus deren sozialem Lebensvollzug auf Anerkennungsverhältnisse zu schließen. Schließlich müssten den Anerkennungsformen, die Hegel ausmacht, Formen der sozialen Missachtung zugeordnet und empirisch überprüft werden, ob sie die Vorstellung eines Kampfes um Anerkennung, der sich aus der Erfahrung vorenthaltener Anerkennung speist, belegen können.<sup>58</sup> Letztlich ist ein Wiederaufgreifen des Anerkennungsmodells Hegels auch untrennbar mit der Bedingung verbunden, sein von vernunftidealistischen Vorannahmen geprägtes Konzept eines sittlichen Allgemeinen »unter geminderten Ansprüchen«<sup>59</sup> zu aktualisieren.

### II.3 Quellen der Sozialphilosophie Honneths II: Lukács

Von Georg Lukács, der bereits für Horkheimer und Adorno stilbildend<sup>60</sup> war, übernimmt Honneth ebenfalls Elemente. Dabei geht es jedoch nicht wie bei Hegel um die umfassende Aneignung eines breiten philosophischen Systems, sondern, ungleich bescheidener, in erster Linie um ein Motiv, um eine Sichtweise auf die Gesellschaft, die Lukács, aller methodischen Unzulänglichkeit seiner Analyse zum Trotz, auch heute noch fruchtbar mache:

»Es ist die Frage nach den kulturellen Bedingungen einer unverzerrten und gelingenden Vergesellschaftung, die Lukács seit seiner Jugend bewegt; er nimmt die gesellschaftliche Situation seiner Zeit als einen Zustand der sozialen Entfremdung wahr und führt deren Entstehung auf eine Krise der Kultur zurück.«<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 110.

<sup>57</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 52.

<sup>58</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 111ff, 273.

<sup>59</sup> Ebenda. S. 113.

<sup>60</sup> »Das Leben lebt nicht – diese Feststellung des jungen Lukács war das treibende Element auch der jungen kritischen Theoretiker.« Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. München: dtv, 1988. S. 12 (im Folgenden: Wiggershaus: Frankfurter Schule).

<sup>61</sup> Honneth, Axel: Eine Welt der Zerrissenheit. In: ders.: zerrissene Welt. S. 9 (im Folgenden: Honneth: Zerrissenheit).

Den von ihm wahrgenommenen Zustand der Entfremdung – »in der Neuen Welt [heißt] Mensch sein: einsam sein«<sup>62</sup> – belegt Lukács mit dem Begriff der Verdinglichung. Er ist für ihn das Signum einer »aus den Fugen geratenen Welt«, »einer Welt der Konvention«<sup>63</sup>:

»Wo keine Ziele unmittelbar gegeben sind, verlieren die Gebilde, die die Seele bei ihrer Menschwerdung als Schauplatz und Substrat ihrer Tätigkeit unter den Menschen vorfindet, ihr evidenten Wurzeln in überpersönlichen, seinsollenden Notwendigkeiten; sie sind etwas einfach Seiendes, vielleicht Machtvolles, vielleicht Morsches, tragen aber weder die Weihe des Absoluten an sich, noch sind sie die naturhaften Behälter für die überströmende Innerlichkeit der Seele.«<sup>64</sup>

Der Entstehungskontext des Verdinglichungsbegriffs liegt in den Transformationsprozessen der von Krise, Arbeitslosigkeit und rascher Erodierung traditioneller Lebensweisen geprägten Gesellschaft der 1920er Jahre, in der Lukács instrumentelle, nüchtern-kalkulatorische, ökonomische Perspektiven und Verhaltensweisen als typischen, erkalteten Habitus einer trostlosen Zeit auffasst.<sup>65</sup> Die Menschen werden durch die Entzauberung und Versachlichung der Verhältnisse bei gleichzeitiger Zunahme des materiellen Elends zur Herausbildung einer ›zweiten Natur‹, zu einer Verhaltensweise gedrängt, welche die Verhältnisse zwischen ihnen, die Wahrnehmung ihrer Erzeugnisse sowie ihre Perspektive auf die sie umgebende Natur erstarren und verarmen lässt. Die Möglichkeiten zur Entfaltung individueller Fähigkeiten und zu einer vernünftigen Selbstverwirklichung werden verstellt.<sup>66</sup> In ihrer entfremdeten Umgebung verlieren die Menschen an Innerlichkeit und Tiefe; ihre »Gebilde«, also ihre Werke und ihre Kunst, verleihen ihren Seelen keinen Ausdruck mehr:

»Die zweite Natur der Menschengebilde hat keine lyrische Substantialität: ihre Formen sind zu starr, um sich dem symbolschaffenden Augenblick anzuschmiegen. [...] Diese Natur ist [...] ein erstarrter, fremdgewordener Sinneskomplex; sie ist eine Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten [...]. Die Fremdheit der Natur, der ersten Natur gegenüber, das moderne sentimentalische Naturgefühl ist nur die Projektion des Erlebnisses, daß die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker. Solange die von den Menschen für den Menschen gebauten Gebilde ihm wahrhaft angemessen sind, sind sie seine notwendige und eingeborene Heimat [...]. Wenn das

---

<sup>62</sup> Lukács, Georg 1920: Die Theorie des Romans. München: dtv, 1994. S. 28 (im Folgenden: Lukács: Theorie des Romans).

<sup>63</sup> Ebenda. S. 11, 53.

<sup>64</sup> Ebenda. S. 53.

<sup>65</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 11; Lukács: Geschichte.

<sup>66</sup> Honneth: Zerrissenheit. S. 12ff, 17f. In einem Vergleich mit der Lebensweise der alten Griechen, in deren geschlossenem Universum nach Lukács dem Leben ein dem Einzelnen erfahrbarer Sinn innewohnt, kommt er zu dem Befund eines Verlustes an Welterschlossenheit in der Moderne: »Der Kreis, dessen Geschlossenheit die transzendente Wesensart ihres Lebens [das der Griechen, PP] ausmacht, ist für uns gesprengt; wir können in einer geschlossenen Welt nicht mehr atmen. [...] Wir haben das Gestalten erfunden: darum fehlt allem, was unsere Hände müde und verzweifelt fahren lassen, immer die letzte Vollendung. [...] Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: die Totalität.« Lukács: Theorie des Romans. S. 25f.

Seelische der Gebilde nicht mehr unmittelbar zur Seele werden kann, wenn die Gebilde nicht mehr nur wie Ballung und Stauung von Innerlichkeiten erscheinen, die jeden Augenblick in Seele rückverwandelt werden können, müssen sie eine die Menschen wahllos, blind und ausnahmslos beherrschende Macht erlangen, um bestehen zu können.«<sup>67</sup>

Die Verzerrung der Weltwahrnehmung des Individuums ist in letzter Instanz einem Totalwerden des Warentauschs und dem darin angelegten Fetischismus, der nach Marx zur alles dominierenden Perspektive wird, geschuldet:

»[Der] Verwertungszwang des Kapitals bewirkt [nach Marx, PP], daß die Subjekte zu einer Art von permanentem Kategorienfehler gegenüber der Wirklichkeit genötigt werden: unter den ökonomischen Druck geraten, stets von allen nicht verwertbaren Phänomenen abzusehen, können sie am Ende gar nicht mehr anders, als die Realität im ganzen nach dem Schema von dinglichen Entitäten wahrzunehmen.«<sup>68</sup>

Die kapitalistische Modernisierung nimmt Lukács als eine historische Tendenz wahr, die »den gesellschaftlichen Fortschritt um die Dimension des Glücks berauben würde.«<sup>69</sup> Da unter den Bedingungen einer Ökonomie, die um des Profits willen wirtschaftet, die verlorene Selbstreferenz der Kultur nicht wiedererlangt werden kann, liegt für Lukács die einzige Lösung in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, die den Produktionsprozess den menschlichen Bedürfnissen unterordnet und die Möglichkeit zur Entfaltung der kreativen Antriebe wiederherstellt.<sup>70</sup>

Aufgrund des umfassenden Geltungsanspruchs der Kategorie der Verdinglichung kann Lukács damit weder eine bloße Fehlwahrnehmung noch nur ein moralisch kritikwürdiges Verhalten meinen; vielmehr beschreibt er ein soziales Faktum, den Verhaltensmodus, der alle Mitglieder einer kapitalistischen Gesellschaft ergreift. Verdinglichung bezeichnet bei ihm den Charakter einer im Ganzen verfehlten Lebenspraxis, einer durch Verzerrungen und Verfälschungen verkümmerten Form der Vernunft und des menschlichen Daseins.<sup>71</sup> Eine verdinglichte Sicht auf die Welt ist eine erstarrte Perspektive, die der interessierten und affektiven Anteilnahme am Geschehen und an den Mitmenschen verlustig gegangen ist. Der Mensch wird zu einem »einflußlosen Zuschauer« seiner eigenen Welt.<sup>72</sup>

Die analytischen und methodischen Mittel Lukács' sind freilich mittlerweile alle überholt. So kann etwa der Geltungsanspruch, mit dem Lukács seine Verdinglichungsanalyse ausstattete, von Honneth keinesfalls in vollem Umfang akzeptiert werden. Es ist vor allem der

---

<sup>67</sup> Lukács: Theorie des Romans. S. 54f.

<sup>68</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 25; vgl. Marx: Kapital. S. 85-98. Vgl. auch Türcke, Christoph; Bolte, Gerhard: Einführung in die Kritische Theorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 55 (im Folgenden: Türcke; Bolte: Kritische Theorie); Honneth: Verdinglichung. S. 20.

<sup>69</sup> Honneth: Zerrissenheit. S. 23.

<sup>70</sup> Ebenda. S. 20.

<sup>71</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 16f, 25, 39.

<sup>72</sup> Lukács: Geschichte. S. 265.

raumgreifende, totalisierende Charakter des Verdinglichungsbegriffes Lukács', den Honneth nicht aufgreift; die empirischen Belege Lukács' seien heute nicht mehr glaubwürdig und das Differenzierungsniveau moderner Gesellschaften ordne dem von Lukács vollständig diskreditierten strategisch-ökonomischen Denken, dem er die Atomisierung sozialer Zusammenhänge anrechnet, einen legitimen und notwendigen Platz zu.<sup>73</sup> Lukács' Vorstellung einer Entäußerung seelischer Antriebe in Kunstwerken, aber auch in handwerklichen Produkten, der Architektur und sogar den gesellschaftlichen Institutionen, hat jede wissenschaftliche Überzeugungskraft eingebüßt; abgesehen davon muss auch auf das regressive Potential eines Konzeptes hingewiesen werden, welches das Individuum in seinem Lebensvollzug so eng an ein soziales Kollektiv bindet. Darüber hinaus läßt Lukács seine Gedanken mit dem Äußersten an geschichtsphilosophischer Spekulation auf, wenn er schreibt, dass »das Unabgeschlossene, Brüchige und Übersichhinausweisende der Welt bewußt und konsequent als letzte Wirklichkeit gesetzt«<sup>74</sup> werden müsse, um eine Perspektive auf ein Jenseits des aktuellen Zustands der Verdinglichung eröffnen zu können. Damit gerät auch für Lukács das Individuum nur scheinbar in den Blick; es erscheint zwar als ein von den Pathologien der Moderne zerrissenes, aber nicht als moralischer und sozialer Akteur.

Die Aktualität von Lukács' Frühwerk, also jener Schriften, von denen er sich später als marxistischer Funktionär scharf distanzierte<sup>75</sup>, liege ausschließlich in der Entfaltung eines »Sensoriums, das Störungen der kulturellen Integration zeitdiagnostisch aufzuzeichnen vermag«, in ihrer Funktion nicht als »paradigmatischer Kern«, sondern als »Seismograph«<sup>76</sup> einer kritischen Gesellschaftsanalyse, die den Fortschrittsbegriff über Kriterien wie Gerechtigkeit und Freiheit hinaus um die Kategorie einer geglückten Vergesellschaftung erweitert.

Lukács' damalige Offenheit für die ausufernden Motive einer romantischen Kapitalismuskritik, deren Vorstellung einer Zerrissenheit des Menschen das in sich widersprüchliche Frühwerk überhaupt nur zusammenhält, habe den Blick auf pathologische Fehlentwicklungen und Momente sozialen Leids freigelegt:

---

<sup>73</sup> Honneth: Zerrissenheit. S. 15, 21f; Honneth: Verdinglichung. S. 28, 64ff.

<sup>74</sup> Lukács: Theorie des Romans. S. 61.

<sup>75</sup> Vehement vollzieht er diese Distanzierung etwa in einem despektierlichen Vorwort von 1962 zur *Theorie des Romans*: »Wenn also heute jemand ›Die Theorie des Romans‹ liest, um die Vorgeschichte der wichtigen Ideologien in den zwanziger und dreißiger Jahren intimer kennenzulernen, vermag er aus einer solchen kritischen Lektüre Nutzen zu ziehen. Nimmt er aber das Buch in die Hand, um sich zu orientieren, so kann es nur zu einer Steigerung seiner Desorientiertheit führen. Arnold Zweig las als junger Schriftsteller ›Die Theorie des Romans‹ zur Orientierung; sein gesunder Instinkt führte ihn richtigerweise zur schroffsten Ablehnung.« Ebenda. S. 16f.

<sup>76</sup> Honneth: Zerrissenheit. S. 22.

»Von dieser Idee aus fällt ein Licht auf den Prozeß der kapitalistischen Modernisierung, das grell genug ist, um Folgelasten und Leidenserfahrungen an ihm hervortreten zu lassen, die ohne solche Lichtquellen gar nicht zu erkennen wären. Soziale Differenzierungsprozesse nämlich, die gesellschaftliche Lebensvollzüge auseinanderreißen und zu isolierten Handlungssphären verselbständigen, vollziehen sich lautlos und anonym; um das soziale Leid und den individuellen Schmerz, die sie verursachen, theoretisch überhaupt erfahrbar machen zu können, bedarf es normativer Vorgriffe auf Muster unverzerrter und gelingender Vergesellschaftung.«<sup>77</sup>

Ein Sensorium dieser Art fehlt den zeitgenössischen normativen Theorien, die mit Formeln und Gleichungen den Begriff der Gerechtigkeit ergründen zu können glauben. Um Lukács' Diagnose aber aus dem Bereich zwar instruktiver, gleichwohl subjektiver Spekulation in das Feld wissenschaftlicher Diskussion zu geleiten und die von ihm angeregte Fragestellung fruchtbar zu machen, bedarf es einer methodischen und theoretischen Aktualisierung – es müsste empirisch gezeigt werden, »daß die kapitalistische Verletzung jener theoretisch behaupteten Voraussetzungen einer unverzerrten Vergesellschaftung tatsächlich zu sozialen Störungen und individuellem Leid führt«.<sup>78</sup>

Bei aller notwendigen Kritik an Lukács kaum tragbarer Verabsolutierung des Verdinglichungsbegriffs und seiner allzu differenzblinden Auslegung des Modernisierungsprozesses gilt es noch eine weitere aktualisierungsfähige Pointe seiner Argumentation zu betrachten: Für Lukács ist die »echte« menschliche Praxis, die jenseits der Entfremdung liegt, nicht einfach verloren; vielmehr ist sie hinter einem Schleier verborgen und damit der menschlichen Wahrnehmung entzogen. Da dieser Schleier von den sozialen Verhältnissen hergestellt wird, ist es durch menschliche Anstrengung auch möglich, eine nicht-verdinglichte Praxis wiederzuerlangen. Honneth interpretiert diesen Schleier, so wird später gezeigt werden, als eine »Anerkennungsvergessenheit«, als ein Vergessen um den Wert anderer Menschen für den eigenen Lebensvollzug.<sup>79</sup> Insofern kann Lukács' Werk eben doch nicht nur als eine wortgewaltige Romantisierung vormoderner Vergesellschaftung interpretiert werden, sondern enthält auch Verweise auf eine durch theoretische Anstrengungen zu gewinnende Aussicht auf gelingende menschliche Praxis.

---

<sup>77</sup> Honneth: Zerrissenheit. S. 22.

<sup>78</sup> Ebenda. S. 23f.

<sup>79</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 33f, 42.

## II.4 Quellen der Sozialphilosophie Honneths III: Die Kritische Theorie

Honneth versteht sein Werk als Aktualisierung und Modifikation der Kritischen Theorie, die maßgeblich von Max Horkheimer<sup>80</sup> (1895-1973) und Theodor W. Adorno<sup>81</sup> (1903-1969) geprägt wurde, unter den veränderten Vorzeichen der Gegenwart, was sich in inhaltlichen und terminologischen Affinitäten niederschlägt. Die Schaffensphase Horkheimers und Adornos umfasst mehrere Jahrzehnte und der Arbeitszusammenhang, in dem sie sich bewegten, schließt eine Vielzahl weiterer Autoren ein, so dass zunächst in einem Exkurs ein Überblick über jene Motive und Ideen aus der umfangreichen Erbschaft der Kritischen Theorie gegeben werden soll, die in Honneths Arbeiten einfließen.<sup>82</sup> Anschließend soll Honneths Versuch, jene Schriften einer Kritik zu unterziehen, um ihren Gebrauchswert für die Gegenwart wiederherzustellen, nachvollzogen und diskutiert werden.

### II.4.1 Exkurs: Motive und Aussagen der Kritischen Theorie

Die Tradition der Kritischen Theorie nimmt ihren Anfang im Jahre 1924 durch Felix Weils Gründung des Frankfurter *Instituts für Sozialforschung*, dem sie auch die Bezeichnung *Frankfurter Schule* verdankt.<sup>83</sup> Das Institut gehörte zu den ersten wissenschaftlichen Einrichtungen, die nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten zerschlagen wurden, allerdings war es den Mitgliedern des ›Horkheimerkreises‹ zuvor gelungen, das Institut mit

---

<sup>80</sup> Zu Leben und Werk Max Horkheimers vgl.: Wiggershaus, Rolf: Max Horkheimer zur Einführung. Hamburg: Junius, 1998; Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 55-67.

<sup>81</sup> Zu Leben und Werk Adornos vgl.: Schweppenhäuser, Gerhard: Theodor W. Adorno zur Einführung. Hamburg: Junius, 1996; Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 82-113; Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

<sup>82</sup> Auf eine ausführliche Thematisierung von Jürgen Habermas muss in diesem Zusammenhang verzichtet werden. Dies ist zum einen Platzgründen geschuldet, zum anderen aber auch inhaltlichen Gründen, die sich aus der expliziten Herauslösung aus dem Theorierahmen Habermas', den Honneth vornimmt, speisen. Die Schriften Horkheimers und Adornos bieten im Sinne dieser Arbeit ein ungleich fruchtbareres Material zur Auseinandersetzung. Auch andere Autoren sehen bei Honneth eine stärkere Orientierung an den ›alten‹ Inhalten der Kritischen Theorie als an das Habermas'sche Paradigma. Nichtsdestoweniger werden Elemente aus den Schriften Habermas' vereinzelt eine Rolle spielen. Vgl. Honneth: Antworten. S. 104f; Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. In: Fraser, ders.: Umverteilung oder Anerkennung? S. 153f (im Folgenden: Honneth: Umverteilung als Anerkennung); Türcke; Bolte: Kritische Theorie. S. 95.

<sup>83</sup> Türcke; Bolte: Kritische Theorie. S. 1; Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 19-55. Um die Angemessenheit der Bezeichnung *Frankfurter Schule* gibt es indes eine für die Rezeption der Kritischen Theorie nicht untypische Auseinandersetzung. Während Wiggershaus die Bezeichnung allenfalls für die Zeit in den 30ern und in der ›splendid isolation‹ in den USA als korrekt bezeichnet, verwendet Bernd Ladwig diesen Terminus für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, als Horkheimer und Adorno an der Frankfurter Universität lehrten. Gerhard Bolte hingegen verwirft den Begriff grundsätzlich, da den Autoren nicht an der Gründung einer Schule, sondern an herrschaftskritischer Theorie gelegen sei. Vgl. Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 10f, 728f; Ladwig, Bernd: Die politische Theorie der Frankfurter Schule: Franz L. Neumann. In: Brodacz, André; Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart. Band 1. Opladen: Leske + Budrich, 2002. S. 36; (im Folgenden: Ladwig: Neumann; Band im Folgenden: Brodacz, Schaal: Politische Theorien 1); Bolte: Marx bis Horkheimer (Vorwort).

einigen seiner Angehörigen im amerikanischen Exil in Sicherheit zu bringen und so die Kontinuität der theoretischen Arbeit zu gewährleisten.<sup>84</sup>

Die Kritische Theorie begreift sich selbst als Teil der Anstrengung, die kritisierten Verhältnisse zu überwinden; sie versteht sich als einen emanzipatorischen Bildungsprozess, als ›Kritik im Handgemenge‹<sup>85</sup>. Ihr Ziel ist es nicht, einen konstruktiven theoretischen Beitrag zum Zwecke der Optimierung gesellschaftlicher und politischer Prozesse zu liefern, sondern vielmehr einen Beitrag zur Opposition gegen die Verhältnisse zu formulieren.<sup>86</sup> Damit ist bereits angedeutet, dass die Kritische Theorie – und hieraus rührt auch diese Selbstbezeichnung durch Max Horkheimer – die scheinbare neutrale Wissenschaft, die ›traditionelle Theorie‹, keineswegs als wertfrei wahrnimmt, sondern als Teil der Gesellschaft, die Unterdrückung und Ausbeutung legitimiert. Die als ›traditionelle Theorie‹ bezeichnete positivistische Wissenschaft legt sich, so der Befund der Autoren um Max Horkheimer, keine Rechenschaft über ihre eigene Genese und soziale Funktion ab und trägt so nolens volens zum Fortbestand des Gegebenen bei. Max Horkheimer und seine Mitarbeiter hingegen repräsentieren eine Wissenschaft, die einen klaren Standpunkt bezieht und sich in einen historischen Prozess einordnet; ihre Theorie hat »keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts.«<sup>87</sup> In Anlehnung an die Schriften Marxens sehen die Autoren der Kritischen Theorie in den 1920er und 30er Jahren zunächst in einer Steigerung der gesellschaftlichen Verfügung über Natur die Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Emanzipation; im Unterschied zum bisherigen Verlauf der Geschichte soll dieser Prozess jedoch bewusst organisiert werden und den Imperativen von Bedürftigkeit und Vernunft folgen statt denen von Herrschaft und Profit. Die Potentiale sollen dem Zweck der individuellen wie gesellschaftlichen Emanzipation dienen.

»Es sind auf der Erde mehr Rohstoffe, mehr Maschinen, mehr geschulte Arbeitskräfte und bessere Produktionsmethoden vorhanden als jemals, aber sie kommen den Menschen

---

<sup>84</sup> Türcke; Bolte: *Kritische Theorie*. S. 21. Wenn in diesem Abschnitt eine mehr oder minder strenge Fokussierung auf Horkheimer und Adorno eingehalten wird, so ist dies eine bedauerliche, jedoch unvermeidliche Beschränkung der Darstellung. Zu den im Folgenden leider unterrepräsentierten Theoretikern zählen so bekannte Autoren wie Erich Fromm, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal und Franz Neumann, die einflussreiche Werke wie *Triebstruktur und Gesellschaft* und *Behemoth* hinterlassen haben. Vgl. Marcuse, Herbert 1957: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982; Neumann, Franz 1944: *Behemoth*. Frankfurt am Main: Fischer, 1984 (im Folgenden: Neumann: *Behemoth*). Biographische Daten vgl. Wiggershaus: *Frankfurter Schule*. S. 67-76, 76-80, 80-82, 113-123.

<sup>85</sup> Marx, Karl 1844: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW Band 1. Berlin: Dietz, 1977. S. 381 (im Folgenden: Marx: *Kritik der Rechtsphilosophie*).

<sup>86</sup> Vgl. Ladwig: *Neumann*. S. 37f; Bolte: *Marx bis Horkheimer (Vorwort)*; Honneth, Axel: *Max Horkheimer – Traditionelle und Kritische Theorie*. In: ders.: *Schlüsseltexzte*. S. 231.

<sup>87</sup> Horkheimer, Max 1937: *Traditionelle und Kritische Theorie*. In: ders.: *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer, 1968. S. 56 (im Folgenden: Horkheimer: *Traditionelle Theorie*); vgl. Wiggershaus: *Frankfurter Schule*. S. 209f, 381f; Türcke; Bolte: *Kritische Theorie*. S. 38; Honneth: *Peripherie*. S. 30.

nicht entsprechend zugute. Die Gesellschaft erweist sich in ihrer heutigen Form außerstande, von den Kräften, die sich in ihr entwickelt haben, und von dem Reichtum, der in ihrem Rahmen hervorgebracht worden ist, wirklich Gebrauch zu machen. [...] Das Maß ihrer Anwendung steht in furchtbarem Mißverhältnis zu ihrer hohen Entwicklungsstufe und zu den wirklichen Bedürfnissen der Menschen; dadurch wird auch ihre weitere quantitative und qualitative Entfaltung gehemmt.«<sup>88</sup>

Die Kritische Theorie ist zunächst in einem relativ klassischen marxistischen Paradigma verwurzelt – die Produktionsmittel werden unter irrationalen Vorzeichen in ein Verhältnis eingespannt, das sie Elend und Krisen aus sich selbst hervorbringen lässt, anstatt sie für das Ziel menschlicher Emanzipation zu nutzen.<sup>89</sup>

Was die Kritische Theorie des weiteren leisten will, ist eine Überprüfung der Geschichte auf die bisher in ihr verwirklichten Potentiale der Vernunft. Hierin wird eine Anlehnung an Hegel deutlich, doch im Gegensatz zu diesem wollen die Frankfurter Theoretiker nicht den sittlichen Staat als den Fluchtpunkt einer – von Hegel als ›Weltgeist‹ bezeichneten – historisch prozessierenden Vernunft bestimmen, sondern ihre Realisierung am Grad der Entfaltung der Produktivkräfte ermitteln.<sup>90</sup> Ihre Argumentation bedient sich zwar ebenfalls geschichtsphilosophischer Aussagen, doch betrachten sie Geschichte zugleich als das Resultat menschlichen Handelns; die Geschichte hat kein Ziel, das ihr nicht durch den Menschen verliehen würde.<sup>91</sup>

Marx ist bereits jetzt auch als Kritiker der Entfremdung, die aus den Produktionsverhältnissen resultiert, eine Referenz: »Die Theorie mußte – in der Tradition der Marxschen Kritik des Fetischcharakters einer kapitalistischen Reproduktion der Gesellschaft – rational sein und zugleich das rechte Wort darstellen, das den Bann löste, der auf allem, den Menschen und Dingen und den Beziehungen zwischen ihnen lag.«<sup>92</sup> Die Menschen haben kein Bewusstsein dafür, dass die Verhältnisse, in denen sie leben, historisch entstanden und damit veränderbar sind; sie betrachten sie gleich einem Naturgesetz, dem sie ohnmächtig ausgeliefert sind:

---

<sup>88</sup> Horkheimer, Max 1932: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 41. Vgl. auch: Honneth: Kritik der Macht. S. 16f.

<sup>89</sup> Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 137; Türcke; Bolte: Kritische Theorie. S. 8.

<sup>90</sup> »Die Erkenntnis der realen Zusammenhänge entthront den Geist als autonom die Geschichte gestaltende Macht und setzt die Dialektik zwischen den verschiedenartigen in der Auseinandersetzung mit der Natur wachsenden menschlichen Kräften und veralteten Gesellschaftsformen als Motor der Geschichte ein.« Horkheimer, Max 1932: Geschichte und Psychologie. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 55.

<sup>91</sup> »Wo die Geschichtsphilosophie noch den Gedanken an einen dunklen, aber selbständig und eigenmächtig wirkenden Sinn der Geschichte enthält [...] ist ihr entgegenzuhalten, daß es gerade so viel Sinn und Vernunft auf der Welt gibt, als die Menschen in ihr verwirklichen.« Horkheimer, Max 1930: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. GS 2. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. S. 268.

<sup>92</sup> Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 15.

»Das Zusammenwirken der Menschen in der Gesellschaft ist die Existenzweise ihrer Vernunft, so wenden sie ihre Kräfte an und bestätigen ihr Wesen. Zugleich jedoch ist dieser Prozeß mitsamt seinen Resultaten ihnen selbst entfremdet, erscheint ihnen mit all seiner Verschwendung von Arbeitskraft und Menschenleben, mit seinen Kriegszuständen und dem ganzen sinnlosen Elend als unabänderliche Naturgewalt, als übermenschliches Schicksal.«<sup>93</sup>

Damit ist das anspruchsvolle Projekt einer Kritischen Theorie der Gesellschaft, das Horkheimer verfolgt, weder ausschließlich mit den Mitteln philosophischer Reflexion noch denen einer kritischen politischen Ökonomie zu leisten; letztere bleibt zwar als ›Leitdisziplin‹ zentral, wird jedoch durch empirische Arbeiten ergänzt. Die Ökonomie soll die ›Außenseite‹ der Gesellschaft, ihre politischen und wirtschaftlichen Strukturen sowie ihre materielle Reproduktion beleuchten. Darüber hinaus tritt die mit dem Namen Erich Fromms assoziierte Sozialpsychologie hinzu, welche die ›Innenseite‹ des Sozialen, also den Zustand der in ihr lebenden Individuen, in den Blick nehmen soll um zu erklären, weshalb die Menschen sich nicht von ihrem Vernunftpotential leiten, sondern in den Dienst einer irrationalen Vergesellschaftung stellen lassen.<sup>94</sup> Um Vermittlungsinstanzen zwischen Gesellschaft und Individuum ausweisen und kritisch erforschen zu können, wie sich die sozialen Imperative konkret in den Handlungsweisen der Menschen niederschlagen, muss zudem die Kategorie der Kultur theoretisch integriert werden, wofür exponiert die Namen Leo Löwenthal und Theodor Adorno stehen.<sup>95</sup>

In den Arbeiten der frühen Phase der Kritischen Theorie ist das zentrale Motiv die Spiegelung der realen Verhältnisse vor dem Hintergrund der nicht verwirklichten Möglichkeiten sowie die Kontrastierung des Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft mit der sozialen Wirklichkeit, die von Elend, Armut und dem aufkommenden Faschismus geprägt ist. Das »Interesse an vernünftigen Zuständen«<sup>96</sup>, an einer rationalen Gestaltung des Stoffwechsels mit Natur, ist der rote Faden in den Texten jener Zeit, doch dem Vertrauen auf einen geradlinigen Fortschritt der Naturbeherrschung, in dessen Folge auch ein moralischer und sozialer Fortschritt zu erwarten wäre, fehlt die Gewissheit anderer Marxinterpretationen.<sup>97</sup> Der völlige Bruch mit jedem Fortschrittsoptimismus wird alsbald zum bestimmenden Moment; die nationalsozialistische Herrschaft lässt die ins Exil geflohenen Autoren eine weitreichende Neuausrichtung vornehmen. Statt einer theoretischen Flankierung sozialer

---

<sup>93</sup> Horkheimer: Traditionelle Theorie. S. 25.

<sup>94</sup> Honneth: Peripherie. S. 31f; Honneth: Kritik der Macht. S. 28f; Dornes, Martin: Erich Fromm – Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Honneth: Schlüsseltexte. S. 148ff.

<sup>95</sup> Honneth: Peripherie. S. 33; Honneth: Kritik der Macht. S. 34.

<sup>96</sup> Horkheimer: Traditionelle Theorie. S. 21.

<sup>97</sup> Dies bezieht sich etwa auf Marxinterpretationen, die an Lenin oder Trotzki angelehnt sind. Vgl. Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 90.

Emanzipation steht nun die Erklärung des Misslingens der Zivilisation, des Rückfalls in Barbarei, im Zentrum.<sup>98</sup> Das interdisziplinäre Projekt der 1930er Jahre wird praktisch eingestellt; in der *Dialektik der Aufklärung* verfolgen Horkheimer und Adorno ein Programm radikaler Vernunftkritik, das den Zivilisationsprozess im Ganzen zum Objekt hat und die Logik seines Zerfalls nachzeichnen soll.<sup>99</sup> Der Begriff der Aufklärung wird in dem Werk breiter gefasst als in der Geschichtswissenschaft; er umfasst nicht nur eine bestimmte Epoche, sondern eine Denkbewegung und einen sozialen Prozess, der sich in Institutionen und technischen Fortschritten objektiviert. »[D]er Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, [enthält] schon den Keim zu jenem Rückschritt, der heute überall sich ereignet.«<sup>100</sup> In der *Dialektik der Aufklärung* behandeln Horkheimer und Adorno die Aspekte der Entzauberung der Welt und der sich steigernden Naturbeherrschung vor dem Hintergrund einer gescheiterten Zivilisation.<sup>101</sup> Um zu erfassen, warum nicht nur die emanzipatorische Wende ausgeblieben war, sondern »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt«<sup>102</sup>, musste die Theorie sich gegen sich selbst wenden. Jetzt erst kann die Kritische Theorie als eine ›Selbstreflexion‹ der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie verstanden werden.<sup>103</sup> Der historische Prozess einer Steigerung der Naturbeherrschung wird nun als ein Prozess der Verdinglichung gelesen; die Logik des instrumentellen Denkens durchzieht alle sozialen Bereiche und die Verwertungsimperative zwingen dem Menschen Disziplinierung und Triebunterdrückung bis zu einem Punkt der Selbstverleugnung auf. »Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität; mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Na-

---

<sup>98</sup> Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 98. »Der Rückfall hat stattgefunden«, stellt Adorno 1969 fest. Adorno, Theodor W. 1969: Marginalien zu Theorie und Praxis. GS 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 769. Zur Bedeutung der Shoa für das philosophische Denken Adornos vgl. Auer, Dirk: Daß die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalte. In: ders. et al. (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 22 (im Folgenden: Auer: Naturbefangenheit; Band im Folgenden: Auer et al.: Gesellschaftstheorie).

<sup>99</sup> Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung*; vgl. Honneth: Peripherie. S. 40f; Honneth, Axel: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 70-87 (im Folgenden: Honneth: erschließende Kritik; Band im Folgenden: Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit).

<sup>100</sup> Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. S. 13.

<sup>101</sup> Ebenda. S. 16, 19; Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 366.

<sup>102</sup> Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. S. 11.

<sup>103</sup> Türcke; Bolte: Kritische Theorie. S. 14. »Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe,« Damit gibt Adorno ein Beispiel für die negative Geschichtsphilosophie der späteren Kritischen Theorie. Adorno, Theodor W. 1966: Negative Dialektik. GS 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 314 (im Folgenden: Adorno: Negative Dialektik).

turbherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig«<sup>104</sup> – Aufklärung setzt sich als blinde Herrschaft fort.

Die im liberalen Zeitalter konstitutive Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft wird zunehmend aufgehoben; die Individuen werden verdrängt durch den bürokratischen Apparat, durch ökonomische Imperative und durch die Manipulationen der Kulturindustrie. Die Einzelnen werden zu einer dirigierbaren Masse ohne Resistenzkräfte gegen die Herrschaft kumuliert und internalisieren die Bedingungen der repressiven Vergesellschaftung. »Am Ende behalten die Menschen als rationale Form der Selbsterhaltung die freiwillige Fügsamkeit übrig [...]. Die Autonomie des Individuums entfaltet sich zu dessen Heteronomie.«<sup>105</sup> Die Menschen werden nahtlos in den gesellschaftlichen Verkehr eingefügt und zu Konformismus und Ich-Schwäche gedrängt. Der noch in den Anfangsjahren als zwar von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen in repressive Regie genommene, aber eine potentiell emanzipatorische Wirkung entfaltende Prozess zunehmender Naturbeherrschung wird nun nahezu umgekehrt interpretiert. »Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen.«<sup>106</sup> Direkte Wege der grundlegend gesellschaftsverändernden Praxis scheinen Horkheimer und Adorno, zumal in Deutschland, aussichtslos, nur noch die Umwege über Philosophie und Pädagogik halten sie für gangbar. Diese Zurückhaltung brachte ihnen auch Häme und Ablehnung ein, etwa von Georg Lukács, der schreibt:

»Ein beträchtlicher Teil der führenden deutschen Intelligenz, darunter auch Adorno, hat das ›Grand Hotel Abgrund‹ bezogen, ein [...] schönes, mit allem Komfort ausgestattetes Hotel am Rande des Abgrunds, des Nichts, der Sinnlosigkeit. Und der tägliche Anblick des Abgrunds, zwischen behaglich genossenen Mahlzeiten oder Kunstproduktionen, kann die Freude an diesem raffinierten Komfort nur erhöhen.«<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. S. 72f. »Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein. Jedes Subjekt hat nicht nur an der Unterjochung der äußeren Natur, der menschlichen und der nichtmenschlichen, teilzunehmen, sondern muß, um das zu leisten, die Natur in sich selbst unterjochen. Herrschaft wird um der Herrschaft willen ›verinnerlicht.« Horkheimer, Max 1947: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. S. 94 (im Folgenden: Horkheimer: instrumentelle Vernunft).

<sup>105</sup> Horkheimer, Max 1942: Vernunft und Selbsterhaltung. GS 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. S. 332. Vgl. auch Bonacker, Thorsten: Ohne Angst verschieden sein können. In: Auer et al.: Gesellschaftstheorie. S. 135 (im Folgenden: Bonacker: Ohne Angst); Honneth: Kritik der Macht. S. 44; Neckel, Sigward: Die Verwilderung der Selbstbehauptung. In: Honneth, Axel: (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 191f (im Folgenden: Neckel: Verwilderung; Band im Folgenden: Honneth: Dialektik der Freiheit).

<sup>106</sup> Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. S. 25.

<sup>107</sup> Lukács: Theorie des Romans. S. 16.

## II.4.2 Aneignung und Distanzierung: Honneths Interpretation der Kritischen Theorie

Axel Honneth entwirft sein sozialphilosophisches Konzept in hohem Maße in der Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, die er kritisiert, aber auch aktualisieren und fortsetzen will. Es stellt sich nun also die Frage, welche Gedanken und Argumentationsmuster der Kritischen Theorie als fehlerhaft oder unzeitgemäß verworfen werden und welche Elemente als gewinnbringend und konzeptionell fortführens-wert erachtet werden. Was bei Honneth sicherlich unmittelbar festzustellen ist, ist die Abkehr von an Marx orientierten Setzungen, von denen er annimmt, dass ihre weitgehende Übernahme in der Kritischen Theorie zu problematischen Zuschreibungen an soziale Gruppen geführt habe. Dies ist aber nicht gleichzusetzen mit der generellen Aufgabe weitreichender Prämissen: Eine kritische Gesellschaftstheorie kann »auf die Verwendung von diagnostischen Leitbegriffen auch nicht vollkommen verzichten, weil ihr ansonsten der soziale Strukturwandel in eine Vielzahl unzusammenhängender Einzelmomente zerfallen würde.«<sup>108</sup> Die zahlreichen sozialen Prozesse müssen, aller Skepsis gegenüber ausgreifenden Erklärungsansätzen zum Trotz, insoweit auf einen einheitlichen Nenner gebracht werden, dass sie nicht als disparate Teile zusammenhangsloser Dynamiken erscheinen. Einen solchen Versuch stellt auch das oben geschilderte interdisziplinäre Programm Horkheimers aus den 1930er Jahren dar, das Gegenstand der ersten Etappe der Auseinandersetzung Honneths mit der klassischen Kritischen Theorie ist.

Dieses Programm, das mit den Mitteln der politischen Ökonomie, der Sozialpsychologie und einer materialistischen Kulturtheorie die repressive Integration des Individuums in die Gesellschaft erklären will, gewinne zwar Glaubwürdigkeit vor dem Hintergrund seines konkreten historischen Kontextes, nämlich angesichts der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland und des stalinistischen Regimes in der Sowjetunion, sei aber inhaltlich angreifbar, weil es – infolge geschichtsphilosophischer Prämissen – wichtige Dimensionen sozialen Handelns ausklammere. Zwar kommt der Begriff des sozialen Handelns in den frühen Schriften durchaus zur Geltung, etwa in Horkheimers Beschreibung eines ›kritischen Verhaltens‹, dessen theoretischer Ausdruck die Kritische Theorie sein soll und das einen terminologischen Verweis auf soziale Kämpfe darstellt, doch gerade diese Kategorie systematisch mit geschichtsphilosophischen Vorannahmen in Konflikt – da Horkheimer die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte der Steigerung von Naturbeherrschung begreife,

---

<sup>108</sup> Honneth, Axel: *Befreiung*. S. 8.

könne er »eine andersartige Form sozialer Praxis [...] kategorial nicht fassen.«<sup>109</sup> Die konkrete Gestalt des kritischen Verhaltens bleibe in der Kritischen Theorie »eigentlich kulturlos«; die Darstellung der Gattungsgeschichte als der einer Steigerung der rationalen Verfügung über Natur verdränge die Dimension des sozialen Kampfes.

»Dieser kategoriale Reduktionismus hindert Horkheimer daran, die handlungspraktischen Bestandteile sozialer Auseinandersetzungen und Konflikte als solche zu erfassen; die Handlungsdimensionen sozialer Kämpfe nimmt er, seiner erkenntnistheoretischen Bestimmung der kritischen Theorie zum Trotz, als eigenständige Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion kategorial nicht ernst.«<sup>110</sup>

Ähnliches gelte für den Begriff der Kultur, mit dem einzig die Vermittlung von Herrschaftsimperativen ins Individuum erklärt werden solle: Eine Dimension von widerständischer und subversiver Alltagspraxis komme genauso wenig in den Blick wie gruppenspezifische Umdeutungen sozialer Normen, lediglich die unmittelbare herrschaftliche Integration durch soziale und kulturelle Apparate werde erfasst.<sup>111</sup> Die Möglichkeit eigensinniger, gruppenspezifischer Deutungen kulturindustrieller Produkte sowie die Widerspenstigkeit einer gegenüber der medialen Vermittlung skeptischen Alltagswelt, die einer gezielten Manipulation Grenzen setzen würden, komme auch in Adornos späterer Gesellschaftstheorie nicht in Frage. Die Aussparung sozialer und kultureller Nischen und Räume sei der Analyse einer die Individuen restlos zurichtenden spätkapitalistischen Gesellschaft geschuldet, wie sie im Kulturindustriekapitel in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben wird.<sup>112</sup> Damit habe die Kritische Theorie, auch nach ihrer Abkehr von der Hoffnung auf eine Emanzipation der Gattung durch Intensivierung der Naturbeherrschung, Aspekte eines »sozialtheoretischen Reduktionismus« der marxistischen Tradition fortgesetzt, der Menschen nur holzschnittartig darstellen könne:

»Was im Marxismus mithin dafür verantwortlich war, daß die normative Dimension sozialen Unbehagens erst gar nicht in den Blick treten konnte, ergab sich aus den impliziten Voraussetzungen einer mehr oder weniger utilitaristischen Anthropologie: die vergesellschafteten Subjekte werden grundbegrifflich nicht als moralische Akteure betrachtet, die vorweg durch eine Reihe von normativen Ansprüchen und entsprechenden Verletzbarkei-

---

<sup>109</sup> Honneth: Kritik der Macht. S. 20f. Vgl. auch Honneth: Peripherie. S. 33. Horkheimer legt das kritische Verhalten wie folgt dar: »Es gibt ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen; diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. Wenngleich es aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewußten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere. Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig [...].«Horkheimer: Traditionelle Theorie. S. 27.

<sup>110</sup> Ebenda. S. 25f.

<sup>111</sup> Ebenda. S. 38, 40f, 65; Honneth: Peripherie. S. 39.

<sup>112</sup> Honneth: Kritik der Macht. S. 94; Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. S. 141-191.

ten gekennzeichnet sind, sondern als zweckrationale Akteure, denen demgemäß bestimmte Interessen zurechenbar sein sollen.«<sup>113</sup>

Damit fielen auch Momente gesellschaftlichen Fortschritts, etwa im Sinne rechtlicher Anerkennung oder individueller Freiheiten, aus dem Analyserahmen oder könnten nur als Funktionen innerhalb eines historisch umfassenden Prozesses der Verdinglichung wahrgenommen werden. Damit werde die Kritik letztlich in einem Maße ausgeweitet, dass sie analytisch grob werde; die Geschichte eines scheiternden Zivilisationsprozesses lasse nur noch wenig Raum für Differenzierungen und die Beschreibung ambivalenter Dynamiken.<sup>114</sup> Die Tendenz zur Totalisierung, vor allen in den vernunftkritischen Werken der 1940er und 50er Jahre, muss schließlich auch die Kerndisziplin der Kritischen Theorie, die philosophische Reflexion selbst, erfassen: Wenn alles begriffliche Denken als verdinglichte Fortsetzung von Naturbeherrschung verstanden wird, so gerät auch die Berechtigung der Philosophie in Zweifel, die Kritische Theorie wird also streng genommen zur Denkmöglichkeit, da sie sich selbst als Resultat einer pathologischen Form der Steigerung von Naturbeherrschung begreifen müsste. Sie entzöge sich durch radikale Vernunftkritik ihr eigenes Fundament, ihre eigene Kritikinstanz an den sozialen Verhältnissen.<sup>115</sup>

Honneth formuliert also eine methodische wie auch eine erkenntnistheoretische Kritik an den Werken der Frankfurter Schule. In deren Arbeitszusammenhang wären indes Einsichten in eine andere Form der Analyse durchaus möglich gewesen, wurden im ›inneren Kreis‹ um Horkheimer und Adorno aber durch politische und personelle Entscheidungen bewusst nicht wahrgenommen. Schriften aus dem ›äußeren Kreis‹, der Autoren wie Franz Neumann oder Otto Kirchheimer umfasste, zeigten eine Kritik an Auslassungen und Einseitigkeiten und nahmen auch gesellschaftliche Aushandlungs- und Kommunikationsprozesse in den

---

<sup>113</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung, S. 150f; vgl. Honneth: Kritik der Macht, S. 110.

<sup>114</sup> Honneth: Peripherie, S. 44; Honneth: Pathologien des Sozialen, S. 44. Wobei dazu angemerkt werden muss, dass die sehr pointierte Sprache, mit der die Vertreter der Kritischen Theorie den Zustand der Gesellschaft ihrer Zeit beschrieben haben, die Wirklichkeit bewusst derart stilisiert darstellt, um ihre pathologischen Momente sichtbar werden zu lassen. Vgl. Honneth, Axel: Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. In: ders.: Dialektik der Freiheit, S. 177 (im Folgenden: Honneth: Physiognomie).

<sup>115</sup> Honneth: Kritik der Macht, S. 74; Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Mißachtung. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit, S. 93 (im Folgenden: Honneth: soziale Dynamik); vgl. Früchtel, Josef et al.: Kritische Theorie als welterschließende Kritik I. In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung, S. 36. Zu diesem häufiger geäußerten Vorwurf merkt Dirk Auer einschränkend an: »Die Lücken, die die ›bis ins innerste falsche Welt‹ noch läßt, gewährleisten, daß eine gesellschaftliche Praxis, die auf das Ganze zielt, obgleich gegenwärtig verstellt, sich einmal wieder herstellen kann.« Wie eine vorweggenommene Entgegnung auf den Vorwurf, kein klares Vernunftkonzept als philosophische Basis ausweisen zu können, liest sich Adornos sarkastischer Einwurf: »Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll – der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf. Und dann kommen noch die angestellten Philosophen und machen uns zum Vorwurf, daß wir keinen festen Standpunkt hätten.« Auer: Naturbefangenheit, S. 33; Adorno, Theodor W.: Minima Moralia, GS 4, S. 83 (im Folgenden: Adorno: Minima Moralia).

Blick, wurden aber in der Institutsarbeit gering gewichtet und nicht in die philosophische Arbeit integriert.<sup>116</sup> So kommt Honneth zu dem Urteil eines »philosophisch anspruchsvollen, sozialwissenschaftlich aber unfruchtbaren Denkmodells«<sup>117</sup> bei Horkheimer und Adorno. Was aber bleibt nach dieser Distanzierung noch von der Kritischen Theorie in Honneths Sozialphilosophie, außer der geteilten Skepsis gegenüber einer vorgeblich »wertfreien« Wissenschaft?

Honneth begreift die Kritische Theorie insgesamt und mit Betonung ihrer hegelianischen Herkunft als die Reflexionsform einer geschichtlich wirksamen Vernunft. Einige ihrer Kernelemente – dass gelingende menschliche Praxis auf das Vorhandensein eines vernünftigen Allgemeinen angewiesen sei, dass die gesellschaftliche Realität von sozialen Pathologien durchzogen sei und dass ein emanzipatorisches Interesse der Menschen Voraussetzung für die Möglichkeit der Verwirklichung von Vernunft sei – könnten nicht aufgegeben, müssten aber modifiziert und überarbeitet werden. »Die Lossagung von veralteten Traditionsbeständen der Kritischen Theorie [darf] nicht bis zum Punkt der Preisgabe ihres emanzipatorischen Anspruchs vorangetrieben werden.«<sup>118</sup>

Für Honneths Versuch, Elemente der Kritischen Theorie zu bewahren, könnte folgendes Zitat Max Horkheimers als Ausgangspunkt genommen werden:

»Es sollte zugestanden werden, daß die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben, und Philosophie sollte sie an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen. Sie bekämpft den Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit. Philosophie konfrontiert das Bestehende in seinem historischen Zusammenhang mit dem Anspruch seiner begrifflichen Prinzipien, um über sie hinauszugehen.«<sup>119</sup>

Damit ist ein Hinweis gegeben auf ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen jenen Gerechtigkeitstheorien, die im Kern nur über verschiedene Modi der individuellen Gleichbehandlung und fairen Güterverteilung streiten, und einer Theorie im Sinne Horkheimers, die das moralische Inventar moderner Gesellschaft in kritischer Absicht aufgreift,

---

<sup>116</sup> Honneth: Peripherie. S. 46ff; Ladwig: Neumann. S. 36f. Exemplarisch zeigt dies die Differenz zwischen Pollock und Neumann über die Begriffe des »Staatskapitalismus« bzw. des »totalitären Monopolkapitalismus« zur Charakterisierung des Nationalsozialismus: Indem sie sich eindeutig auf die Analyse Pollocks festlegten, versagten sich die Autoren des »inneren Kreises« die tiefen machtanalytischen Einblicke Neumanns in das emanzipatorische Potential von Recht und Ökonomie im Liberalismus. Vgl. Neumann: Behemoth. S. 313; Ladwig: Neumann. S. 37.

<sup>117</sup> Honneth: Peripherie. S. 54. Allerdings sollte dazu erwähnt werden, dass Honneth schließlich seine »zu einseitige« Adornokritik insoweit einschränkt, als dass er eine mangelnde Berücksichtigung von dessen Konzept der mimetischen Erfahrung und des nicht-instrumentellen Zugangs zur Natur einräumt. Vgl. Honneth: Kritik der Macht. S. 389.

<sup>118</sup> Honneth: Befreiung. S. 10; vgl. Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 30.

<sup>119</sup> Horkheimer: instrumentelle Vernunft. S. 170.

um eine Dialektik zwischen Realität und Prinzip zu entfachen und insofern Teil dieses Prozesses ist, nicht nur eine äußerliche beschreibende Instanz.<sup>120</sup>

»Liegen die Maßstäbe der Kritik *in* den Lebensformen, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst, so sind die normativen Kriterien, die hier angewendet werden, dieser gegenüber nicht rechtfertigungsbedürftig, ist es doch ihr eigener, der selbst gesetzte Anspruch, an dem diese gemessen wird. Die große Attraktivität dieser Methode für die Nachfolge Hegels von Marx bis zur zeitgenössischen kritischen Theorie macht weiterhin aus, dass man so dem Problem des ›leeren Sollens‹ und des folgenlosen Moralismus entkommen zu können scheint, ist doch das Geforderte in der Wirklichkeit schon vorgebildet und nicht ganz und gar utopisch von ihr entfernt.«<sup>121</sup>

Dies benennt ein Strukturelement Kritischer Theorie: Sie soll nicht einfach nur ein kritisches Verhältnis zu ihrem Gegenstand pflegen, sondern die linkshegelianische Tradition beerben, ein vorwissenschaftliches Interesse an vernünftigen Zuständen zum Vorschein zu bringen und als Bezugspunkt zu setzen und sich derart in der sozialen Wirklichkeit verankern.<sup>122</sup> Seitdem die Arbeiterklasse nicht mehr wie selbstverständlich als Adressatin herangezogen und, wie in der *Dialektik der Aufklärung*, die gesellschaftliche Naturbeherrschung nicht mehr nur als Moment des Fortschritts gedeutet werden kann, ist die Suche nach einer solchen innerweltlichen Instanz der Transzendenz ein wesentlicher Teil der Neubestimmung Kritischer Theorie.

»Stets muß in den gegebenen Verhältnissen ein Element von Praxis oder Erfahrung identifizierbar sein, das insofern als ein Moment von gesellschaftlich verkörperter Vernunft gelten kann, als es einen nach Verwirklichung drängenden Überhang an rationalen Normen oder Organisationsprinzipien besitzen soll.«<sup>123</sup>

An diese Bestimmung von Elementen sozialer Vernunft müsse eine Anforderung gestellt werden, die über das bloße Aufzeigen unterstützenswerter Forderungen gegen gesellschaftliches Unrecht, die ebenfalls empirische Bezugspunkte für eine normative Theorie darstellen könnten, hinausgehe; »die eigentliche Herausforderung [besteht] darin, von einem solchen Bezugspunkt, von solchen Forderungen zeigen zu können, daß sie ihrerseits nicht nur das Resultat zufälliger Konfliktlagen, sondern Ausdruck von unabgeholten Ansprüchen der menschlichen Gattung sind« – es gilt also ein normatives Potential zu adressieren, das »sich in jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit erneut zur Geltung bringt, weil es mit der

---

<sup>120</sup> Honneth: *Pointe*. S. 296; Jaeggi, Rahel: ›Kein Einzelner vermag etwas dagegen‹. In: Honneth: *Dialektik der Freiheit*. S. 136f (im Folgenden: Jaeggi: Einzelner).

<sup>121</sup> Jaeggi: Einzelner. S. 136.

<sup>122</sup> Honneth: *soziale Dynamik*. S. 89f. Vor allem im englischsprachigen Raum liegt oftmals ein unpräziseres Verständnis der Bezeichnung ›Kritische Theorie‹ vor, das keineswegs Bezüge auf Hegel und Marx voraussetzt. Vgl. Macey, David: *The Penguin Dictionary of Critical Theory*. New York: Penguin Books, 2000.

<sup>123</sup> Honneth: *Pointe*. S. 276.

Struktur der menschlichen Interessenlage aufs engste verschmolzen ist.«<sup>124</sup> Nur noch der Versuch, einer Sozialkritik auf diese Weise einen objektiven Halt in der sozialen Wirklichkeit zu geben, unterscheide die Kritische Theorie qualitativ von anderen Ansätzen, weil sie sich nicht mehr ohne weiteres auf eine Überlegenheit im philosophischen Begründungsverfahren berufen könne.<sup>125</sup>

Neben dieser systematischen Anlehnung an Gedanken Horkheimers und Adornos haben auch einige inhaltliche Motive Eingang in Honneths Ansatz gefunden. Zu den exponierten Kritikfiguren, die sich an Adorno, aber, wie bereits gezeigt wurde, auch an den frühen Lukács anlehnen, gehört die Aufschlüsselung einer verdinglichten zweiten Natur, die Honneth ebenso verfolgt wie die Vertreter der ersten Generation der Kritischen Theorie.<sup>126</sup> Von Adorno wird die Generalisierung des Warentauschs, die Quelle der Verdinglichung, als die Beschädigung eines gattungsgeschichtlichen Bildungsprozesses begriffen. Als Folge dieser sozialen Pathologie wird auch das Vernunftpotential des Einzelnen pathologischen Einflüssen ausgesetzt, da eine entscheidende Ausdrucksmöglichkeit individueller Autonomie, die Interaktion mit der Umwelt ohne instrumentelle Interessen, verunmöglicht wird. Diese Form von Verdinglichung wird den Menschen dort erfahr- und begreifbar, wo ihnen Selbstverwirklichung und Glück verstellt bleiben und in ein Leiden an der Hemmung des eigenen Potentials durch soziale Zwänge umschlagen.<sup>127</sup> Honneth greift diesen und andere Gedanken einer Beschneidung menschlicher Vernunft- und Selbstverwirklichungspotentiale auf und betrachtet sie unter dem Aspekt einer anerkennungstheoretischen Reformulierung<sup>128</sup> – aus inhaltlichen wie aus systematischen Gründen müsse die Kategorie der Anerkennung den einheitlichen Rahmen für das Projekt einer Erneuerung dieser Tradition stellen, weil so »zwischen den sozialen Ursachen für weitverbreitete Unrechtsempfindungen und den normativen Zielsetzungen von Emanzipationsbewegungen eine begriffliche Klammer hergestellt wird.«<sup>129</sup> Im Folgenden wird es also darum gehen, zu erklären, wie diese Klammer konzeptionell zum Vorschein gebracht werden soll und wie Honneth das anerkennungstheoretische Fundament seines Ansatzes, der sich aus zahlreichen sozialphilosophischen Quellen speist, gestaltet.

---

<sup>124</sup> Honneth: *Pointe*. S. 280f.

<sup>125</sup> Honneth: *soziale Dynamik*. S. 92.

<sup>126</sup> Vgl. Thyen, Anke: Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. *Moral und Moralthorie*. In: Auer et al.: *Gesellschaftstheorie*. S. 166 (im Folgenden: Thyen: *Ethik*); Vgl. zur Pathologiediagnose Adornos: Bonacker: *Ohne Angst*. S. 139.

<sup>127</sup> Ebenda. S. 173f, 183. Die eindrücklichste und zugleich beklemmendste Beschreibung dieses sozialen Leidens liefern sicherlich Adornos *Minima Moralia*.

<sup>128</sup> Vgl. u.a. Honneth: *Verdinglichung*.

<sup>129</sup> Honneth: *Umverteilung als Anerkennung*. S. 133f.

### III Die Theorie der Anerkennung als Theorie sozialer Gerechtigkeit

Nach der Rekonstruktion der sozialphilosophischen Quellen der Anerkennungstheorie soll in den folgenden Abschnitten eine detaillierte Darlegung der Dimensionen von Honneths Anerkennungsbegriff präsentiert werden. Dazu wird, nach einem knappen Hinweis auf allgemeine Implikationen dieser Kategorie, zunächst die auf Hegel rekurrierende Einteilung in drei Sphären nachvollzogen, wobei die Umsetzung der im vorigen Kapitel benannten Bedingungen einer Aktualisierung dieses Konzeptes betrachtet werden soll.<sup>130</sup> Die Sphären der Liebe, des Rechts und der sozialen Wertschätzung, die zusammengenommen einen Begriff personaler Identität ergeben und den Kern der politischen Theorie Honneths bilden, müssen, so wird sich zeigen, sowohl reale, von den Menschen wahrgenommene Aspekte der sozialen Wirklichkeit beschreiben, als auch auf einen normativen Rahmen verweisen, um eine Funktion für ›das Kritische‹ in einer Kritischen Theorie zu erhalten. Daran anschließend soll die ebenfalls der Philosophie Hegels entlehnte Figur eines ›Kampfes um Anerkennung‹ betrachtet werden. Die Antwort auf die entscheidende Frage, »was an der gesellschaftlichen Wirklichkeit von den Subjekten als soziales Unrecht erfahren wird«<sup>131</sup>, mündet in die Vorstellung eines solchen Kampfes, der normativen Fortschritt verbürgt.

#### III.1 Der ›normative Monismus‹ der Anerkennung

Anerkennung bezeichnet auf einer sehr allgemeinen Ebene »die expressive Bekundung einer individuellen Dezentrierung, die wir angesichts des Wertes einer Person vollziehen«; den Akt, in dem »zum Ausdruck kommt, daß die andere Person Geltung besitzen soll; [dass sie, PP] die Quelle von legitimen Ansprüchen ist.«<sup>132</sup> In dieser noch nicht weiter bestimmten Beschreibung ist bereits ein Hinweis gegeben auf den irreduzibel intersubjektiven Charakter der Kategorie der Anerkennung:

»In diesem Ansatz liegt der Kern des Anerkennungsgedankens: Das qualitative Selbstverständnis eines Subjekts entwickelt sich über die Anerkennung (und die Bestätigung) durch andere Subjekte, die ihrerseits eine Anerkennung von diesen Subjekten als Gleiche

---

<sup>130</sup> Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung, S. 150.

<sup>131</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung, S. 149.

<sup>132</sup> Honneth, Axel: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 27, 15, 22 (im Folgenden: Unsichtbarkeit).

voraussetzt. Alle Subjektivität ist ›konstitutiv‹ auf reziproke Intersubjektivität bezogen – und zwar auf verschiedenen Ebenen des Verhältnisses des Selbst zu anderen.«<sup>133</sup>

Das Individuum ist auf Anerkennung angewiesen, um in der Bestätigung durch andere in ein intaktes Verhältnis zu sich selbst treten zu können; in die Logik intersubjektiver Anerkennung ist also

»gewissermaßen ein Zwang zur Reziprozität eingebaut [...], der die sich begegnenden Subjekte gewaltlos dazu nötigt, auch ihr soziales Gegenüber in einer bestimmten Weise anzuerkennen: wenn ich meinen Interaktionspartner nicht als eine bestimmte Art von Person anerkenne, dann kann ich mich in seinen Reaktionen auch nicht als dieselbe Art von Person anerkannt sehen, weil ihm von mir ja gerade jene Eigenschaften und Fähigkeiten abgesprochen werden, in denen ich mich durch ihn bestätigt fühlen will.«<sup>134</sup>

Aus diesem ›Zwang zur Reziprozität‹ erwachsen praktische Konsequenzen für das Verhalten der Beteiligten: Der Anerkennende weist dem Anerkannten einen Status zu und geht die ethische Verpflichtung ein, sein Verhalten gemäß der Art der gewährten Anerkennung auszurichten.<sup>135</sup> Auch wenn dieser Vorgang reziprok angelegt ist und es inhaltlich, wie Honneth und Forst schreiben, um eine egalitäre Form der Anerkennung geht, bleibt diese Kategorie formal an die Zuschreibung eines Status an eine Person durch einen Dritten gebunden, sie bleibt also tendentiell empfänglich für hierarchische Formen der Statuszuweisung und eine Begrenzung individueller Autonomieansprüche.<sup>136</sup>

Weil in gesellschaftliche Interaktionen stets unspezifizierte Ansprüche auf Anerkennung eingelassen sind, können soziale Verhältnisse immer auch als Anerkennungsverhältnisse betrachtet werden – sich in ihnen zu bewegen, heißt, implizit immer in der einen oder anderen Weise auf das Prinzip reziproker Anerkennung bezogen zu sein. »Nur die Person, die sich von den Anderen in bestimmter Weise anerkannt wissen kann, vermag sich so vernünftig auf sich selber zu beziehen, daß sie im vollen Sinne des Wortes ›frei‹ genannt werden kann.«<sup>137</sup> Wenn soziale Verhältnisse als Anerkennungsverhältnisse betrachtet werden, dann muss die Vorstellung einer Angewiesenheit der Individuen auf Bestätigung durch Andere von der zwischenmenschlichen auf eine gesellschaftliche Ebene gehoben werden – es ist

---

<sup>133</sup> Forst: Kontexte. S. 413.

<sup>134</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 64f.

<sup>135</sup> Düwell: Ethik. S. 297.

<sup>136</sup> Auf diesen Aspekt macht Stephan Voswinkel durch seinen Hinweis auf den Doppelcharakter der Anerkennung, die zugleich Identität ermögliche und begrenze, aufmerksam. Vgl. Voswinkel, Stephan: Bewunderung ohne Würdigung? In: Honneth: Befreiung. S. 68 (im Folgenden: Voswinkel: Bewunderung). Als den problematischen Versuch, hierarchiefreie Kommunikation im Rahmen einer normativen Gerechtigkeitstheorie zu verorten, könnte man Rawls' ›original position‹ lesen, in der die Menschen unter einem ›veil of ignorance‹ zu Gleichen werden – der Preis dieser Konstruktion ist eine eminente Abstraktion von realen Verhältnissen. Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (amerikanische Erstauflage: 1971). S. 159-166 (im Folgenden: Rawls: Gerechtigkeit); vgl. Forst: Kontexte: S. 217.

<sup>137</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. Sonderausgabe 2003. S. 325f.

dann die Anerkennung »von seiten unterschiedlich generalisierter Anderer«<sup>138</sup>, um die eine derart verfasste politische Theorie kreist. Dieser von Honneth konstatierte logische Vorrang des Begriffs der Anerkennung im Rahmen einer Analyse moderner Gesellschaften ist es, die ihn in der Auseinandersetzung mit Nancy Fraser von einem moraltheoretisch fundierten ›Monismus der Anerkennung‹ sprechen lässt.<sup>139</sup>

### **III.2 Die Sphären der Anerkennung: Liebe, Recht, Wertschätzung**

Honneth betrachtet »den Durchbruch zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform als das Resultat einer Ausdifferenzierung von drei Anerkennungsformen«<sup>140</sup>. Diesen Anerkennungsformen entspricht jeweils eine soziale Sphäre, in der Menschen auf je unterschiedliche Weise Bestätigung für Aspekte ihrer Person erfahren können: In der Sphäre der Liebe die Achtung der unantastbaren Integrität eines jeden Menschen, in der des Rechts die Würdigung als Vernunftperson mit moralischen Kapazitäten und in der Sphäre der sozialen Wertschätzung die Anerkennung besonderer, sozial wertvoller Eigenschaften und Fähigkeiten.<sup>141</sup> Des weiteren soll jeder der drei Anerkennungsformen ein bestimmtes Selbstverhältnis der Person entsprechen; diese drei Selbstverhältnisse wiederum sollen zusammengekommen die Möglichkeit geglückter individueller, dialogisch zu erwerbender Autonomie bedingen.<sup>142</sup>

Eine so vollzogene Dreiteilung in emotionale, rechtliche und soziale Formen sozialer Interaktion findet sich in einer Vielzahl sozialphilosophischer Ansätze;<sup>143</sup> der primäre Bezugspunkt bleibt aber auch hier das Werk Hegels, der eine ähnliche Gliederung im Rahmen seines Konzeptes der Sittlichkeit vornimmt: Hegel benennt die Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. In der ersten soll der Mensch als Bedürfniswesen, das auf emotionale Zuneigung angewiesen ist, zur Geltung kommen, in der zweiten als Rechtsperson mit ökonomischen und sozialen Interessen und in der dritten schließlich als tugendhafter Bürger, der sich mit seinem Gemeinwesen identifiziert. Diese Abfolge ist bei

---

<sup>138</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 204.

<sup>139</sup> Ebenda. S. 186. Die zentrale Stellung des Anerkennungsbegriffs ergibt sich für Honneth übrigens nicht aus der von Fraser thematisierten Zunahme sozialer Kämpfe, die sich um Identität und Anerkennung drehen - die Bandbreite reicht hier von den Aktivitäten homosexueller Communities bis hin zu ethnisierten kriegerischen Auseinandersetzungen - , sondern als Lösung theorieimmanenter Probleme, wie im vorigen Kapitel ausgeführt wurde. Vgl. Ebenda. S. 134, 148.

<sup>140</sup> Ebenda. S. 163.

<sup>141</sup> Düwell: Ethik. S. 299.

<sup>142</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 213; vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 152; Halbig, Christoph; Kohl, Tim: Zur Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen. In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung. S. 67 (im Folgenden: Halbig, Kohl: Rechtfertigung).

<sup>143</sup> Vgl. etwa Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; Plessner, Helmuth 1924: Die Grenzen der Gemeinschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Hegel hierarchisch angelegt; die Stufen korrespondieren jeweils mit einem moralisch höherwertigen Aspekt der Person, der Anerkennung finden soll.<sup>144</sup>

Gegenüber dem metaphysischen Modell Hegels will Honneth die Dreiteilung der Sphären der Anerkennung jedoch auch empirisch prüfen und stützen; darüber hinaus sollen den Anerkennungsformen entsprechende Missachtungsformen als negative Äquivalente konzeptuell eingeführt werden, um einen Begriff von den sozialen Erfahrungen erhalten zu können, welche in der weiter unten zu diskutierenden Figur eines Kampfes um Anerkennung eine entscheidende Rolle spielen.<sup>145</sup> Weiterhin will Honneth einen Mittelweg zwischen der zu starken Konkretion bei Hegel, wie sie etwa in dessen enger Vorstellung der Liebessphäre zum Ausdruck kommt, und einer zu weitgehenden und damit inhaltlosen Abstraktion bei der Konzeptualisierung der drei Sphären gehen, indem er sie<sup>146</sup>

»oberhalb jener Konkretionsstufe [einführt], auf der bereits von sozial eingespielten oder rechtlich verfaßten Institutionen die Rede ist: Was mit solchen Sphären gemeint ist, bezieht sich auf Formen sozial etablierter Interaktionsbeziehungen, die insofern einen normativen Gehalt besitzen, als sie in unterschiedlichen Prinzipien der reziproken Anerkennung verankert sind.«<sup>147</sup>

Mit der Differenzierung dreier distinkter Sphären der Anerkennung betont Honneth den Kerngedanken eines engen Zusammenhangs zwischen praktischem Selbstbezug, individueller Autonomie und sozialen Pathologien.

### III.2.1 Die Anerkennungssphäre der Liebe

Die Verwendung des Begriffs ›Liebe‹ soll nicht die falsche Annahme hervorrufen, es handle sich um die romantische Verklärung der bürgerlichen Ehe. Die Liebe wird in diesem Konzept begriffen als »ein besonderes Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung. [...] Unter Liebesverhältnissen sollen hier alle Primärbeziehungen verstanden werden, soweit sie nach dem Muster von erotischen Zweierbeziehungen, Freundschaften und Eltern-Kind-Beziehungen aus starken Gefühlsbindungen zwischen wenigen Personen bestehen.«<sup>148</sup>

Honneth verortet die Herausbildung dieser Anerkennungssphäre in der Form, wie sie heute vorliegt, in zwei historischen Prozessen: erstens in der institutionellen Herauslösung der Kindheit aus dem Lebensweg eines Menschen als besonders schutzbedürftiger Phase, wor-

---

<sup>144</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 93-99.

<sup>145</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 150.

<sup>146</sup> Vgl. Düwell: Ethik. S. 299.

<sup>147</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 172f.

<sup>148</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 169, 153. Trotz dieses weiter gespannten Bogens, der im Gegensatz zu Hegels Fixierung auf die klassische Vorstellung der bürgerlichen Ehe auch andere Formen emotionaler Beziehungen einschließt, handelt es sich hier freilich um eine normative Setzung, die kritisiert werden kann.

auf bereits Hegel einen, gleichwohl idealistisch überhöhten, Hinweis gibt, wenn er über das Verhältnis der Eltern zu ihrem Kind sagt: »In ihm schauen sie die Liebe an.«<sup>149</sup> Zweitens leiste der allmähliche Abbau ökonomischen und ständischen Zwangs bei der Wahl von Lebenspartnern einen entscheidenden Beitrag zur Herausbildung der ersten Sphäre der Anerkennung. Damit rücke das Individuum als mit besonderen emotionalen Bedürfnissen und Erwartungen ausgestatteter Mensch in den Vordergrund.<sup>150</sup> Im Modell Hegels fungiert die Familie, konkret vorgestellt als die bürgerliche Kleinfamilie, als »elementare Basis aller Sittlichkeit [infolge] ihrer Nähe zur Bedürfnisnatur des Menschen«<sup>151</sup>; Hegel bezeichnet sie in seiner *Rechtsphilosophie* als »Sittlichkeit in Form des Natürlichen«<sup>152</sup>. Eine solche Vorstellung, welche die Familie als ein in der sozialen Realität waltendes Moment der Vernunft selbst ausweist, muss, nicht zuletzt aus feministischer Sicht, aus normativen wie auch methodischen Gründen Gegenstand der Kritik sein; doch es ist dies nicht die einzige problematische Annahme, die in Hegels Darstellung der Sphäre der Liebe einfließt. So erhält Hegels Beschreibung der bürgerlichen Familie einen stark patriarchalischen Zug und in dem von ihm präsentierten Frauenbild fällt auf, wie viele

»Vorurteile [er] darin hat einfließen lassen, die die Rolle der Frau in der familialen Arbeitsteilung betreffen; [es] finden sich in geradezu rührender Naivität all die machtvollen Metaphern und Charakterisierungen versammelt, die jahrhundertlang dafür Sorge getragen haben, daß die Frau aufgrund ihrer scheinbar natürlichen Begabungen als geeignet für die Kindererziehung und den Haushalt angesehen wurde, während der Mann ›sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen‹ besitzen sollte.«<sup>153</sup>

Honneth hält diese theoretischen Fehlleistungen Hegels zwar für »durch einige entschiedene Korrekturen behebbar«<sup>154</sup>, jedoch finden sich auch in seinem eigenen Werk Hinweise auf problematische blinde Flecken in diesem Zusammenhang, so etwa in der durchgängigen Rede von *Mutter-Kind-Beziehungen*, die eine herausragende Rolle in der Sphäre der Liebe spielten.<sup>155</sup> Damit geht Honneth nicht nur von nur noch sehr bedingt zutreffenden sozialen Realitäten aus<sup>156</sup>; zudem versäumt er es, die normativen Implikationen dieser Grundannahme hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse explizit auszuweisen.<sup>157</sup>

---

<sup>149</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1805/06: *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1967. S. 204.

<sup>150</sup> Honneth: *Umverteilung als Anerkennung*. S. 163f.

<sup>151</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 94.

<sup>152</sup> Hegel: *Rechtsphilosophie*. Zusatz zu § 158.

<sup>153</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 107f; vgl. Hegel: *Rechtsphilosophie*. § 166. S. 154f.

<sup>154</sup> Honneth: *Unbestimmtheit*. S. 108.

<sup>155</sup> Vgl. u.a. Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 159.

<sup>156</sup> Zu den sozialen Wandlungsprozessen der Familien aus sozialphilosophischer Sicht vgl.: Honneth, Axel: *Strukturwandel der Familie*. In: ders. (Hrsg.): *Desintegration*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 90-99 (Band im Folgenden: Honneth: *Desintegration*); Walzer, Michael: *Die kommunitaristische Kritik am Libera-*

Auf dieser ersten Ebene reziproker Anerkennung soll der Einzelne sich selbst als Individuum erfahren lernen, das mit elementaren anerkennungswerten Bedürfnissen ausgestattet, aber auch auf andere und deren Zuwendung angewiesen ist, um ein intaktes Verhältnis zu sich etablieren zu können.<sup>158</sup> Diesen wechselseitigen Prozess zwischen Abhängigkeit und Selbsterfahrung hat Hegel als die Erfahrung des ›Seinselbstsein in einem fremden‹ konzipiert, das aus der allmählichen Lösung aus der Allgegenwart der Mutter in den ersten Monaten des Lebens hervorgehe und erst nach und nach die Möglichkeit eröffne, die Mutter als Wesen mit eigenen Ansprüchen, die von Bedeutung sind, erkennen zu lernen.<sup>159</sup> Diese Beziehungen reziproker Anerkennung seien angewiesen auf »eine prekäre Balance zwischen Selbständigkeit und Bindung«; das Gelingen hänge im Hinblick auf den besonders sensiblen Bereich der Sozialisation im Kindesalter von »der wechselseitigen Aufrechterhaltung einer Spannung zwischen symbiotischer Selbstpreisgabe und individueller Selbstbehauptung« ab.<sup>160</sup>

Das Erlernen der Fähigkeit zur Perspektivübernahme, die den Grundstein für eine spätere Partizipation an sozialen Beziehungen lege und auf jener »prekären Balance« aufbaue, sei elementar an affektive Komponenten gegenüber der Bezugsperson gebunden, denn sonst könne eine fremde Perspektive nicht als bedeutungsvoll erfahren werden und es sei kein Interesse vorhanden, die Interessen und Bedürfnisse eines Dritten zu erkennen und zu verstehen – es müsse »ein Vorschub einer Form von Anerkennung, die in kognitiven oder epistemischen Begriffen nicht vollständig zu erfassen ist«<sup>161</sup>, gewährt werden. Damit verweist Honneth auf einen Gedanken aus Adornos *Minima Moralia* über »die Urform der Liebe« und »das mimetische Erbe«: »Das Humane haftet an der Nachahmung: ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert.«<sup>162</sup> Die Fähigkeit, weitere Perspektiven über einen Gegenstand einzunehmen, sei »wie beim Kleinkind an die kaum verfügbare, nicht-epistemische Voraussetzung einer emotionalen Öffnung oder Identifikation gebunden.«<sup>163</sup> Mit dem schrittweisen Erwerb dieser Kompetenzen erst erwachse ein grundlegendes Selbst- und Weltvertrauen, das dazu befähige, Sozialbeziehungen aufzu-

---

lismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1994. S. 157-180 (Band im Folgenden: Honneth: *Kommunitarismus*).

<sup>157</sup> Eine, wenn auch nicht als solche kenntlich gemachte, Korrektur findet sich in der 2005 veröffentlichten anerkennungstheoretischen Studie *Verdinglichung*, in der erstmals neutral von der Bezugsperson statt der Mutter in die Rede ist. Vgl. Honneth: *Verdinglichung*. S. 48.

<sup>158</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 153.

<sup>159</sup> Ebenda. S. 162ff.

<sup>160</sup> Ebenda. S. 154.

<sup>161</sup> Honneth: *Verdinglichung*. S. 51.

<sup>162</sup> Adorno: *Minima Moralia*. S. 176.

<sup>163</sup> Honneth: *Verdinglichung*. S. 53.

nehmen und anderen Personen Anerkennung zukommen zu lassen. Eine Störung dieser Dialektik zwischen Verschmelzung und Entgrenzung, in deren Verlauf das praktische Selbstverhältnis des Selbstvertrauens, die Fähigkeit des »Beisichselbstsein im Anderen«<sup>164</sup>, entstehe, könne pathologische Folgen für den Einzelnen haben und die Voraussetzungen, intakte Sozialbeziehungen aufzubauen und einen individuellen Lebensplan zu entwerfen, schwer beschädigen:<sup>165</sup> »Erst jene symbiotisch gespeiste Bindung, die durch wechselseitig gewollte Abgrenzung entsteht, schafft das Maß an individuellem Selbstvertrauen, das für die autonome Teilnahme am öffentlichen Leben die unverzichtbare Basis ist.«<sup>166</sup>

In dieser ersten Anerkennungssphäre sollen die Menschen eine grundlegende und ermöglichende Form der Anerkennung sowie ein basales positives Selbstverhältnis erfahren, das anderen, komplexeren Formen der Anerkennung vorgelagert ist:

»Weil dieses Anerkennungsverhältnis [...] einer Art von Selbstverhältnis den Weg bereitet, in der die Subjekte wechselseitig zu einem elementaren Vertrauen in sich selber gelangen, geht es jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch voraus: jene Grundsicht einer emotionalen Sicherheit nicht nur in der Erfahrung, sondern auch in der Äußerung von eigenen Bedürfnissen und Empfindungen, zu der die intersubjektive Erfahrung von Liebe verhilft, bildet die psychische Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung.«<sup>167</sup>

Die auf dieser Ebene gewonnene Anerkennung und das damit korrespondierende Selbstverhältnis begreift Honneth als allgemeiner im Vergleich zu allen anderen Spielarten der intersubjektiven Bestätigung, denn es sind keine speziellen, unverwechselbaren praktischen oder intellektuellen Kompetenzen, die hier Anerkennung erfahren, sondern die Person überhaupt, weshalb »dieser ›existentielle‹ Modus der Anerkennung allen anderen, gehaltvolleren Formen der Anerkennung zugrunde liegt, in denen es um die Bejahung von bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten anderer Personen geht.«<sup>168</sup>

### III.2.2 Die Anerkennungssphäre des Rechts

Mit der sozialen Sphäre des Rechts soll nun eine Dimension der reziproken Anerkennung in den Blick genommen werden, die »in so gut wie allen entscheidenden Hinsichten«<sup>169</sup> von jener der Liebe verschieden ist. Die soziale Funktion des Rechts kann zunächst grob umrissen werden:

---

<sup>164</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung, S. 170.

<sup>165</sup> Ebenda. S. 168ff.

<sup>166</sup> Ebenda. S. 174.

<sup>167</sup> Ebenda. S. 172.

<sup>168</sup> Honneth: Verdinglichung, S. 60.

<sup>169</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung, S. 174.

»Ein Gleichgewicht wechselseitiger Anerkennung lässt sich nur durch die Einführung von Rechtsverhältnissen erreichen, die den einzelnen Personen Handlungsspielräume garantieren, in denen sie ihre Selbständigkeit gegeneinander konfliktfrei zum Ausdruck bringen können. Auf dieser zweiten Stufe der Anerkennung macht sich der Allgemeinwille gegenüber dem Einzelwillen geltend.«<sup>170</sup>

Dieser Gedankengang geht freilich ebenfalls auf ein Konzept Hegels aus der *Rechtsphilosophie* zurück. Hegel begreift diese Form der Anerkennung als höherwertig gegenüber jener der Liebessphäre, da die Menschen hier bereits als Rechtspersonen und nicht mehr nur als Bedürfniswesen anerkannt werden.<sup>171</sup>

»Im Staat [...] wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Überwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewusstseins, einem Allgemeinen, dem an und für sich seienden Willen, dem Gesetze, gehorcht, also gegen andere sich auf eine allgemein gültige Weise benimmt, sie als das anerkennt, wofür er selber gelten will – als frei, als Person.«<sup>172</sup>

Hegels Verständnis des Ursprungs des Rechtes ist mithin in Konkurrenz zu den Vertragstheorien Hobbes' und Lockes formuliert: Im Gegensatz zu diesen betrachtet er das Recht nicht als ein äußeres Moment, das qua Einigung in einen gesetzlosen Naturzustand eindringt und diesen aufhebt. Vielmehr geht für ihn das Recht aus der vernünftigen Anlage des Menschen selbst mit Notwendigkeit hervor und muss auch nicht durch einen bewussten Akt hergestellt werden, sondern entsteht bereits im Naturzustand aus Formen der Anerkennung, welche die Menschen sich gegenseitig gewähren. Der Naturzustand ist für Hegel nicht durch einen Kampf ums Überleben charakterisiert, sondern durch einen Kampf um erweiterte Formen der Anerkennung.<sup>173</sup> Damit geht Hegel von einem anderen Menschenbild als dem des homo oeconomicus aus, das in den atomistischen Vertragstheorien vorherrscht. Er beschreibt den Menschen grundlegend als einen moralischen Akteur, der in Anerkennungsverhältnisse eingebettet ist, welche maßgeblich für den Verlauf der Vergesellschaftung sind.<sup>174</sup>

Eingedenk der teleologischen Grundannahmen seines Werkes ist für Hegel eine Theorie des Rechts immer auch eine Theorie der Anerkennungsbedingungen individueller Selbstverwirklichung. Das Recht ist für ihn ein Moment der Vernunft selbst, ein »Dasein der Frei-

---

<sup>170</sup> Düwell: Ethik. S. 298.

<sup>171</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 96.

<sup>172</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1830: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Zusatz zu § 423. S. 221f.

<sup>173</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 70ff; Lesaar, Henrik: Anerkennung als hermeneutischer Prozess. In: Gander. Anerkennung. S. 53.

<sup>174</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 72.

heit«<sup>175</sup>, was ihm eine höhere als nur legale Bedeutung verleiht.<sup>176</sup> Diese Hochwertung des Rechts für die Autonomie des Menschen und Hegels Interpretation des Rechts als Materialisierung der Vernunft geben Hinweise darauf, warum auch in Honneths Theorie der Anerkennung der Rechtssphäre eine zentrale Stellung zukommt.<sup>177</sup>

Die personale Anerkennung eines Individuums in der Rechtssphäre ist die eines moralisch urteilsfähigen und autonomen Subjekts. Das moderne Recht setzt seine AdressatInnen als Freie und Gleiche und rechnet auf die aktive Zustimmung zu seinen normativen Prämissen.

»Wenn eine Rechtsordnung nur in dem Maße als gerechtfertigt gelten und mithin auf individuelle Folgebereitschaft rechnen kann, in dem sie sich im Prinzip auf die freie Zustimmung aller in sie einbezogenen Individuen zu berufen vermag, dann muß diesen Rechtssubjekten zumindest die Fähigkeit unterstellt werden können, in individueller Autonomie über moralische Fragen vernünftig zu entscheiden; ohne eine derartige Zuschreibung wäre überhaupt nicht vorstellbar, wie die Subjekte sich jemals wechselseitig auf eine rechtliche Ordnung sollen geeinigt haben können. Insofern ist jede moderne Rechtsgemeinschaft, allein weil ihre Legitimität von der Idee einer rationalen Übereinkunft zwischen gleichberechtigten Individuen abhängig wird, in der Annahme der moralischen Zurechnungsfähigkeit all ihrer Mitglieder gegründet.«<sup>178</sup>

Im Gegensatz zur ersten ist der zweiten Sphäre, wofür nicht zuletzt die Instrumentalisierbarkeit des Rechts zugunsten repressiver Herrschaft auf tragische Weise Zeugnis ablegt<sup>179</sup>, eine wesentlich stärker ausgeprägte historische Dynamik eingeschrieben; »jene Fähigkeiten [können] sich verändern, in denen die Mitglieder einer Gesellschaft sich wechselseitig an-

---

<sup>175</sup> Hegel: Rechtsphilosophie. § 30. S. 46.

<sup>176</sup> Daher hält Honneth die Bezeichnung *Rechtsphilosophie* auch für irreführend oder unzureichend, denn »während darunter [...] im allgemeinen der Versuch verstanden wird, eine normative Rechtfertigung der sozialen Rolle von legalen Rechten zu geben, soll hier doch offenbar eine Art von ethischer Darstellung der sozialen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung gegeben werden«. Honneth: Unbestimmtheit. S. 32.

<sup>177</sup> Zumindest in einem gewissen Maße kam diese Anlehnung an Hegel auch im Institut für Sozialforschung unter Horkheimer zur Geltung: Für den Staatstheoretiker und Politikwissenschaftler Franz Neumann steht das Recht in einem internen Verhältnis zur Freiheit, denn die Rationalität des legalen Rechtes garantiert ein Mindestmaß an persönlicher Autonomie. Eine zu optimistische Deutung der Rolle des Rechts in den Gesellschaften der Gegenwart lehnt Neumann indes ab; er sieht das Recht als bedrohte Errungenschaft, die zudem niemals den »falschen Traum« einer Auflösung von Politik in Recht, also quasi einen vorgezeichneten Weg in die Freiheit, erfüllen können wird: »[W]ie der Vertrag die ökonomische Herrschaft über Menschen verschleiert, so verschleiert die liberale Fiktion der Souveränität des Rechts, daß politische Herrschaft von Menschen, nicht von Gesetzen als solchen ausgeht.« Ladwig: Neumann. S. 42; vgl. Brodacz, Schaal: Politische Theorien 1 (Einleitung). S. 16f.

<sup>178</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 184. Gemessen an der Realität ist diese Setzung allerdings problematisch, betrachtet man beispielsweise den rechtlichen Status von Flüchtlingen, der für die Betroffenen kaum prinzipiell zustimmbar sein dürfte und ihnen dementsprechend den Status autonomer Individuen ab- und den eingeschränkter Rechtssubjekte zuweist. Zumindest müssten entsprechende Regelungen unter dieser Perspektive als Rückfall des Rechts hinter seine eigenen normativen Prämissen kritisiert werden.

<sup>179</sup> Aus der Perspektive der Kritischen Theorie etwa kann das Recht nicht auf die moralischen Prämissen, die auf Hegels Frühschriften rekurrieren, reduziert werden. Seine soziale Funktion wurde, mitunter nicht minder reduktionistisch, in dem Bereich der Herrschaftssicherung der kapitalistischen Verhältnisse allein verortet. Eine weniger verallgemeinernde Einschätzung trifft Franz Neumann, der festhält, dass dem Recht immer auch ein ethischer und rationaler Anteil innewohnt. Ein Recht, das so sehr zum technischen Mittel einer Unrechtherrschaft degradiert wird, wie es im Nationalsozialismus der Fall gewesen ist, kann nicht mehr eigentlich als Recht bezeichnet werden. Vgl. Neumann: Behemoth. S. 509ff, 518; Ladwig: Neumann. S. 44, 47.

erkennen, wenn sie einander als Rechtspersonen achten.«<sup>180</sup> Ohne auf die potentielle Nutzbarmachung des Rechts für reaktionäre Bewegungen weiter einzugehen, sieht Honneth eine Entwicklung in der Rechtssphäre angelegt, die auf eine qualitative Ausweitung drängt: Die Eigenschaften, auf deren Anerkennung Personen ein Anrecht anmelden, werden immer umfangreicher, entsprechend müssen das Personenkonzept, das dem Recht zugrunde liegt, umfassender und das hypothetisch zustimmungsfähige Moment im Recht immer anspruchsvoller werden. Honneth sieht in dem historischen Fortschritt, der in einer weit gefassten Perspektive attestiert werden könne, eine schrittweise Einlösung des moralischen Gleichheitsversprechens, auf dem das moderne Recht fuße: Auf die Durchsetzung negativer liberaler Freiheitsrechte sei die Gewinnung positiver demokratischer Partizipationsrechte und schließlich die erfolgreiche Er kämpfung positiver sozialer Wohlfahrtsrechte gefolgt.<sup>181</sup> Dabei sei jede höhere Stufe der rechtlichen Anerkennung des Individuums in Form von umfangreicheren Grundrechten mit Argumenten zugunsten der vollwertigen Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen erzwungen worden. Als ein Beispiel für eine solche Argumentation führt Honneth die Forderung an, wonach die volle Inanspruchnahme der politischen Partizipationsrechte nur auf der Grundlage eines Mindestmaßes an kultureller Bildung sowie ökonomischer Absicherung, also unter der Voraussetzung der Garantie sozialer Rechte, jedem Gesellschaftsmitglied möglich sei.<sup>182</sup>

»Nicht nur in der abstrakten Fähigkeit, sich an moralischen Normen orientieren zu können, sondern auch in der konkreten Eigenschaft, das dafür nötige Maß an sozialem Lebensstandard zu verdienen, wird ein Subjekt inzwischen geachtet, wenn es rechtlich Anerkennung findet.«<sup>183</sup>

Das positive Selbstverhältnis, das dem Individuum aus der Anerkennung in der Rechtssphäre erwachsen soll, ist das der Selbstachtung, die daraus hervorgeht, das eigene Handeln als Ausdruck individueller Autonomie verstehen zu können: Der ethische Wert der Anerkennung in der zweiten Sphäre liegt im Selbstverständnis als Rechtsträger mit moralischer Urteilskraft.<sup>184</sup> Damit ist die Anerkennungssphäre des Rechts fundamental auf eine Abkehr von der alten Feudalordnung angewiesen, die aus Kategorien wie Geschlecht, Alter und Stand unmittelbar einen sozialen Status zuweist; sie besteht nur »unter Bedingungen, in

---

<sup>180</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 185.

<sup>181</sup> Ebenda. S. 186.

<sup>182</sup> Ebenda. S. 188f.

<sup>183</sup> Ebenda. S. 190.

<sup>184</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 59f.

denen individuelle Rechte nicht mehr disparitär den Angehörigen sozialer Statusgruppen, sondern im Prinzip egalitär allen Menschen als freien Wesen zuerkannt werden.«<sup>185</sup>

Auch die Anerkennung in der zweiten Sphäre verweist letztlich auf ein Konzept individueller Selbstverwirklichung, in dem rechtliche Anerkennung eine notwendige Voraussetzung eines gelingenden Lebens darstellt: »Selbstverwirklichung ist [...] auf die soziale Voraussetzung rechtlich gewährter Autonomie angewiesen, weil allein mit ihrer Hilfe sich jedes Subjekt als eine Person zu begreifen vermag, die sich selbst gegenüber in ein Verhältnis der abwägenden Prüfung der eigenen Wünsche treten kann.«<sup>186</sup> Das damit umrissene Konzept individueller Autonomie integriert das Recht als notwendige und auch entwicklungsfähige Größe, die einen universalistischen Baustein in einer Theorie sozialer Gerechtigkeit ausmacht. Das Recht erscheint hier als Element, das um materiale Bestandteile erweitert werden muss, um dem normativen Ziel individueller Autonomie zuarbeiten zu können. Diese Entwicklung sieht Honneth in der Dynamik des Gleichheitsgedankens im modernen Recht, der es von sich aus zu einer Entfaltung und Erweiterung dränge, selbst am Werke; die soziale Norm im egalitären Recht ziele in Richtung eines Eindringens des Rechts in die Sphäre sozialer Wertschätzung.<sup>187</sup>

### III.2.3 Die Anerkennungssphäre sozialer Wertschätzung

Um das Konzept verschiedener Sphären der Anerkennung zu vervollständigen bedarf es einer dritten Ebene, auf der die Individuen sich positiv auf sich selbst als mit besonderen Talenten und Eigenschaften ausgezeichnete Personen beziehen können. Der Gedanke einer dritten und höchsten Form der Sittlichkeit taucht bei Hegel als Figur des tugendhaften Staatsbürgers auf, der sich in eine vernünftige Einheit eingebunden weiß.<sup>188</sup> Auf dieser dritten Ebene weicht Honneths Konzept vom dem Hegels am stärksten ab, so dass eine direkte Gegenüberstellung weniger angemessen erscheint als bei den anderen Sphären.

Die strukturelle Differenz zwischen der zweiten und der dritten Ebene der Anerkennung zeigt sich in den Aspekten der Person, die jeweils Bestätigung erfahren sollen: Während auf der rechtlichen Ebene das Allgemeine, das generelle Vernunftpotential anerkannt werden soll, so sind es im Gegensatz dazu gerade die besonderen, individuellen, ihn unverwechselbar machenden Merkmale eines Menschen, die in der Sphäre sozialer Wertschätzung posi-

---

<sup>185</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 192. Diese Idee wird in der Realität freilich entlang von Merkmalen wie Geschlecht und Herkunft nur mit Ungleichzeitigkeiten in Geltung gesetzt. Vgl. Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 164.

<sup>186</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 283.

<sup>187</sup> Ebenda. S. 187, 283.

<sup>188</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 192.

tiv zur Geltung kommen sollen. Damit fällt die Aufmerksamkeit auf den Einzelnen als situierte Person.<sup>189</sup> Den Ansatz auch auf diesen kontextsensiblen Bereich auszudehnen, birgt weitreichende Implikationen für den konzeptuellen Rahmen einer politischen Theorie:

»Ein derartiges Muster der Anerkennung [ist] überhaupt nur angemessen zu begreifen, wenn als seine Voraussetzung die Existenz eines intersubjektiv geteilten Werthorizontes hinzugedacht wird; denn Ego und Alter können sich wechselseitig als individuierte Personen nur unter der Bedingung wertschätzen, daß sie die Orientierung an solchen Werten und Zielen teilen, die ihnen reziprok die Bedeutung oder den Beitrag ihrer persönlichen Eigenschaften für das Leben des jeweils anderen signalisieren.«<sup>190</sup>

Wenn in der Sphäre sozialer Wertschätzung gerade das Unterscheidende und Individuelle an den Menschen in den Fokus gerückt werden soll, dann bedarf es eines sozialen Mediums, durch das jene Besonderheiten auf eine intersubjektiv verständliche und verbindliche Weise zum Ausdruck kommen.

»Diese Vermittlungsaufgabe leistet auf gesellschaftlicher Ebene ein symbolisch artikulierter, stets aber offener und poröser Orientierungsrahmen, in dem diejenigen ethischen Werte und Ziele formuliert sind, deren Insgesamt das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft ausmacht; als ein Bezugssystem für die Bewertung von bestimmten Persönlichkeitseigenschaften kann ein solcher Orientierungsrahmen dienen, weil sich deren sozialer ›Wert‹ an dem Grad bemißt, in dem sie dazu in der Lage erscheinen, zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Zielvorgaben beizutragen.«<sup>191</sup>

Als normativer Maßstab, der über das Maß an legitimerweise zu erwartender Anerkennung entscheidet, dient in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften vor allem das Leistungsprinzip, wie weiter unten noch zu diskutieren ist. Das Medium jedenfalls, das quasi das Recht auf Anerkennung hervorbringen soll, ist dementsprechend die mit Mühe und Anstrengung verbundene Arbeit – im deutlichen Gegensatz zu antiken Gesellschaften, die den Müßiggang als normatives Leitbild postulierten.<sup>192</sup> Der Ort, an dem Anerkennung gewonnen werden kann, ist unter kapitalistischen Bedingungen folglich der Markt. Die Janusgesichtigkeit dieses Verhältnisses entging bereits Hegel nicht: Zwar konzipiert er die bürgerliche Gesellschaft als Erscheinung der Sittlichkeit und sieht in ihr die Chance, das jeweils Besondere an den Menschen zu fördern, doch erkennt er ihr Potential zur pathologischen

---

<sup>189</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 183.

<sup>190</sup> Ebenda. S. 196.

<sup>191</sup> Ebenda. S. 197f.

<sup>192</sup> Voswinkel: Bewunderung. S. 65. Die problematische Konsequenz, dass damit ein Herausfallen aus dem Arbeitsmarkt auch mit einer Verminderung zu erwartender Anerkennung verbunden ist, stellt Friedrich Kambartel heraus. Dieser Aspekt wird später wieder aufzugreifen sein. Vgl. Kambartel, Friedrich: Arbeit und Praxis. In: Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 137 (im Folgenden: Kambartel: Arbeit).

Verzerrung. Die Konkurrenz zerreiße das Band zwischen den Menschen und drohe, sie in die Vereinzelung zu entlassen.<sup>193</sup>

Wie bereits angedeutet ist ein intersubjektiv geteilter Orientierungsrahmen, ein Bestand an weitestgehend akzeptierten ethischen Normen, zur Beurteilung der Anerkennung, auf die ein Beitrag auf der Ebene sozialer Wertschätzung rechnen kann, von Nöten – Honneth verwendet für diesen sozialen Lebenszusammenhang den Begriff »Wertgemeinschaft«.<sup>194</sup> Angesichts der konzeptuellen Integration kontextualistischer und partikularer Elemente ist es umso wichtiger, dass Honneths Theorie der Anerkennung sich normativer Ziele versichert und universalistische Prinzipien, wie etwa die Notwendigkeit unantastbarer Grundrechte, beibehält. So entstehen – an anderer Stelle noch zu thematisierende – Kriterien, um unterstützenswerte von abzulehnenden Anerkennungsforderungen zu unterscheiden und auszuschließen, dass etwa Beiträge zum Gelingen rassistischer gesellschaftlicher Ziele, beispielsweise zu den diskriminierenden Separationsbemühungen des südafrikanischen Apartheidsregimes, als Leistungen erscheinen, deren Urheber ein Recht auf Anerkennung geltend machen können.

Wie die Sphäre des Rechts baut auch die Sphäre sozialer Wertschätzung auf der Überwindung traditionaler Standesgesellschaften auf. In diesen richten sich die kollektiven Verhaltenserwartungen an eine stark vorgezeichnete Form der Lebensführung; nicht an lebensgeschichtlich individuierte Subjekte, sondern an sozial typisierte Gruppen. Bei der Frage nach der gesellschaftlichen Bewertung erbrachter Leistungen bezieht sich so die Wertschätzung gerade nicht auf das Einzigartige, Besondere des Menschen, sondern auf seine Fähigkeit, strikte Verhaltensdogmen zu erfüllen; konsequenterweise nehmen die Anerkennungsmuster, die unter traditionellen Bedingungen nur die sozialen Vorgaben hierarchisch strukturierter Gesellschaften spiegeln, keinen symmetrischen Charakter an. Die wahrgenommene Relevanz eines sozialen Beitrages, der gesellschaftliche Rang des Akteurs und das Ausmaß an zu gewinnender Anerkennung stehen in einem engen internen Entsprechungsverhältnis.<sup>195</sup> Erst der relativ verbreitete Bruch mit solchen traditionellen Wertmustern eröffnet die Möglichkeit einer generellen Neuinterpretation des Modus der Zumessung sozialer Wertschätzung; diese Dynamik ist historisch im Kampf des europäischen Bürgertums gegen die Feudalordnungen des 18. und 19. Jahrhunderts mit Erfolg entfacht worden:

---

<sup>193</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 95. Hegel bezeichnet diese in der bürgerlichen Gesellschaft angelegte Bedrohung als »Tragödie im Sittlichen«. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1802/03: Jenaer Schriften. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. S. 495.

<sup>194</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 198.

<sup>195</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 200; Honneth, Axel: Posttraditionale Gemeinschaften. In: ders. Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. S. 334f (im Folgenden: Honneth: Posttraditional).

»Der Kampf, den das Bürgertum an der Schwelle zur Moderne gegen die feudalen Ehrvorstellungen des Adels zu führen beginnt, [ist] nicht nur der kollektive Versuch einer Durchsetzung von neuen Wertprinzipien, sondern auch die Eröffnung einer Auseinandersetzung um den Status solcher Wertprinzipien überhaupt; zum ersten Mal steht jetzt zur Disposition, ob sich das soziale Ansehen einer Person an dem vorweg bestimmten Wert von Eigenschaften bemessen soll, die ganzen Gruppen typisierend zugeschrieben werden. Nunmehr erst tritt das Subjekt als eine lebensgeschichtlich individuierte Größe in das umkämpfte Feld der sozialen Wertschätzung ein.«<sup>196</sup>

Erst mit der Pluralisierung der sozial anerkannten Leistungen und der Abnahme hierarchischer Statuszuschreibungen gewinnt die dritte Sphäre der Anerkennung einen individualisierenden Charakter:

»Je mehr die ethischen Zielvorstellungen für verschiedene Werte geöffnet sind und ihre hierarchische Anordnung einer horizontalen Konkurrenz gewichen ist, umso stärker wird die soziale Wertschätzung einen individualisierenden Zug annehmen und symmetrische Beziehungen schaffen können.«<sup>197</sup>

Damit steht der Aspekt der Person, auf den die dritte Dimension der Anerkennung bezogen ist, unter modernen Bedingungen in einem deutlichen Kontrast zu jenem, der in traditionellen Gesellschaften Wertschätzung erfahren konnte: Während es dort die Einhaltung eines weitgehend vorformulierten Verhaltenskodexes und die Übernahme festgeschriebener kollektiver Anforderungen waren, die in den Rahmen der Anerkennungsmuster sich einfügten, sind es hier die Fähigkeiten, Leistungen und Talente, die eine Person nicht unterschiedslos mit allen anderen teilt, die Anerkennung einbringen sollen. Dieser Individualisierungsprozess bringt eine Verbreiterung des ethischen Horizonts einer Gesellschaft und eine Pluralisierung der akzeptierten Optionen der individuellen Selbstverwirklichung hervor.<sup>198</sup>

Mit der Ablösung der feudalen durch die bürgerliche Gesellschaft wird das Leistungsprinzip als soziale Norm zur Bewertung individueller Beiträge gesetzt. Es stelle »neben den Menschenrechten und der Anerkennung der Bedürftigkeit [...] eine dritte Fundamentalnorm im Selbstverständnis moderner Gesellschaften dar.«<sup>199</sup> Im Unterschied zu diesen hat es jedoch keine egalisierende Wirkung, vielmehr ist es die Rechtfertigungsgrundlage für Ungleichheit:

»Das Leistungsprinzip gibt die Kriterien vor, nach denen materielle und soziale Lebenschancen verteilt, Teilhabe am wirtschaftlichen Reichtum gewährt, Hierarchien im Aufbau

---

<sup>196</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 202.

<sup>197</sup> Ebenda. S. 198.

<sup>198</sup> Ebenda. S. 203. Allerdings weist Honneth auch an dieser Stelle wiederum auf klassen- und geschlechtsspezifische Ungleichzeitigkeiten hin.

<sup>199</sup> Neckel, Sighard; Dröge, Kai: Die Verdienste und ihr Preis: Leistung in der Marktgesellschaft. In: Honneth: Befreiung. S. 94 (im Folgenden: Neckel; Dröge: Verdienste).

von Organisationen begründet und die soziale Ungleichheit zwischen Personen, Gruppen und Klassen gerechtfertigt werden sollen.«<sup>200</sup>

Das Leistungsprinzip ist in seiner dezidierten Abgrenzung von feudalen Ordnungen und von der diskriminierenden Bewertung ökonomisch unerheblicher Eigenschaften wie Stand oder Herkunft konstitutiv für das Selbstverständnis moderner Marktgesellschaften; »das Leistungsprinzip [beansprucht], Einkünfte, Zugänge, Ränge und Ämter allein nach den Maßstäben von Wissen und Können zu vergeben.«<sup>201</sup>

Die Organisation der Anerkennung in der dritten Sphäre ist also weiterhin hierarchisch aufgebaut, wenngleich diese Hierarchie, zumindest dem Ideal nach, einem Prinzip folgt, das gegenüber der ständischen Ordnung einen Unterschied ums Ganze macht. Dass diese kulturelle Leitidee keineswegs vollständig in der Realität aufgeht, in der das System der Leistungsbewertung von Beginn an »unzweideutig ideologischen Charakter trägt«<sup>202</sup>, ist evident und wird im Laufe der weiteren Darstellung noch ausführlicher diskutiert werden. Für den Moment soll der Hinweis genügen, dass es nicht mit der Anführung des Leistungsprinzips, das jeder Form »nützlicher« Arbeit angemessene Anerkennung verschaffe, sein Bewenden haben kann. Vielmehr muss danach gefragt werden, *was* an der Arbeit Anerkennung einbringt und welche Arbeit, eventuell durch eine Assoziation mit Schmutz, Krankheit, einem Mangel an Bildung, etc. durch die etablierten Muster der Anerkennung hindurch fällt. Der auf Arbeit basierten Anerkennung wohnt oftmals ein prekäres Moment inne, weshalb dieses Feld stets ein umkämpftes und von Spannungen gekennzeichnetes ist.<sup>203</sup> Auch Honneth identifiziert die Sphäre sozialer Wertschätzung nicht als »reine« Sphäre, sondern sieht Ideologien und archaische Naturalisierungen darin am Werke, etwa wenn das Aufziehen von Kindern nicht als erbrachte Leistung, sondern nur als Erfüllung einer natürlichen Pflicht der Frau betrachtet wird. Dennoch beschreibt er das Leistungsprinzip als »einzige normative Ressource« kapitalistischer Gesellschaften, ökonomische Ungleichheiten legitim zu begründen, weil sie im »Prinzip jenseits aller faktischen Verzerrungen den normativen Anspruch enthält, in Form einer wechselseitigen Wertschätzung fair und angemessen die individuelle Leistung aller Gesellschaftsmitglieder zu berücksichtigen.«<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 94.

<sup>201</sup> Ebenda. Der Durchbruch einer neuen Anerkennungsarchitektur lässt sich auch interpretieren als ein Zerbrechen des althergebrachten Ehrbegriffs in zwei Teile, wovon einer durch das Leistungsprinzip normativ beansprucht wird, während der andere Teil in der Rechtssphäre aufgeht. Vgl. Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 166.

<sup>202</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 94.

<sup>203</sup> Voswinkel: Bewunderung. S. 65f.

<sup>204</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 175f. Versuche, im Leistungsprinzip unangesehen seiner konkreten Umsetzung Elemente einer gerechten Gesellschaftsordnung zu identifizieren, finden sich auch

Wie bereits ausgeführt handelt es sich bei der Sphäre sozialer Wertschätzung um eine umkämpfte Dimension sozialer Anerkennung, da das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft und damit auch die von ihr postulierten normativen Ziele ebenso variabel sind wie die Interpretation anerkennenswerter Arbeit. Darüber hinaus lassen sich auch in dieser Sphäre Argumente zugunsten vollständiger Mitgliedschaft im politischen Gemeinwesen mobilisieren und für eine Erweiterung der etablierten Anerkennungspraxis in Anschlag bringen. So kann etwa die Anerkennung eines Rechts auf Sozialleistungen, die durch bereits erbrachte Beiträge oder noch zu erbringende Beiträge gerechtfertigt werden, auch als auf Arbeit bezogene soziale Anerkennung betrachtet werden.<sup>205</sup> Weitergehende, gewissermaßen vom Leistungsprinzip unabhängige Veränderungen in Richtung einer umfangreicheren Anerkennung der Person, die auch in ökonomischen Dimensionen zum Ausdruck kommen, können als eine Durchdringung der Sphäre sozialer Wertschätzung durch die Rechtssphäre gelesen werden:

»Die Herausbildung sozialstaatlicher Maßnahmen läßt sich so verstehen, daß ein Minimum an sozialem Status und damit ökonomischen Ressourcen dem einzelnen Gesellschaftsmitglied auch unabhängig vom meritokratischen Anerkennungsprinzip zugesichert werden soll, indem die entsprechenden Ansprüche hier in soziale Rechte transformiert werden.«<sup>206</sup>

Analog zum Selbstvertrauen in der ersten und der Selbstachtung in der zweiten Sphäre entspringt auch der dritten Sphäre im Falle gelingender Anerkennung ein positives Selbstverhältnis: das der Selbstschätzung. Durch das Gefühl, für konkrete Eigenschaften anerkannt zu werden, die als gesellschaftlich wertvoll erachtet werden, entsteht im Individuum das praktische Selbstverhältnis der Selbstschätzung (oder auch des Selbstwertgefühls); diese reziproke Ermöglichung der Herausbildung individueller Selbstschätzung bildet die Grundlage einer posttraditionalen Form gesellschaftlicher Solidarität, die auf mehr als nur liberale Zurückhaltung gegenüber den Eigenschaften anderer angewiesen ist:

»Solidarität ist unter den Bedingungen moderner Gesellschaften [...] an die Voraussetzung von sozialen Verhältnissen der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden; sich in diesem Sinne symmetrisch wertzuschätzen heißt, sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen. Beziehungen solcher Art sind ›solidarisch‹ zu nennen, weil sie nicht nur passive Toleranz gegenüber, sondern affektive Anteilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Person wecken: denn nur in dem Maße, in dem ich aktiv dafür Sorge trage,

---

andernorts, etwa bei dem amerikanischen Sozialphilosophen David Miller. Vgl. Miller, David: *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

<sup>205</sup> Kambartel: *Arbeit*. S. 132.

<sup>206</sup> Honneth: *Umverteilung als Anerkennung*. S. 173.

daß sich ihre mir fremden Eigenschaften zu entfalten vermögen, sind die uns gemeinsamen Ziele zu verwirklichen.«<sup>207</sup>

Da ein dem traditionellen Ehrbegriff vergleichbarer, allgemein verbindlicher Maßstab zur persönlichen Auszeichnung einer Lebensform unter modernen Bedingungen abhanden gekommen ist, hängt von der Beschaffenheit des normativen Orientierungsrahmens einer Gesellschaft der Inhalt der sozialen Wertschätzung, also das Ausmaß der für eine bestimmte Leistung zu erwartenden Anerkennung, ab. Dieser Rahmen soll zwar offen für verschiedene Weisen der Selbstverwirklichung sein, zugleich aber als übergreifendes Medium der Wertschätzung dienen. Damit ist diese Sphäre dauerhaft einem soziokulturellen Konflikt unterworfen: Die Interpretation der gesellschaftlichen Ziele ist umkämpft und historisch variabel; verschiedene Gruppen und Individuen klagen Anerkennung für ihre Beiträge ein und verursachen so eine permanente Dynamik in der Sphäre sozialer Wertschätzung, die auf die anhaltende Relevanz der Deutungsmacht über die Auslegung des Leistungsprinzips verweist:

»Die Unablässigkeit, mit der die moderne Gesellschaft an der Debatte von Leistungsbegriffen festhält, und der fortgesetzte Dissens, der sich in all diesen Debatten stets offenbart, dokumentiert [,dass] ›Leistung‹ für die moderne Gesellschaft gleichbleibend von fundamentaler Bedeutung geblieben ist.«<sup>208</sup>

In der Sphäre sozialer Wertschätzung existiert also ein Dauerkonflikt, in dem verschiedene Gruppen um Deutungskompetenzen und Einfluss kämpfen. Damit ist bereits angedeutet, in welcher Weise sich Honneth die noch zu diskutierende Figur eines sozialen Kampfes um Anerkennung vorstellt, den er als Motor historischer Veränderung begreift. Dieser finde zwar auf den verschiedenen Ebenen der Anerkennung statt, aktuell sei es jedoch eine maßgebliche Aufgabe einer kritischen Anerkennungstheorie, darzulegen, dass »selbst die materiellen Ungleichheiten [...] noch als Ausdruck einer Verletzung von berechtigten Ansprüchen auf Anerkennung gedeutet werden können.«<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 209f. Symmetrische Wertschätzung kann in diesem Fall jedoch nicht mit ›gleicher Wertschätzung‹ übersetzt werden, da damit ja eine gegenüber allen anderen Lebensformen diffamierende Hegemonie eines einzigen Wertekanons zugrunde liegen müsste, um auf einen verbindlichen und exakten Maßstab zur Bewertung jeder einzelnen Fähigkeit zu kommen. Vielmehr ist unter ›symmetrischer Wertschätzung‹ der Verzicht auf kollektive Abstufungen und Diskriminierungen zu verstehen, um jedem Individuum die Chance auf die Erfahrung einzuräumen, sich durch erbrachte Leistungen »als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren.« Ebenda. S. 210.

<sup>208</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 93; vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 204f. Ein Beispiel für eine anhaltende Debatte liefert Friedrich Kambartel durch seinen Verweis auf Auseinandersetzungen im Pflegebereich, der traditionell im Feld der ›Familienarbeit‹ gesehen und entsprechend nicht entlohnt, also gewissermaßen nicht anerkannt wird. Angesichts demographischer Entwicklungen könne dieser Bereich überdies in naher Zukunft von einem Gerechtigkeits- zu einem gesellschaftlichen Stabilitätsproblem werden. Vgl. Kambartel: Arbeit. S. 134.

<sup>209</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 159; vgl. ebenda. S. 135.

### III.2.4 Das Zusammenwirken der Anerkennungsphären

»Gesellschaften stellen aus der Sicht ihrer Mitglieder nur in dem Maße legitime Ordnungsgefüge dar, in dem sie dazu in der Lage sind, verlässliche Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung auf unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten. Insofern vollzieht sich die normative Integration von Gesellschaften auch nur auf dem Weg der Institutionalisierung von Anerkennungsprinzipien, die nachvollziehbar regeln, durch welche Formen der wechselseitigen Anerkennung die Mitglieder in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang einbezogen werden.«<sup>210</sup>

Mit jeder der drei Anerkennungsphären korrespondiert ein praktisches Selbstverhältnis: Die Erfahrung der Bedürftigkeit in der ersten Sphäre soll Selbstvertrauen, die Erfahrung moralischer Urteilsfähigkeit in der zweiten Sphäre soll Selbstachtung und die Erfahrung des Besitzes wertvoller Fähigkeiten und Talente in der dritten Sphäre schließlich soll Selbstschätzung stiften.

»[Es sind] die drei Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Wertschätzung, die erst zusammengenommen die sozialen Bedingungen schaffen, unter denen menschliche Subjekte zu einer positiven Einstellung gegenüber sich selber gelangen können; denn nur dank des kumulativen Erwerbs von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertschätzung [...] vermag eine Person sich uneingeschränkt als ein sowohl autonomes wie auch individuiertes Wesen zu begreifen und mit ihren Zielen und Wünschen zu identifizieren.«<sup>211</sup>

Diese aus Anerkennung hervorgehenden Selbstverhältnisse sind zusammengenommen eine strukturelle Ermöglichungsbedingung individueller Identität:

»Die Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solidarität bilden intersubjektive Schutzvorrichtungen, die jene Bedingungen äußerer und innerer Freiheit sichern, auf die der Prozeß einer ungezwungenen Artikulation und Realisierung von individuellen Lebenszielen angewiesen ist; weil sie zudem nicht etwa schon bestimmte Institutionsgefüge, sondern nur allgemeine Verhaltensmuster darstellen, lassen sie sich von der konkreten Totalität aller besonderen Lebensformen als strukturelle Elemente abheben.«<sup>212</sup>

Wenn als eigentliches Ziel einer gerecht eingerichteten Gesellschaft die Möglichkeit einer solchen intakten Identität angenommen wird, dann sind es Inhalt und Umfang der in den drei Sphären vergebenen Anerkennung, die »zusammengenommen bestimmen, was gegenwärtig unter der Idee der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden sollte.«<sup>213</sup> Damit ist eine ökonomistisch verkürzte Vorstellung sozialer Gerechtigkeit, die sich mit einer günstigeren Verteilung von materiellen Gütern und Bildungschancen zufrieden gäbe, ausge-

---

<sup>210</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 205.

<sup>211</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 271.

<sup>212</sup> Ebenda. S. 279.

<sup>213</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 207.

schlossen, aber auch kein Ziel ausgegeben, das so abstrakt wäre, dass es mit den konkreten Menschen nichts zu tun hätte. Vielmehr soll die Theorie der Anerkennung in der Realität bereits vorhandene Prinzipien, die den Erwartungen der Menschen in einem emphatischen Sinne *entgegen kommen*, also gewissermaßen ko-konstitutiv für Aspekte sozialer Gerechtigkeit sind, zuspitzen und theoretisch wie normativ fruchtbar machen.<sup>214</sup>

Damit ist jedoch noch nicht allzu viel über das wirklich kritische Potential der Theorie gesagt, denn die Entnahme von Prinzipien der Gerechtigkeit aus der sozialen Realität selbst und die Beschreibung ihrer Wirkung haben ja stets auch einen affirmativen Anteil. Jenes kritische Potential kann erst in den Blick geraten, wenn man von einem dynamischen Prozess innerhalb der Anerkennungssphären ausgeht, dem man ein progressives Moment unterstellt: Die Anerkennungserwartungen der Individuen wachsen mit der Ausdifferenzierung der Sphären; ein einmal erreichtes Anerkennungsniveau wird normativ nicht mehr unterschritten, sondern evoziert die Forderung nach einer weiteren Ausdehnung.

»Sowohl die ›Liebe‹ als leitende Idee von Intimbeziehungen, der Gleichheitsgrundsatz als Norm von Rechtsbeziehungen und das Leistungsprinzip als Maßstab der Sozialhierarchie stellen jeweils normative Hinsichten dar, in bezug auf die die Subjekte vernünftigerweise zur Geltung bringen können, daß die bereits eingespielten Formen der (jeweiligen) Anerkennung nicht angemessen oder hinreichend sind und dementsprechend der Erweiterung bedürfen.«<sup>215</sup>

Dies ist der Fall, weil die drei Anerkennungssphären aufgrund der normativen Prinzipien, auf denen sie aufbauen und die konstitutiv für das Selbstverständnis moderner Gesellschaften sind, zu jeder Zeit einen Geltungsüberschuss besitzen, der über sie hinaus weist und gegen die bestehende Anerkennungsordnung mobilisiert werden kann.<sup>216</sup> In diesem Gedanken gründet die von Hegel inspirierte Vorstellung eines Kampfes um Anerkennung.<sup>217</sup> Diese unmittelbar mit der Beschreibung der Anerkennungssphären zusammen hängende theoretische Figur wird im folgenden Abschnitt auf ihre argumentative Belastbarkeit, ihren normativen Inhalt und ihre empirische Fundierung geprüft.

---

<sup>214</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 171; vgl. auch Honneth: Unbestimmtheit. S. 15; Düwell: Ethik. S. 299.

<sup>215</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 168f.

<sup>216</sup> Ebenda. S. 177.

<sup>217</sup> Zu Hegels Konzeption eines Kampfes um Anerkennung vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1802/03: System der Sittlichkeit. Hamburg: Felix Meiner, 1967; Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 36, 43ff, 51, 104, 107, 227.

### III.3 Kampf um Anerkennung

»Es sind die moralisch motivierten Kämpfe sozialer Gruppen, ihr kollektiver Versuch, erweiterten Formen der Anerkennung institutionell und kulturell zur Durchsetzung zu verhelfen, wodurch die normativ gerichtete Veränderung von Gesellschaften praktisch vonstatten geht.«<sup>218</sup> Honneth weist dem Gedanken eines sozialen Kampfes um Anerkennung einen zentralen Ort in seinem Theorieentwurf zu; er sieht in jener Figur den Vorgang, der historischen Fortschritt konkret erreichen und in der Gesellschaft auf Grundlage ihrer eigenen normativen Prinzipien eine soziale Dynamik entfachen soll. Damit erscheint die Veränderung von Gesellschaften nicht als äußeres Moment, das zu ihnen hinzu stieße, sondern als die Verwirklichung eines in ihnen selbst angelegten Potentials.

Honneth sieht den Begriff der Anerkennung bereits in den Werken von Marx und Sartre, maßgeblichen Theoretikern also, die sich mit Motiven und Verlaufsformen sozialen Protests befassten, als vorwissenschaftliche Kategorie des Selbstbezugs oppositioneller sozialer Bewegungen erwähnt. Später jedoch sei die Vorstellung eines Kampfes um Anerkennung aus den Sozialwissenschaften weitgehend verschwunden, allenfalls unter völlig anders gelagerten normativen Prämissen, als darwinistischer Überlebenskampf zwischen verfeindeten Kulturen, habe das Konzept noch Erwähnung gefunden.<sup>219</sup> Zwar nicht von Marx, wohl aber von den Marxisten sei die damit verbundene Frage, welche Erwartungen die sozialen Akteure an die Gesellschaft stellten und aus welchen moralischen Quellen deren Opposition sich speise, dann gar nicht mehr gestellt, sondern durch geschichtsphilosophische Zuschreibungen klassenmäßig determinierter Interessen unerheblich gemacht worden.<sup>220</sup>

Auch in der akademischen Diskussion sei

»der interne Zusammenhang, der zwischen der Entstehung sozialer Bewegungen und der moralischen Erfahrung von Mißachtung nicht selten besteht, [...] theoretisch weitgehend durchschnitten worden: die Motive für Aufruhr, Protest und Widerstand wurden kategorial in ›Interessen‹ umgewandelt, die sich aus der objektiven Ungleichverteilung von materiellen Lebenschancen ergeben sollen, ohne mit dem alltäglichen Netz moralischer Gefühlseinstellungen noch irgendwie verknüpft zu sein.«<sup>221</sup>

Dagegen gelte es, mit einem aktualisierten Konzept eines Kampfes um Anerkennung »an Gesellschaften eine Tiefenschicht an moralisch motivierten Konflikten sichtbar werden zu lassen, die in den weitverzweigten Traditionen einer kritischen Gesellschaftstheorie durch

---

<sup>218</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 149. Eine knappe Rekapitulation der Anerkennungstheorie Honneths mit Hinweisen auf den Gedanken eines Kampfes um Anerkennung findet sich auch in: Siep, Ludwig et al.: Gutes und gelingendes Leben. In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung. S. 61-65.

<sup>219</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 256.

<sup>220</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 150.

<sup>221</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 258.

die Fixierung auf den Interessenbegriff nicht selten verkannt worden ist.«<sup>222</sup> Die Anforderungen und Erwartungen, die Menschen an Gesellschaften richten und deren Verweigerung sie als Ungerechtigkeit und als Missachtung erfahren, sollen dabei nicht als fixe anthropologische Größen gedacht werden; vielmehr handle es sich um die Produkte von Sozialisation und sozialer Formung eines Anspruchspotentials, das immer auf die etablierte Anerkennungsordnung bezogen und somit historisch variabel sei. Eine in diesem Rahmen gefühlte Verletzung legitimer Anerkennungsansprüche sei es, was letztlich als Motivationsbasis eines Kampfes um Anerkennung betrachtet werden könne.<sup>223</sup>

Dieser Argumentationsgang kann sich bereits auf einzelne Passagen Adornos berufen. Adorno kommt zu der Vorstellung eines als Kritik zu entschlüsselnden Leidens an den Verhältnissen; aus dieser Vorstellung wiederum entwickelt er die Idee einer aus Leiden gespeisten Widerstandsregung, die über die Ursachen der sozialen Pathologie hinausgehen will: »Aus dem Leiden als einem Impuls, mit dem die Subjekte auf die kapitalistischen Lebensbedingungen reagieren, wird dank dieser kategorialen Aufladung der präreflexive Wunsch, von Verhältnissen befreit zu werden, die unserem Potential an nachahmender Vernunft Fesseln anlegen.«<sup>224</sup> Um diese Vorstellung zu begründen, muss Adorno als Folge des Leidens eine Erkenntnis über dessen soziale Ursachen und den Wunsch nach deren Beseitigung attestieren, wie er es etwa in der *Negativen Dialektik* formuliert:

»Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh‹. [...] Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist, steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der er dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Einsamkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird. [...] Eine solche Einrichtung [der Gesellschaft; gemäß dem Imperativ der Bedürfnisbefriedigung statt dem der Profitmaximierung, PP] hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens.«<sup>225</sup>

Adorno nimmt somit bereits eine These Honneths vorweg: Dass die Kritische Theorie die Erfahrungen eines Leidens an pathologischen Verhältnissen als einen Aspekt der Realität begreifen müsse, der zum Motivationskern sozialer Opposition wird. Gefühle der Missachtung und Demütigung informieren, nun wieder allein in Honneths Terminologie ausgedrückt, die Menschen über einen Mangel in den etablierten Anerkennungsverhältnissen. Ein solches Modell des sozialen Kampfes rekurriert auf die Auffassung, dass

---

<sup>222</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 161.

<sup>223</sup> Ebenda S. 161; Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 219.

<sup>224</sup> Honneth: Physiognomie. S. 185.

<sup>225</sup> Adorno: Negative Dialektik. S. 203. In konziser Form drückt Adorno diesen Gedanken so aus: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.« Ebenda. S. 29.

»jede negative Gefühlsreaktion [...], die mit der Erfahrung einer Mißachtung von Anerkennungsansprüchen einhergeht, [in sich] wieder die Möglichkeit [enthält], daß sich dem betroffenen Subjekt das ihm zugefügte Unrecht kognitiv erschließt und zum Motiv des politischen Widerstandes wird. [D]ie Motive für sozialen Widerstand und Aufruhr [bilden sich] im Rahmen von moralischen Erfahrungen, die aus der Verletzung von tiefstehenden Anerkennungserwartungen hervorgehen.«<sup>226</sup>

Dass es Erfahrungen der vorenthaltenen oder entzogenen Anerkennung sind, die den entscheidenden Impuls für die Aufnahme sozialen Protests geben können, impliziert indes nicht, dass es zu solch einer Reaktion auch tatsächlich kommt – dies hängt zum einen von der Organisierungsfähigkeit derer, die sich sozialer Missachtung ausgesetzt sehen, sowie von den von ihnen gewählten Mitteln der Gegenwehr ab, zum anderen und vor allen Dingen aber von der Frage, ob es sich um Erfahrungen vorenthaltener Anerkennung handelt, die von vielen Menschen geteilt werden oder als typisch für eine bestimmte Gruppe, Schicht usw. dargestellt werden können.<sup>227</sup> Je eher die Empfindung, in einem Anrecht auf soziale Bestätigung Ungerechtigkeit zu erfahren, verallgemeinerbar und auf einen generellen sozialen Missstand zu beziehen ist, desto wahrscheinlicher kann sie zur Grundlage politischen Protests oder gar einer Protestbewegung werden.<sup>228</sup>

In der ersten Sphäre der Anerkennung, der Liebessphäre, lässt sich nach Honneth am unwahrscheinlichsten ein Kampf um soziale Anerkennung entfalten, da die hier angelegten individuellen Bedürfnisse historisch am wenigstens variabel und damit am schlechtesten mobilisierbar seien, darüber hinaus seien diese Wünsche kaum zu öffentlichen Belangen zu generalisieren. Das Beispiel der Herauslösung des Säuglings aus der unmittelbaren Abhängigkeit sei zwar als Modell, nicht jedoch als empirische Grundlage tauglich. Die realen Kämpfe um Anerkennung fänden aktuell in der Rechtssphäre und in der Sphäre sozialer Wertschätzung statt, ohne dass den ProtagonistInnen entsprechender Kämpfe dieser Zusammenhang bewusst sein müsse; im Gegenteil sei es sogar denkbar, dass sie in ihren Forderungen keinerlei Bezug zu einem Konzept der Anerkennung erkennen.<sup>229</sup>

Wie bereits angedeutet folgt der Verlauf sozialer Kämpfe um Anerkennung einer dialektischen Logik, die aus der Beschaffenheit der Sphären selbst hervorgeht:

»Alle Kämpfe um Anerkennung progredieren, so läßt sich zugespitzt sagen, in Form einer Austragung der moralischen Dialektik von Allgemeinem und Besonderem: denn stets kann wieder unter Anwendung eines allgemeinen Prinzips der wechselseitigen Anerken-

---

<sup>226</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 224, 261f; vgl. Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 135.

<sup>227</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 260.

<sup>228</sup> Ebenda. S. 225, 259ff.

<sup>229</sup> Ebenda. S. 260f. Zu fragen wäre hier allerdings, inwiefern hochaktuelle Bewegungen, die bewusst Sexualität und Geschlecht thematisieren, also etwa die Schwulen- oder die Queerbewegung, nicht doch starke Bezüge zur ersten Sphäre aufweisen – wenngleich sie sicherlich nicht auf diese Sphäre zu reduzieren sind.

nung eine je spezifische, relative Differenz eingeklagt werden, die normativ eine Erweiterung der eingespielten Anerkennungsverhältnisse erzwingt.«<sup>230</sup>

Auf dieser »relativen Differenz«, dem Geltungsüberhang der normativen Prämissen, auf denen die Legitimation eines politischen Systems und das Selbstverständnis einer modernen Gesellschaft beruhen, bauen die Forderungen nach einer Veränderung der Anerkennungsarchitektur auf. Die Dimension eines Kampfes erreichen derartige Konflikte dann, wenn ihr Inhalt als verallgemeinerbar und exemplarisch dargestellt werden kann: Dann kann die bestehende Anerkennungsordnung auf ihrer eigenen Basis infrage gestellt werden. Das auslösende Moment einer solchen Opposition sei jedoch nicht die theoretische Kritik daran, dass die Politik einer Gesellschaft hinter die von ihr selbst postulierten normativen Prinzipien zurückfalle, sondern eine moralische Empörung über erlittenes Unrecht:

»Was Individuen oder soziale Gruppen dazu motiviert, die herrschende Sozialordnung in Frage zu stellen und praktische Gegenwehr auszuüben, ist die *moralische* Überzeugung, daß die für legitim gehaltenen Anerkennungsprinzipien in Hinblick auf ihre eigene Lage oder ihre jeweilige Besonderung falsch oder unzureichend angewendet werden. [...] Stets ist es innerhalb einer jeden Sphäre möglich, erneut eine moralische Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in Gang zu setzen, indem unter Berufung auf das allgemeine Anerkennungsprinzip (Liebe, Recht, Leistung) ein besonderer Gesichtspunkt (Bedürfnis, Lebenslage, Beitrag) eingeklagt wird, der unter den Bedingungen der bislang praktizierten Anwendung noch nicht angemessen Berücksichtigung gefunden hat.«<sup>231</sup>

Ein solches Konzept moralisch induzierten Protestes ist es, das Honneth zwar mit anderen empirischen Mitteln und Begriffen versieht, aber der grundsätzlichen Idee nach mit Hegel teilt: »Daß es [...] ein Kampf um Anerkennung ist, der als moralische Kraft innerhalb der sozialen Lebenswirklichkeit des Menschen für Entwicklungen und Fortschritte sorgt.«<sup>232</sup>

### III.3.1 Der progressive Gehalt von Kämpfen um Anerkennung

Ehe der Versuch nachgezeichnet wird, empirische Belege für die These zu finden, dass es vorenthaltene Anerkennung ist, die soziales Unbehagen zur aktiven Opposition steigert, soll einem anderen Problem nachgegangen werden. Denn die Logik, die der Idee eines Kampfes um Anerkennung zugrunde liegt, gibt bislang keine Auskunft über den politischen Inhalt der entsprechenden Konflikte. Eine Unrechtsempfindung allein sagt noch nichts über den Charakter des Konflikts aus, den sie initiiert; die konkreten Ziele, die erreicht werden sollen, können progressiven wie reaktionären, egalitären wie sektiererischen Charakters sein.

---

<sup>230</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 181.

<sup>231</sup> Ebenda. S. 187, 220.

<sup>232</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 227.

Wenn es also nicht nur um die Analyse und Beschreibung sozialer Kämpfe in der Gegenwart gehen soll, sondern auch um deren politische oder moralische Bewertung, bedarf eine sozialkritische Theorie eines oder mehrerer Kriterien, um unterstützenswerte von abzulehnenden Forderungen zu unterscheiden. Dieses Kriterium kommt in der Frage zur Geltung, ob ein Kampf einen Beitrag zu Verhältnissen unverzerrter Anerkennung liefert.<sup>233</sup>

Wie bereits ausgeführt wachsen die an den sozialen Zusammenhang gerichteten Anerkennungserwartungen mit der Ausdifferenzierung der Sphären. Die Beschaffenheit dieser Sphären stattet sie mit einem normativen Geltungsüberschuss aus, der auf rationale Weise eingeklagt werden kann, wobei die Individuen sich auf die moralischen Prämissen berufen können, auf denen die Gesellschaft ihr Selbstverständnis entwickelt. Damit kann ein einmal erreichtes Anerkennungsniveau im Grunde nicht mehr ohne Verletzung des Selbstverständnisses des Gemeinwesens unterschritten werden; es entsteht eine Dynamik der Erweiterung der Anerkennungsbeziehungen. Diese Dynamik, und dies ist zur Beurteilung des politischen Charakters eines Kampfes um Anerkennung essentiell, habe zwei Dimensionen: die der Tiefe, welche den konkreten Gehalt der gültigen Anerkennungsnormen bezeichnet, und die der Breite, welche den Kreis der eingeschlossenen Personen bestimmt.<sup>234</sup> Die Kriterien, anhand derer sich der progressive Charakter eines Kampfes um Anerkennung ermessen lässt, wären demnach die der Individualisierung und der sozialen Inklusion.<sup>235</sup> Diese Kriterien sind es auch, die Honneth nicht nur von schrittweisen Verbesserungen sprechen, sondern die Kategorie des historischen Fortschritts verwenden lassen, die in zahlreichen politischen Theorien überhaupt nicht mehr zur Anwendung kommt. Ein Beispiel hierfür sieht er in der Ablösung feudaler Verhältnisse durch die bürgerliche Ordnung.<sup>236</sup>

Kämpfe um Anerkennung, die den Fortschrittskriterien entsprechen, beziehen sich in der zweiten Sphäre auf den Gleichheitsgedanken des Rechts, dem eine expansive Logik eingeschrieben ist, die es zur Inklusion weiterer Personenkreise und zur Anerkennung weiterer Aspekte der Person drängt. Die dritte Sphäre gewinnt mit der Abnahme hierarchischer Statuszuschreibungen, der zunehmenden Wertschätzung lebensgeschichtlich erworbener Fähigkeiten und der Öffnung für verschiedene Lebensstile und Weisen der Selbstverwirklichung individualisierenden Charakter; progressive Anerkennungskämpfe sind mithin solche, die diesen Prozess der Öffnung weiter forcieren und die Integration bisher benachtei-

---

<sup>233</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 270ff; Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 203, 221.

<sup>234</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 163, 168f; Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 137f.

<sup>235</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 220. Vgl. dazu: Halbig, Kohl: Rechtfertigung. S. 69.

<sup>236</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 219.

ligter Lebensweisen in die Anerkennungsverhältnisse einfordern.<sup>237</sup> Als Folge des normativen Überhangs in den Sphären und der daraus resultierenden Dynamik rechnet Honneth langfristig mit einem Fortschritt der Sozialintegration. Nur unter Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes sei es heute möglich, »aktuelle Entwicklungen im Lichte zukünftiger Möglichkeiten« zu kritisieren.<sup>238</sup>

### **III.3.2 Distributionskonflikte als Kämpfe um Anerkennung**

Nach der Klärung der Kriterien, anhand derer eine inhaltliche Bewertung sozialer Kämpfe um Anerkennung möglich wird, soll im Folgenden dargelegt werden, inwiefern von Konflikten um materielle Güter gesagt werden kann, dass auch in ihrem Zentrum die Kategorie der Anerkennung eine Rolle spielt – inwiefern es also nicht die ökonomische Lage der Betroffenen selbst, sondern eine darunter liegende Verletzung von Anerkennungsansprüchen ist, die sozialen Protest auslöst. Honneth sieht sogar bei dem Paradebeispiel einer Widerstandsbewegung, die intuitiv denkbar wenig mit Anerkennungsforderungen zu tun zu haben scheint, noch die Logik von Missachtungserfahrungen aus vorenthaltener Anerkennung als relevantes Moment: Auch die Arbeiterbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sei in starkem Maße von Ansprüchen auf Anerkennung als Widerstandsmotiv gekennzeichnet.<sup>239</sup> Auch für die Frauenbewegung und die antikolonialen Bewegungen verweist Honneth darauf, dass es vor allem an die Gesellschaft gerichtete Identitätsansprüche seien, deren Zurückweisung den Anstoß zu sozialer Opposition gab. Stets seien solche Protestbewegungen auch bestrebt gewesen, gesellschaftliche Anerkennung für bestimmte, marginalisierte Formen der Selbstverwirklichung oder für unterbewertete Leistungen zu erkämpfen.<sup>240</sup> Diesem in der Geschichte der Kritischen Theorie oft unterbewertetem Aspekt müsse in einem aktualisierten Ansatz angemessen Geltung verschafft werden.<sup>241</sup>

Folgerichtig müssten auch Distributionskonflikte, die in den Sozialwissenschaften zumeist mit der rein ökonomisch beschriebenen Kategorie des Interesses assoziiert sind, in hohem Maße als Konflikte um die Auslegung von Anerkennungsnormen verstanden werden – sei es um die Auslegung der Normen in der Sphäre sozialer Wertschätzung oder um die Auslegung des Gleichheitsgrundsatzes in der Rechtssphäre:

---

<sup>237</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 191, 198, 203.

<sup>238</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 207, 217, 220.

<sup>239</sup> Ebenda. S. 146.

<sup>240</sup> Ebenda. S. 146, 155f.

<sup>241</sup> Ebenda. S. 157.

»[Distributionskämpfe im Kapitalismus] besitzen typischerweise die Form, daß soziale Gruppen in Reaktion auf die erfahrene Mißachtung ihrer tatsächlichen Leistungen versuchen, die etablierten Bewertungsmuster in Frage zu stellen, indem sie für eine höhere Wertschätzung ihrer gesellschaftlichen Beiträge kämpfen und damit eine ökonomische Umverteilung erzwingen wollen. Umverteilungskämpfe sind mithin dort, wo sie nicht den Weg einer Mobilisierung sozialer Rechte einschlagen, definitorische Auseinandersetzungen um die Legitimität der jeweils praktizierten Anwendung des Leistungsprinzips.«<sup>242</sup>

Der konkreten Ausformung und gesellschaftlichen Praxis des stets umkämpften Leistungsprinzips sei eine »vorinstitutionelle Legitimation« vorgelagert, die sich »gegenüber der sozialen Wirklichkeit immer wieder als Kritik geltend macht«.<sup>243</sup> Gerade aktuell sei dieser Deutungskonflikt aufgeladen mit der alltäglichen Erfahrung enttäuschter oder verletzter Gerechtigkeitsempfindungen, denen aber auch ein kritisches Potential innewohne:

»Die Transformation moderner Sozialordnungen zu Marktgesellschaften lässt heute normative Gerechtigkeitsüberzeugungen an der alltäglichen Erfahrung sozialer Ungleichheit vielfältig brechen und Wut, Neidgefühle und Fatalismus entstehen. Aber selbst noch in derartigen Reaktionsformen meldet sich ein Ungerechtigkeitsempfinden an, das die moderne Gesellschaft mit guten Gründen nicht aus dem Anspruch auf Leistungsgerechtigkeit entlässt.«<sup>244</sup>

Die Kombination aus mit Überhängen versehenen normativen Prinzipien, denen moderne Gesellschaften sich um ihres Selbstverständnisses willen verpflichtet fühlen, und erlittenen Unrechtserfahrungen, die sozialen Unmut auslösen, stellt das Schema dar, dem soziale Kämpfe um Anerkennung folgen und das sich auch auf die reale Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaften anwenden lässt: Im Kontext der Behauptung, das moderne Recht müsse prinzipiell für jedes Mitglied zustimmungsfähig sein und mit Blick auf die Tatsache, dass Freiheitsrechte eine soziale Voraussetzung haben, also etwa politische Partizipation in vollem Umfang nur auf der Grundlage ökonomischer Sicherheit und kultureller Bildung denkbar ist, erscheint die Gewährung immer umfangreicherer Anerkennung als die schrittweise Einlösung der Versprechen gleicher und voller Mitgliedschaft.<sup>245</sup> Unter Bezugnahme auf diese Ideen der bürgerlichen Revolutionen erklärt Honneth die historische Herausbildung des Wohlfahrtsstaates mit einem Eindringen<sup>246</sup> der Rechtssphäre in den Bereich der Sphäre sozialer Wertschätzung, denn

---

<sup>242</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 183.

<sup>243</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 93, 110.

<sup>244</sup> Ebenda. S. 112.

<sup>245</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 188.

<sup>246</sup> Der Begriff des »Eindringens« verweist auf das Modell einer Kolonialisierung der Lebenswelt bei Habermas, wenngleich dieses Beispiel Honneths normativ ungleich günstiger ausfällt. Dass aber auch bei Honneth das Eindringen einer Logik in andere soziale Bereiche negativ konzipiert sein kann, wird bei der Auseinandersetzung mit sozialen Pathologien in Kapitel IV deutlich. Vgl. Habermas: kommunikatives Handeln. S. 293.

»das normative Argument, mit dem die Durchsetzung sozialstaatlicher Absicherungen gewissermaßen ›rational‹ erzwungen wird, läuft im Kern auf die schwer zu bestreitende Behauptung hinaus, daß die Gesellschaftsmitglieder nur dann von ihrer rechtlich garantierten Autonomie auch faktisch Gebrauch machen können, wenn ihnen erwerbsunabhängig ein Minimum an ökonomischen Ressourcen gesichert zur Verfügung steht.«<sup>247</sup>

Mit dieser Ausdehnung der Anerkennung korrespondiert eine Erweiterung des Personenstatus, also der Aspekte am Individuum, die gesellschaftlich als anerkennenswert betrachtet werden, um die Dimension der ökonomischen Mindestversorgung, die nicht dem Diktat des Leistungsprinzips unterworfen ist: »Zu den Eigenschaften, die ein Subjekt dazu in die Lage versetzen, autonom aus vernünftiger Einsicht zu handeln, ist inzwischen ein Mindestmaß an kultureller Bildung und an ökonomischer Sicherheit hinzugetreten.«<sup>248</sup> Damit liefert Honneth eine anerkennungstheoretische Rechtfertigung und Verteidigung des bedrohten Sozialstaats, dessen Abbau zugleich auch als Entzug einst gewährter Anerkennung und als Reduktion einer historisch hinzugewonnen Dimension des Personenstatuts begriffen werden muss: Mit der Mindergewichtung der Ermöglichungsbedingungen politischer Partizipation verliert das Individuum an Anerkennung, denn seine Fähigkeit, sich an demokratischer Willensbildung zu beteiligen, verliert an sozialer Bedeutung und Erwünschtheit.

### **III.3.3 Anerkennungskämpfe als sozialwissenschaftliche Kategorie**

Die Kategorie des Kampfes um Anerkennung enthält einige sozialwissenschaftliche Implikationen, die im Folgenden benannt werden sollen. Dabei soll es vorerst nicht um eine Lokalisierung in einem breiteren Feld der politischen Philosophie gehen, sondern lediglich um eine knappe Darstellung der Abgrenzungen gegenüber lange Zeit dominanten Strömungen marxistischer und kritischer Theorie, die Honneth vornimmt, ohne sich im Ganzen aus dieser Tradition zu lösen.

Die Erfahrungen der sozialen Missachtung, die zum auslösenden Faktor politischer Opposition werden sollen, haben laut Honneth einen Zeitkern und sind stets relational zur geltenden Anerkennungsordnung.<sup>249</sup> Damit weicht Honneth entscheidend ab von einer Form der Kapitalismuskritik, die in einem fragwürdigen Anschluss an Marx von der stringenten, deterministischen Entfaltung einer einmal festgelegten Grundstruktur kapitalistischer Gesellschaften ausgeht und dementsprechend eine ahistorische Vorstellung sozialer Kämpfe pflegt: Dieser immer gleich bleibenden Beschreibung des Kapitalismus entgehen reale so-

---

<sup>247</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 176f.

<sup>248</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 190.

<sup>249</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 190.

ziale Prozesse, so dass auch ein angemessenes Bild von den Motiven sozialen und politischen Protests nicht entstehen kann; Individuen kommen nicht als moralische Akteure in den Blick, sondern ihnen werden unter Rückgriff auf geschichtsphilosophische und utilitaristische Vorentscheidungen Interessen zugeordnet, die sie empirisch nicht einmal als solche erkannt haben müssen.<sup>250</sup> Eine Wiederanknüpfung an kapitalismuskritische Theoreme muss sich aufgrund des blinden Flecks, den die traditionelle Marxlesart in Bezug auf soziale Prozesse, moralische Potentiale und Anpassungsleistungen kapitalistischer Gesellschaften kultiviert hat, von geschichtsphilosophischen Zuschreibungen an individuelle Akteure lösen. Stattdessen bedarf es einer Thematisierung sozialer Unrechtserfahrungen, die einen genaueren Einblick in die Motive sozialen Protests liefern als vorgängig attestierte ›Interessen‹.<sup>251</sup> Dabei soll die eine monokausale Behauptung nicht durch eine andere ersetzt werden: Nicht jeder soziale Kampf entzündet sich an moralischer Missachtung; ökonomische Interessen, die Aufrechterhaltung der Bedingungen der individuellen Reproduktion, können sehr wohl unmittelbar handlungsleitend für Akteure sein und sollen nicht als Kategorie aus dem Begriffsrepertoire der Kritischen Theorie verschwinden, sondern um anerkennungstheoretische Termini ergänzt werden.<sup>252</sup> Die Erweiterung des utilitaristischen Ansatzes um anerkennungstheoretische Begriffe und die Absage an ein deterministisches Gesellschaftsbild zugunsten einer Analyse sozialer Dynamiken sind also zwei Modifikationen, die Honneths Ansatz gegenüber zahlreichen Kapitalismuskritiken bereit hält.

Eine Weiterführung der Überlegung, dass der normative Maßstab zur Bewertung sozialer Kämpfe in deren Förderung der Bedingungen unverzerrter Identitätsbildung liege, führt allerdings zu dem Schluss, dass eine als Theorie sozialer Gerechtigkeit gelesene Anerkennungstheorie eines gewissen Vorgriffs auf die Bedingungen geglückter Anerkennungsverhältnisse bedarf, um einen Zustand als ›gerecht‹ qualifizieren zu können. Honneth bedient sich also, so könnte gesagt werden, einer im Vergleich zum traditionellen Marxismus zurückhaltenden Geschichtsphilosophie, um seinen Ansatz sozialer Gerechtigkeit mit einem kritischen Maßstab auszustatten.<sup>253</sup>

---

<sup>250</sup> Kritisch zu traditionellen Marxinterpretation: Hirsch, Joachim: Das neue Gesicht des Kapitalismus. In: Brüsemeister, Thomas et al. (Hrsg.): Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen. Berlin: Dietz, 1991. S. 129f (im Folgenden: Hirsch: Gesicht).

<sup>251</sup> Vgl. Honneth: Kampf um Anerkennung, S. 259.

<sup>252</sup> Ebenda. S. 265.

<sup>253</sup> »Wenn die Idee eines ›Kampfes um Anerkennung‹ als ein kritischer Interpretationsrahmen für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse zu verstehen ist, dann bedarf es abschließend einer theoretischen Rechtfertigung des normativen Gesichtspunktes, von dem sie sich soll leiten lassen können: die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben verlangt nämlich, hypothetisch auf einen vorläufigen Endzustand vorzugreifen, aus dessen Blickwinkel heraus eine Einordnung und Bewertung der partikularen Ereignisse möglich ist.« Honneth: Kampf um Anerkennung, S. 274.

## IV Soziale Pathologien

In den vorangegangenen Kapiteln wurde Axel Honneths Theorie der Anerkennung zunächst in einer sozialphilosophischen Tradition verortet und anschließend als normative Theorie sozialer Gerechtigkeit entfaltet. Im Anschluss gilt es nun, diese Konzeption daraufhin zu befragen, wie sie der Aufgabe begegnet, die innerhalb des theoretischen Spektrums, in dem Honneth seinen Ansatz sieht, als zentral betrachtet wird – der Diagnose sozialer Pathologien. Im Folgenden soll also eine zeitgemäße Klärung des Begriffs stattfinden und gezeigt werden, wie Honneth in Anlehnung an seine theoretischen Vorbilder Formen sozialer Ungerechtigkeit identifiziert, die tiefer liegen als nur Verteilungsdefizite. Diese Darstellung soll gleichsam als Resultat der bisherigen Ausführungen angelegt werden und die in den vorigen Kapiteln entwickelten Gedanken zusammenführen<sup>254</sup> – wenn als Gerechtigkeitskriterium der gleiche Zugang zu den Quellen reziproker Anerkennung gesetzt ist, gilt es also zu klären, wie mit Hilfe einer solchen Theorie soziale Pathologien als struktureller Entzug oder systematische Vorenthaltung legitimer Anerkennung gedeutet werden können.

### IV.1 Diagnose als theoretische Aufgabe und Notwendigkeit

»Im Feld der Sozialphilosophie geht es heute darum, wieder Anschluß an jene Traditionen zu finden, in denen als deren Aufgabe die Diagnose von sozialen Pathologien gesehen worden ist; dazu bedarf es eines normativen Maßstabs, der umfassender ist als derjenige einer formalen Theorie der Gerechtigkeit, weil den Bezugspunkt einer solchen Diagnose nur die Voraussetzungen eines guten Lebens unter Bedingungen gesellschaftlicher Integration darstellen können.«<sup>255</sup>

Mit dieser Vorgabe wächst der Aufgabenbereich der Theorien, in deren Horizont Honneth auch seinen eigenen Ansatz verortet, über die bloße Kritik an Verstößen gegen Gerechtigkeitsstandards hinaus – seien diese Standards nun hermeneutisch aus dem Verständnis einer Gesellschaft selbst gewonnen, wie immanent verfahrenende Kommunitaristen argumentieren, oder aus dem Abgleich mit universalistischen Normen, wie Vertreter des politischen Liberalismus postulieren.<sup>256</sup> Die reine Konzentration auf die Frage der Herkunft sozialer Gerechtigkeitsnormen sei eine Folge der Engführung der philosophischen Kritik und müsse

---

<sup>254</sup> Vgl. Kapitel II und III.

<sup>255</sup> Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 7.

<sup>256</sup> Vgl. Kapitel V.

selbst kritisiert werden.<sup>257</sup> Das normative Scheitern von Gesellschaften kann nicht nur an deren Verfehlung an Gerechtigkeitsprinzipien konstatiert werden; die Beschränkung der Sozialkritik auf solche Phänomene hat das Potential, sie blind zu machen für andere Fehlentwicklungen und Formen der Ungerechtigkeit, des Leidens und der Ausgrenzung, die mit rein materiellen oder distributiven Kategorien nicht zu erfassen sind.<sup>258</sup> Neben einer Einschränkung des kritischen Potentials hat eine Verengung der Sozialtheorie auf jene Bereiche auch den Verlust eines Sensoriums für andere soziale Dynamiken zur Folge:<sup>259</sup>

»Wie wenig sinnvoll eine solche einschränkende Prämisse ist, läßt sich schon daran erkennen, daß im allgemeinen auch in liberalen Gesellschaften noch ganz andere Umstände als Mißstände erfahren werden können: so ist es durchaus vertretbar, nicht die Art der Befriedigung von Ansprüchen allein für falsch, sondern diese selber in gewisser Weise für ›falsch‹ zu halten; oder wir können überzeugt sein, daß der Mechanismus im ganzen fragwürdig ist, nach dem unsere Ansprüche oder Wünsche zustande kommen. Was in solchen kritischen Reaktionen zum Ausdruck gelangt, liegt seinem Geltungsanspruch nach noch unterhalb der normativen Schwelle, auf der moralische Urteile über die Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung angesiedelt sind; denn hier wird der Inhalt oder die Richtigkeit jener Interessen und Ansprüche selber hinterfragt, die [von rein formalen Theorien, PP] in gewisser Weise nur vorausgesetzt werden können.«<sup>260</sup>

Diese Form der Kritik steht freilich vor einem ungleich komplexeren Begründungsproblem als ein Ansatz, der allein auf distributive Aspekte abstellt, da sie ja eine anspruchsvollere Rechtfertigung ihrer normativen Annahmen vorweisen muss; eine solche Analyse scheint jedoch ungebrochen notwendig, da ansonsten Gesellschaften eine kritische Reflexionsinstanz verloren ginge. Sie muss intern mit dem Aufweis der Bedingungen, nicht dem Vollzug, eines guten Lebens verbunden sein.<sup>261</sup> Systematische Beschädigungen dieser Bedingungen bezeichnet Honneth als soziale Pathologien:

»Wenn wir behaupten, daß die für eine Gesellschaft charakteristischen Wünsche oder Interessen eine falsche Richtung nehmen, oder die Mechanismen problematisieren, nach denen sie zustande kommen, so vertreten wir damit implizit die These, daß ein sozialer Zustand diejenigen Bedingungen verletzt, die für ein gutes Leben unter uns eine notwendige Voraussetzung darstellen. Als Oberbegriff für die Fehlentwicklungen, die in solchen Urteilen über einen gesellschaftlichen Zustand kritisiert werden, scheint [...] der Terminus der ›Pathologie‹ angemessen.«<sup>262</sup>

---

<sup>257</sup> Vgl. Honneth: erschließende Kritik. S. 77ff.

<sup>258</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 106f.

<sup>259</sup> Vgl. Kapitel II.3

<sup>260</sup> Honneth: erschließende Kritik. S. 79. Als Beispiel einer Kritik, die auf der Ebene alltäglicher Bedürfnisse ansetzt, die eine formal ansetzende Theorie nicht in den Blick bekäme, könnten etwa die *Minima Moralia* Adornos angeführt werden.

<sup>261</sup> Honneth: erschließende Kritik. S. 80. Vgl. Kapitel V.3.

<sup>262</sup> Ebenda. S. 80. Eine solche Terminologie ist, wie bereits ausgeführt wurde, auf normative Vorannahmen angewiesen, um begründen zu können, was überhaupt als Problem, Fehlentwicklung oder gesellschaftliches Risiko für das Individuum wahrgenommen werden kann.

Mit der Grundannahme, kritische Sozialphilosophie als die Diagnose sozialer Pathologien zu begreifen, reiht sich Honneth, wie gezeigt wurde, in die Tradition der ersten Generation der Kritischen Theorie ein: Schon in die Arbeiten Horkheimers und Adornos ist die Vorstellung einer Pathologie der Moderne eingegangen<sup>263</sup>, ja bereits Marx' Darlegung, »daß die Menschen im Verlauf ihrer Entwicklung Naturzwänge nur bemeistern, indem sie neue, gesellschaftliche Zwänge an ihre Stelle setzen, die den Individuen allmählich so in Fleisch und Blut übergehen, daß sie schließlich zu einer ›zweiten Natur‹ verknöchern«<sup>264</sup>, verweist auf die im Begriff der Sozialpathologie angelegte Vorstellung gesellschaftlicher Verhältnisse, an denen die Menschen langfristig und umfassend leiden. Prägnant bringt diese Paradoxie kapitalistischer Verhältnisse ein anderer Vertreter der Kritischen Theorie, der Sozialpsychologe Erich Fromm, zum Ausdruck:

»Der bürgerliche Charakter weist einen eigenartigen Zwiespalt auf. Einerseits hat er eine sehr aktive, auf bewußte Gestaltung und Veränderung der Umwelt ausgerichtete Einstellung. Der bürgerliche Mensch hat mehr als der Mensch irgendeiner früheren Geschichtsepoche den Versuch gemacht, das Leben der Gesellschaft nach rationalen Prinzipien zu ordnen, es in der Richtung des größten Glückes für die größte Zahl [...] zu verändern und den Einzelnen aktiv an dieser Veränderung zu beteiligen. [...] Andererseits aber weist der bürgerliche Mensch gerade schroff entgegengesetzte Charakterzüge auf. Er produziert eine Welt der großartigsten und wunderbarsten Dinge; aber diese seine eigenen Geschöpfe stehen ihm fremd und drohend gegenüber; sind sie geschaffen, so fühlt er sich nicht mehr als ihr Herr, sondern als ihr Diener. [...] Aus dem Werk seiner Hände, bestimmt, ihm zu dienen und ihn zu beglücken, wird eine ihm entfremdete Welt, der er demütig und ohnmächtig gehorcht. Dieselbe Haltung der Ohnmacht hat er auch gegenüber dem sozialen und politischen Apparat.«<sup>265</sup>

Die Verhältnisse, in die die Menschen in den kapitalistischen Gesellschaften eingespannt sind, beeinträchtigen letzten Endes nicht nur ihre soziale und materielle Lebensqualität, sondern die Generalisierung des Warentauschs als strukturierender Modus der Interaktion verformt auch ihr Vernunftpotential selbst, da ein Austausch mit der Umwelt nur noch unter dem Vorzeichen instrumentellen Denkens stattfindet.<sup>266</sup> Dieser Prozess bringt auch deshalb eine soziale Pathologie der Vernunft hervor, weil das Subjekt infolge des Totalwerdens des Warentauschs eine erstarrte, verdinglichte Perspektive auf seine Umwelt und seine Mitmenschen einnimmt; seine Umgebung verliert an Eigenwert und wird nicht aus der Per-

---

<sup>263</sup> Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 598.

<sup>264</sup> Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 23.

<sup>265</sup> Fromm, Erich 1937: Zum Gefühl der Ohnmacht. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6, 1937. S. 95f (im Folgenden: Fromm: Ohnmacht).

<sup>266</sup> Honneth: Physiognomie. S. 175.

spektive interessierter Anteilnahme wahrgenommen, sondern nur unter der Prämisse von Verwertbarkeit und Nutzen.<sup>267</sup>

Die Autoren der Kritischen Theorie identifizierten einen zivilisatorischen Prozess der Verdinglichung oder ein im ersten Akt der Naturbeherrschung begründetes instrumentelles Herrschaftsdenken; allgemein geht es hierbei jedoch stets um eine »Kritik an gesellschaftlichen Zuständen, die als sinnlos, verdinglicht oder gar krank empfunden werden. Was als sozialer Mißstand gilt, liegt demnach nicht einfach auf der Ebene der Verletzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen.«<sup>268</sup> Stets verweisen die Begriffe, mit denen gesellschaftliche Krisen oder Missstände beschrieben werden, auf weit mehr als nur einen Verstoß gegen Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern auf tief im Sozialen verankerte Pathologien, von denen nicht nur Teilgruppen oder einzelne soziale Schichten, sondern potentiell alle Gesellschaftsmitglieder betroffen sind.<sup>269</sup> Diese Diagnose sozialer Pathologien liefert den kategorialen Rahmen des Befundes einer vereinseitigten, verengten Vernunft. Ein theoretisch vorhandenes Potential an Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung kann nicht ausgeschöpft werden, da die Menschen in eine Organisationsform der Gesellschaft gezwängt sind, die sie gegen ihre Vernunftbegabung handeln lässt.<sup>270</sup> Es ist, so könnte der zivilisationstheoretische Topos der Kritischen Theorie zusammengefasst werden, eine »Krankheit der Vernunft«<sup>271</sup>, an der die Menschen individuell wie kollektiv zu leiden haben.

---

<sup>267</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 36, 39; vgl. auch: Türcke, Bolte: Kritische Theorie. S. 55. Vgl. auch die Ausführungen zu Lukács in Kapitel II.3.

<sup>268</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 51. Vgl. auch: Honneth: Peripherie. S. 42 sowie Auer: Naturbefangenheit. S. 29. Die pathologische Fortsetzung der »verhärteten Zustände in die lebendigen Menschen« beschreibt Adorno in: Adorno, Theodor W. 1965: Gesellschaft. In: Soziologische Schriften I. GS 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 18.

<sup>269</sup> Sei es nun die Kritik an einer »unvernünftigen Einrichtung der Gesellschaft« (Horkheimer), einer »verwalteten Welt« (Adorno), einer »eindimensionalen Gesellschaft« (Marcuse) oder einer »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas) – die Diagnose einer verfehlten Vernunft durch die Frankfurter Schule, eine kritische Wendung der Hegelschen Philosophie, ist logisch mit der Vorstellung eines vernünftigen Allgemeinen verbunden, auf das die Individuen um eines gelingenden Lebensvollzugs willen angewiesen sind und an dessen Deformation sie leiden. Vgl. die Ausführungen zu Hegel in Kapitel II.2.

<sup>270</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 23. Als die drei Organisationsformen des Sozialen, die eine regressive Herrschaft über den Menschen ausüben, werden in der Kritischen Theorie der ökonomische Zwang, die psychische Zurichtung und die Manipulation durch kulturindustrielle Produkte ausgemacht. Vgl. dazu: Honneth: Kritik der Macht. S. 28-43.

<sup>271</sup> Horkheimer: instrumentelle Vernunft. S. 164.

## IV.2 Die anerkennungstheoretische Diagnose sozialer Pathologien

»Es [ist] eine nichtidealistische Version des Hegel'schen Gedankens einer Verwirklichung der Vernunft, die [...] wohl den innersten Kern der gesamten Tradition von Horkheimer bis Habermas bilden dürfte: ihr zufolge ist der Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung durch soziale Struktureigentümlichkeiten, die nur dem Kapitalismus eigen sind, in einer Weise unterbrochen oder vereinseitigt worden, dass solche Pathologien unvermeidlich sind, die mit dem Verlust eines vernünftigen Allgemeinen einhergehen.«<sup>272</sup>

Der Kapitalismus wird in der Kritischen Theorie als ein Phänomen begriffen, das zwar aus menschlicher Vernunft hervorgeht, aber einer Verwirklichung dieser Vernunft ab einem bestimmten historischen Moment im Wege steht; er depraviert und entfremdet die Menschen, er verdinglicht ihre sozialen Beziehungen; er »soll als eine Pathologie und nicht bloß als ein Unrecht der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden.«<sup>273</sup> Im Anschluss an Horkheimer will auch Honneth einer der sozialen Realität innewohnenden Leidenserfahrung theoretischen Ausdruck verleihen; allerdings sollen es anerkennungstheoretisch begründete Erfahrungen sein, die Honneths Ansatz als normative Instanz dienen: Beschädigungen oder Zerstörungen sozialer Bindungen und Selbstverhältnisse, welche als Folgen einer Verletzung von Identitätsansprüchen auftreten.<sup>274</sup> Auf der Ebene des Individuums kann als soziale Pathologie die ›Unsichtbarkeit‹ des Betroffenen gelten, das Resultat des Wegfalls expressiver Anerkennung.<sup>275</sup>

Um einen Zusammenhang zwischen pathologischen Entwicklungen des Sozialen und Defiziten in den etablierten Anerkennungsverhältnissen behaupten zu können, müssen die drei Sphären der Anerkennung erneut und vor allem im Hinblick darauf betrachtet werden, ob in ihnen die zur Herausbildung einer intakten Identität notwendigen praktischen Selbstverhältnisse unter den gegebenen Bedingungen tatsächlich hergestellt werden – also etwa, so könnte in einem ersten Vorgriff gefragt werden, ob die gesellschaftliche Verteilung von Arbeit wirklich jedem Individuum die Chance bietet, sich in der dritten Sphäre als mit wertvollen Fähigkeiten ausgestattet zu erfahren.<sup>276</sup> Es müsste sich ein Kontinuum von Ungerechtigkeitserfahrungen aufzeigen lassen, denen jeweils verschiedene Formen vorenthal-

---

<sup>272</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 22.

<sup>273</sup> Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 24.

<sup>274</sup> Honneth: soziale Dynamik. S. 98, 102.

<sup>275</sup> Honneth: Unsichtbarkeit. S. 19.

<sup>276</sup> Es könnte in einem ersten Vorgriff also etwa gefragt werden, ob die gesellschaftliche Verteilung von Arbeit wirklich jedem Individuum die Chance bietet, sich in der dritten Sphäre als mit wertvollen Fähigkeiten ausgestattet zu erfahren. Vgl. Honneth: soziale Dynamik. S. 104.

tener Anerkennung zugrunde liegen und die als typische Phänomene der sozialen Gegenwart bezeichnet werden können.

Eine notwendige Voraussetzung, um mit den Begrifflichkeiten einer Theorie der Anerkennung soziale Pathologien zu diagnostizieren, liegt darin, die Erfahrung von Anerkennungsdefiziten kategorial dem zuvor entfalteten Muster dreier Sphären zuzuordnen: »Wenn die Erfahrung von Mißachtung die Vorenthaltung oder den Entzug von Anerkennung signalisiert, dann müssen sich innerhalb des negativen Phänomenbereichs dieselben Unterscheidungen wiederfinden lassen, die schon innerhalb jenes positiven Phänomenbereichs anzutreffen waren.«<sup>277</sup> Den verschiedenen Formen der sozialen Missachtung muss also eine Form des individuellen Selbstbezugs zugeordnet werden, der durch sie geschädigt oder zerstört wird. Einen ersten Hinweis auf solche Anerkennungsdefizite macht Honneth in der alltäglichen Sprache aus: In der Selbstbeschreibung von Personen, die sich durch andere oder durch Institutionen falsch behandelt fühlen, finden Begriffe wie Erniedrigung oder Beleidigung Verwendung, die darauf verweisen, dass personale Integrität mit reziproker Anerkennung zusammenhängt, deren Entzug pathologische Folgen für den Einzelnen hat und sich in Gefühlen sozialer Scham oder Minderwertigkeit äußert.<sup>278</sup>

In der Liebessphäre sind die Formen der gebrochenen Anerkennung, die als schwere Beeinträchtigung der personalen Identität zu werten sind, so Honneth, die Erfahrungen der Folter und der Vergewaltigung. Die Erfahrung, die physische Integrität und die Entscheidungsmacht über den eigenen Körper gewaltsam entrissen zu bekommen, ist dazu geeignet, ein elementares positives Selbstverhältnis dauerhaft zu beschädigen.

»Die physische Mißhandlung eines Subjekts stellt einen Typus von Mißachtung dar, der das durch Liebe erlernte Vertrauen in die Fähigkeit der autonomen Koordinierung des eigenen Körpers nachhaltig verletzt; daher ist die Folge ja auch, gepaart mit einer Art von sozialer Scham, ein Verlust an Selbst- und Weltvertrauen, der bis in die leiblichen Schichten des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten hineinreicht. Was also hier der Person durch Mißachtung an Anerkennung entzogen wird, ist die selbstverständliche Respektierung jener autonomen Verfügung über den eigenen Leib, die ihrerseits durch Erfahrungen der emotionalen Zuwendung in der Sozialisation überhaupt erst erworben worden ist; die gelungene Integration von leiblichen und seelischen Verhaltensqualitäten wird gewissermaßen nachträglich von außen aufgebrochen und dadurch die elementarste Form der praktischen Selbstbeziehung, das Vertrauen in sich selber, nachhaltig zerstört.«<sup>279</sup>

Schädigungen von Identitätsaspekten, die in dieser ersten Sphäre erfolgen können, treffen mithin eine in der Frühphase des Lebens erworbene Anteilnahme an und existentielle Be-

---

<sup>277</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 213.

<sup>278</sup> Ebenda. S. 212, 223.

<sup>279</sup> Ebenda. S. 214f.

sorgnis um die emotionale Integrität der eigenen Person und Dritter. Jedoch scheinen Verletzungen in der Liebessphäre nicht im gleichen Maße für die Diagnose sozialer Pathologien geeignet, da sie ein Selbstverhältnis betreffen, das sich in erster Linie den Aspekt interpersonaler Zuwendung bezieht. Damit unterliegt diese Sphäre hinsichtlich der darin zur Geltung kommenden Bedürfnisse einer relativ schwachen historischen und kulturellen Varianz; ihre analytische Bedeutung für die Bestimmung der Anerkennungsverhältnisse in einer Gesellschaft und damit auch potentieller Pathologien betrachtet Honneth als vergleichsweise eingeschränkt.<sup>280</sup> An dieser Stelle gälte es aber mit Sicherheit noch Phänomene in den Blick zu nehmen, die bei Honneth keine Beachtung finden: So könnte etwa gefragt werden, ob kulturell gerechtfertigte Formen einer extrem patriarchalen Erziehung oder auch das in kriegerischen Konflikten wiederkehrende Phänomen massenhafter, systematischer Vergewaltigungen nicht auch als soziale Pathologien untersucht werden könnten, die stark mit der ersten Anerkennungssphäre korrespondieren. Bei den genannten Beispielen ist gewiss auch ein engerer Bezug zur Verfasstheit einer Gesellschaft insgesamt anzunehmen, als der einschränkende Hinweis auf ›rein interpersonale‹ Aspekte anzeigt – immerhin bringen diese Praktiken patriarchalische Geschlechter- und Machtverhältnisse in bedauernswerter Klarheit zum Ausdruck.

Von höherer Bedeutung für das Aufzeigen tief verwurzelter sozialer Fehlentwicklungen versteht Honneth die Sphäre des Rechts. Die Erfahrung der rechtlichen Ungleichbehandlung oder gar des rechtlichen Ausschlusses, der Entrechtung, verweigert dem Individuum die Chance zur Selbstachtung. Ein solcher Ausschluss impliziert immer auch die Unterstellung, keine moralisch zurechnungsfähige und zu autonomen Vernunfturteilen befähigte Person zu sein, womit der Status als vollwertiges und gleiches Gesellschaftsmitglied aberkannt wird.<sup>281</sup> Verletzungen in der Rechtssphäre können typischerweise als Unrecht erscheinen, das nicht nur einzelne Individuen, sondern ganze soziale Gruppen und Schichten betrifft und daher von weitreichender gesellschaftlicher Bedeutung ist – ein historisch nicht fern liegendes Beispiel hierfür ist etwa die Separationspolitik in den US-amerikanischen Südstaaten bis weit in die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts. Historisch variabel ist das verletzungsfähige Selbstverhältnis, das durch rechtliche Anerkennung erworben werden kann, insofern sich mit dem materialen Gehalt und dem Grad der Universalisierung des Rechts auch Bedeutung und Umfang moralischer Zurechnungsfähigkeit ändern.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 215; Honneth: Verdinglichung. S. 46.

<sup>281</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 195, 216.

<sup>282</sup> Ebenda.

In der Sphäre der sozialen Wertschätzung als drittem Anerkennungsbereich sind die pathologischen Folgen entzogener Anerkennung als Entwürdigung oder Erniedrigung zu bezeichnen. Dies kann in der Form geschehen, dass eine Lebensform kollektiv herabgesetzt und als ›unwert‹ betrachtet oder ein bestimmtes Verständnis von Selbstverwirklichung missachtet wird: »Ist [die] gesellschaftliche Werthierarchie so beschaffen, daß sie einzelne Lebensformen und Überzeugungsweisen als minderwertig oder mangelhaft herabstuft, dann nimmt sie den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen.«<sup>283</sup> Damit geht die Chance verloren, die eigenen Talente und Beiträge als Teil eines anerkannten Lebensvollzugs positiv zu erfahren.

Anders als in den zuvor diskutierten Sphären zeichnet sich die der sozialen Wertschätzung dadurch aus, dass der in ihr dominante Modus der Anerkennung und Bewertung von Beiträgen, das Leistungsprinzip, selbst eine zwischen positivem Selbstverhältnis und Demütigung ambivalente Rolle spielt. Das Leistungsprinzip ist keine ›reine‹ Legitimationsinstanz; es ist in der Realität stets von der Deutungsmacht gesellschaftlich dominanter und im Produktionsprozess privilegierter Gruppen durchzogen und damit durch ideologische Verzerrungen charakterisiert – Zeugnis legen davon etwa archaische Zuschreibungen an typische ›Frauenarbeit‹ wie Reproduktion, Pflege, usw. ab, die in einem geringeren sozialen Stellenwert und schlechterer Bezahlung ihren materiellen Ausdruck finden.<sup>284</sup> Der Zugang zu Arbeit, die auf ein hohes soziales Prestige rechnen kann, ist auch durch kulturelle und habituelle Schranken eingegrenzt, welche für sozial privilegierte Schichten einen nicht zwingend durch höhere Leistungsfähigkeit legitimierten Vorteil darstellen.<sup>285</sup> Entgegen dem Selbstverständnis moderner Marktgesellschaften besteht de facto auch nur die Illusion von Chancengleichheit; der Meritokratie wohnen aristokratische Elemente inne (Erbschaft, soziale und kulturelle Schließung der Eliten, etc.), auch innerhalb der angeblich anders gearteten Wissensgesellschaften und der ›new economy‹: »Inmitten einer Kultur, die sich wie kaum je zuvor ausdrücklich als ›meritokratisch‹ versteht, nimmt faktisch das ursprünglich aristokratische Geburtsprinzip eine entscheidende Weichenstellung für die Entwicklung von Lebenschancen vor.«<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 217.

<sup>284</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 174.

<sup>285</sup> Honneth, Axel: Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. S. 127.

<sup>286</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 97.

Die Inhalte der Anerkennung wie auch potentieller Fehlentwicklungen in der dritten Sphäre sind, wie oben schon dargelegt wurde, historisch hochvariabel.<sup>287</sup> Für die Diagnose sozialer Pathologien liefert diese dritte Sphäre wohl das reichste und komplexeste Material.

Die Folgen der negativen Anerkennungserfahrungen, die Menschen in den drei Sphären auf verschiedene Weisen erleben können, beschreibt Honneth auch als seelischen, sozialen oder psychischen Tod, was erneut auf die Tiefe und Tragweite verweist, die diese Formen der Missachtung gegenüber bloßen Ungerechtigkeiten für den Einzelnen haben sollen.<sup>288</sup> Honneth sieht in den Anerkennungsverhältnissen moderner Gesellschaften prinzipiell zwar höhere Chancen auf Selbstverwirklichung aufgehoben, doch das Bild, das sich bei genauerer Betrachtung ergibt, ist komplexer und widersprüchlicher: »Zu sehr scheinen normative Fortschritte in dem einen Bereich heute mit Rückschritten in anderen Sphären einherzugehen, scheint dem Mehr an Freiheit hier die wachsende Disziplinierung dort auf dem Fuß zu folgen, als dass sinnvoll von einer linearen Aufwärts- oder Abwärtsbewegung gesprochen werden könnte.«<sup>289</sup> Es geht also um eine Betrachtung und Kritik von Prozessen, in denen eine Rücknahme individueller Autonomie zugunsten neuer sozialer Zwänge zu beobachten ist; um die Frage, »inwiefern heute unter dem Druck einer beschleunigten ›Modernisierung‹ des Kapitalismus mit einer wachsenden Tendenz des Umschlags von Freiheiten in Zwänge, von moralischen Normen in Legitimationsfassaden, von Autonomie in Entmündigungen zu rechnen ist.«<sup>290</sup>

### IV.3 Soziale Pathologien der Gegenwart

Als Begriff, der eine kritische Beschreibung aktueller gesellschaftlicher Prozesse auf den Punkt bringt, schlägt Honneth ›Desintegration‹ vor, Erscheinungen der Auflösung und Privatisierung sozialer Zusammenhänge.<sup>291</sup> Die folgende Darstellung derartiger Prozesse nimmt den zuvor bereits eingeführten Modus eines Nachvollzugs der von Honneth ausdifferenzierten Sphären der Anerkennung auf, in denen jeweils ein Defizit an Bestätigung pathologische Folgen für Individuen, soziale Gruppen oder ganze Gesellschaften nach sich

---

<sup>287</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 218.

<sup>288</sup> »In solchen metaphorischen Anspielungen auf physisches Leiden und Sterben kommt sprachlich zum Ausdruck, daß den verschiedenen Formen von Mißachtung für die psychische Integrität der Menschen dieselbe negative Rolle zukommt, die die organischen Erkrankungen im Zusammenhang mit der Reproduktion des Körpers übernehmen: durch die Erfahrung von sozialer Erniedrigung und Demütigung sind menschliche Wesen in ihrer Identität ebenso gefährdet, wie sie es in ihrem physischen Leben durch das Erleiden von Krankheiten sind.« Ebenda.

<sup>289</sup> Honneth: Befreiung. S. 9.

<sup>290</sup> Ebenda. S. 12.

<sup>291</sup> Honneth, Axel: Desintegration. S. 10.

zieht. Dabei wird sich zeigen, dass vor allem in der Sphäre der sozialen Wertschätzung aktuell Konflikte und problematische Dynamiken festzustellen sind, die an dieser Stelle überhaupt nicht vollständig aufgezählt werden können.<sup>292</sup>

Eine zentrale Rolle spielt bei Honneths Diagnose sozialer Pathologien eine aktualisierte Version von Lukács' Kategorie der Verdinglichung. Die zentrale Frage für Honneth lautet, wie ein aktueller Begriff der Verdinglichung gestaltet sein müsste, der zwar die Intention von Lukács' Kritik aufbewahrt, aber deren totalisierenden Charakter umgeht und im derzeitigen Kontext argumentativ begründbar und inhaltlich erhellend ist. Eine Lösung, und es ist schließlich dieser Gedanke, der seine Rekonstruktion von Lukács' Verdinglichungsbegriff als die Kritik einer sozialen Pathologie im Bereich der Anerkennungssphäre der Liebe darstellbar macht, sieht Honneth darin, Verdinglichung als den Verlust des Wissens um die Herkunft der persönlichen Identität aus vorgängiger Anerkennung zu beschreiben – Verdinglichung wird nun verstanden als ›Anerkennungsvergessenheit‹: »Gemeint ist damit mithin der Prozeß, durch den in unserem Wissen um andere Menschen und im Erkennen von ihnen das Bewußtsein verlorenght, in welchem Maße sich beides ihrer vorgängigen Anteilnahme und Anerkennung verdankt.«<sup>293</sup> Die Schwelle zu der Pathologie, die von Adorno als ›Identitätsdenken‹ bezeichnet wurde, wird dann überschritten, wenn eine soziale Amnesie eintritt, welche die Angewiesenheit reflexiver Bemühungen und intakter Sozialbeziehungen auf einen vorgängigen Prozess der Anerkennung verdrängt: »In dem Maße, in dem wir in unseren Erkenntnisvollzügen das Gespür dafür verlieren, daß sie sich der Einnahme einer anerkennenden Haltung verdanken, entwickeln wir die Tendenz, andere Menschen bloß wie empfindungslose Objekte wahrzunehmen.«<sup>294</sup> Als Pathologie der Verdinglichung beschreibt Honneth hier, mit anderen Worten, die Illusion einer monadischen, der sozialen Verortung enthobenen Persönlichkeit, deren versuchte Umsetzung zwar mit einer

---

<sup>292</sup> Auch einige Hinweise, die ältere Vertreter der Kritischen Theorie auf pathologische Entwicklungen gegeben haben, können nicht weiterverfolgt werden, so etwa die von Franz Neumann in *Angst und Politik* angelegte Erklärung, in der biographischen Verlängerung individueller, sozialisatorisch erworbener Ängste eine die Partizipation an der Demokratie hemmende Wirkung zu erblicken. Darüber hinaus wird ein großes Thema der klassischen Kritischen Theorie, das bereits diskutiert wurde, nämlich die Umkehrung der Zweck-Mittel-Relation zwischen Mensch und Technik mit der Folge einer Anpassung des Menschen an die Erfordernisse einer technisierten Umwelt, das sich dem Zugriff durch die Mittel einer Theorie der Anerkennung weitgehend entzieht, ebenso wenig ausgebreitet werden wie der Befund einer Tendenz des modernen Menschen zum Konformismus, die von Marcuses Darstellung eines ›repressiv entsublimierten Menschen‹ bis zu Adornos Kulturindustriethese stets ein Topos der Kritischen Theorie gewesen war. Vgl. Neumann, Franz 1954: *Angst und Politik*. In: Söllner, Alfons (Hrsg.): *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 424-459; Ladwig: Neumann. S. 56; Horkheimer: *instrumentelle Vernunft*. S. 97; Wiggershaus: *Frankfurter Schule*. S. 389; Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967; Reiche, Reimut: *Herbert Marcuse – Der eindimensionale Mensch*. In: Honneth: *Schlüsseltexzte*. S. 352-355.

<sup>293</sup> Honneth: *Verdinglichung*. S. 68.

<sup>294</sup> Ebenda. S. 69.

psychischen und emotionalen Verkümmern einhergeht, aber gleichwohl durch Prozesse der Anonymisierung und Ökonomisierung nahe gelegt wird. Als typische Erscheinungsformen einer verdinglichten Weltwahrnehmung nennt Honneth eine Verhärtung gegenüber Mitmenschen, eine Verleugnung und Verdrängung der Angewiesenheit auf soziale Beziehungen, eine (potentiell auch xenophobe) Abwehrhaltung gegenüber Anderen und schließlich Phänomene der Selbstverdinglichung, wenn die eigenen Empfindungen nach dem Muster dinglicher Entitäten behandelt werden.<sup>295</sup> Die Diagnose einer sinnlichen Verarmung, welche die Individuen der Moderne schädigt, erinnert zwar an Formulierungen aus der *Dialektik der Aufklärung*<sup>296</sup>, dort spielt allerdings die Kategorie der Anerkennung in diesem Zusammenhang keine Rolle. In Abgrenzung zur ursprünglichen Intention Lukács' und auch dessen Tradierung über weite Strecken in der Kritischen Theorie weist Honneth darüber hinaus darauf hin, dass nicht allein ökonomische Imperative und der Warentausch als soziale Quellen der Verdinglichung gelten dürfen, sondern auch andere Erscheinungen, etwa ausgrenzende Ideologien und Stereotype, aber auch medial vermittelte Leitbilder.<sup>297</sup>

Ein weiterer Einwand Honneths gegen die Geltungsweite, mit der Lukács seinen Verdinglichungsbegriff ausstattet, richtet sich gegen dessen Ausblendung des modernen Rechts, in dem Elemente einer Verstetigung und Generalisierung von Anerkennung auszumachen sind, die Lukács entgehen müssen, da er das Recht nur in seiner den Kapitalismus stabilisierenden Funktion wahrnimmt. Damit kann Lukács Formen pathologischer Prozesse, die sich auf der zweiten Ebene der Anerkennung bewegen, nicht in den Blick bekommen: aktuelle Tendenzen der Verdinglichung dort zu sehen, wo rechtliche Schutzmechanismen zugunsten instrumenteller Erwägungen abgebaut werden, also vormals gewährte Anerkennung entzogen wird, etwa in der Aushöhlung rechtlich fixierter Arbeitsverhältnisse.<sup>298</sup>

Darüber hinaus finden sich nur relativ wenige Hinweise in der Literatur auf Diagnosen sozialer Pathologien, die am ehesten als eine Fehlentwicklung im Bereich der Rechtssphäre verstanden werden können. Als Beispiele für solche Formen vorenthaltener Anerkennung lassen sich mit Sicherheit die Verhältnisse bezeichnen, gegen die einige der ›großen‹ sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts gekämpft haben: zum einen die rechtliche Diskriminierung von Frauen, die sich auch in den Industriegesellschaften offen zeigte, etwa in der Formulierung des Scheidungsrechts, in diskriminierenden Arbeitsgesetzen und in entmün-

---

<sup>295</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 72, 78-94.

<sup>296</sup> »Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.« Horkheimer; Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. S. 50.

<sup>297</sup> Honneth: Verdinglichung. S. 98f.

<sup>298</sup> Ebenda. S. 101f.

digenden Einschränkungen im alltäglichen Leben. Zahlreiche dieser Missstände liegen noch nicht weit zurück, so wurde etwa in der BRD erst 1997 §177 derart abgeändert, dass Vergewaltigung in der Ehe einen Straftatbestand darstellt; andere Bereiche weisen immer noch erhebliche Mängel auf, wie etwa das Abtreibungsrecht, das nach wie vor, je nach nationaler Gesetzgebung in unterschiedlich starkem Maße, das Selbstbestimmungsrecht von Frauen über ihren Körper einschränkt.<sup>299</sup> Zum anderen verweisen die Widerstandskämpfe der schwarzen Bevölkerungsgruppen in den USA der 1950er und 60er Jahre und mehr noch in Südafrika, wo das Apartheidsregime erst 1994 endete, auf eklatante Formen rechtlicher Diskriminierung, die sich gegen ganze – in diesem Fall ethnisch bestimmte – Gruppen richtet und ihnen einen inferioreren gesellschaftlichen Status zuweist.<sup>300</sup>

Ein Aspekt dieser Diskriminierung, der zu den offensichtlichen Folgen wie Armut, Marginalisierung im öffentlichen Leben, usw. noch addiert werden muss, liegt in der möglichen Übernahme des durch die herrschende Mehrheit vermittelten Bildes von Minderwertigkeit durch die Diskriminierten selbst. Auf die negative Selbsteinschätzung infolge kontinuierlicher Erniedrigung, von der historisch in herausragender Weise jüdische Bevölkerungsgruppen betroffen waren, macht Jean-Paul Sartre aufmerksam: »Denn was immer wir auch taten, um zum *Menschen* vorzudringen, mussten wir notgedrungen immer dem *Juden* begegnen.«<sup>301</sup> Der Verlust der Eigenwahrnehmung als rechtlich gleichwertige Person bedeutet immer auch eine Preisgabe von konstitutiven Elementen individueller Autonomie und verstetigt und internalisiert den Zustand der Deklassierung: »Seine Selbstachtung zu verlieren heißt, nicht mehr den Anspruch zu erheben, als sich selbst bestimmende Person anerkannt zu werden – nicht mehr den Anspruch zu erheben, als moralische Instanz anerkannt zu sein, vor der andere sich rechtfertigen müssen.«<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> Vgl. Gerhard, Ute (Hrsg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Teil 3: Die Kämpfe um Gleichberechtigung und die Gestaltung neuer Rechtswirklichkeiten im 19. und 20. Jahrhundert. München: CH Beck, 1997. S. 507-899.

<sup>300</sup> Zu den USA vgl. Jackson, Peter (Hrsg.): Race and Racism. London, Boston, Sydney: Allen & Unwin, 1987; zu Südafrika vgl. Beinart, William; Dubow, Saul (Hrsg.): Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa. London, New York: Routledge, 1995.

<sup>301</sup> Sartre, Jean-Paul 1945: Betrachtungen über die Judenfrage. In: ders.: Drei Essays. Zürich: Europa Verlag, 1961. S. 148. Zur Kritischen Theorie über den Antisemitismus vgl. Horkheimer; Adorno: Dialektik der Aufklärung. S. 192-234; Adorno, Theodor W. 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Soziologische Schriften 1. GS 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 83 (im Folgenden: Adorno: Psychologie); Claussen, Detlev: Grenzen der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer, 2005. S. 110; Rensmann, Lars: Kritische Theorie über den Antisemitismus. Hamburg: Argument, 1998; Bonacker: Ohne Angst. S. 137f; Neckel: Verwilderung. S. 191f; Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 379; Jaeggi: Einzelner. S. 131f.

<sup>302</sup> Forst: Kontexte. S. 434.

Ungleich umfangreicher sind hingegen die Ausführungen zu pathologischen Entwicklungen, welche die Sphäre sozialer Wertschätzung und das Leistungsprinzip betreffen.<sup>303</sup> Dass zwischen dem Selbstverständnis moderner Marktgesellschaften, dass jeder, der sich nur genügend anstrengt, auch zu einem materiell sorgenfreien Leben komme, und der sozialen Realität erhebliche Widersprüche klaffen, hat bereits Erich Fromm benannt:

»Dem Erwachsenen wird gesagt, er könne alles erreichen, was er wolle, wenn er es nur wirklich wolle und sich anstrengt, und er sei ebenso für seinen Erfolg wie für das Mißlingen selbst verantwortlich. Das Leben wird ihm als ein großes Spiel hingestellt, in dem in erster Linie nicht der Zufall, sondern eigenes Geschick, eigener Fleiß und eigene Energie entscheiden. Diesen Ideologien stehen die faktischen Verhältnisse schroff gegenüber. Der durchschnittliche Erwachsene unserer Gesellschaft ist tatsächlich ungeheuer ohnmächtig, und diese Ohnmacht wirkt noch umso drückender, als er ja glauben gemacht wird, es müßte eigentlich ganz anders sein und es sei sein Verschulden, wenn er so schwach sei.«<sup>304</sup>

Diese siebzig Jahre alten Sätze Fromms gewinnen Aktualität in einer Gesellschaft der »sich verselbständigenden sozialen Schließungsmechanismen«.<sup>305</sup> Die Gefahr, aus den Netzen der Anerkennung mit pathologischen Folgen für die personale Integrität heraus zu fallen, steigt gesamtgesellschaftlich rapide an, jedoch noch einmal verschärft nach Kategorien wie Schichtzugehörigkeit, Geschlecht und Herkunft; dieser Prozess sei eine faktische Verdrängung des Unterschieds legitimierenden Leistungsprinzips aus ganzen Bereichen der Gesellschaft, insbesondere jenen, die bessere Entlohnung und höheres Prestige versprechen.<sup>306</sup>

Darüber hinaus erweist sich das Kredo von Marktgesellschaften, Märkte honorierten Leistung, auch auf einer noch grundsätzlicheren Ebene als Illusion, denn angesichts einer globalen Ökonomie, multinationaler Konzerne und der rationalen Kontrolle entzogener Dynamiken kann nicht ernsthaft von einer nennenswerten Bedeutung individueller Beiträge gesprochen werden – deren Entlohnung steht also auch mitnichten in einem logischen Verhältnis zu investierter Mühe, Zeit oder Motivation.<sup>307</sup> Angesichts eines ›Casino-Kapitalismus‹ und der Notwendigkeit, auf das eigene Glück zu spekulieren – einen sinnfälligen Hinweis auf aktuelle sozioökonomische Prozesse stellt wohl die nie gekannte Popularität und Akzeptanz von Gewinnspielen und Quizsendungen dar, die ja in eklatantem Gegensatz zum Selbstver-

---

<sup>303</sup> Den janusgesichtigen Charakter des Marktes hat, wie gezeigt wurde, bereits Hegel erkannt, und in der Tradition der Kritischen Theorie weist unter anderen Erich Fromm auf das darin angelegte Potential sozialer Missachtung hin: »In der bürgerlichen Gesellschaft beruht der Wert des Menschen auf seiner ökonomischen Leistungsfähigkeit. Das Maß an Respekt, das ihm entgegengebracht wird, hängt von dem Ausmaß seiner ökonomischen Kapazitäten ab. Menschen, die ökonomisch keine Potenz darstellen, sind letzten Endes auch menschlich unbeachtlich.« Fromm: Ohnmacht. S. 113; vgl. Honneth: Unbestimmtheit. S. 90.

<sup>304</sup> Fromm: Ohnmacht. S. 113f.

<sup>305</sup> Rosa, Hartmut: Theodor Adorno – Eingriffe. Neun Kritische Modelle. In: Honneth. Schlüsseltexte. S. 50.

<sup>306</sup> Kemper, Andreas: Kampf um Anerkennungsordnungen. In: Halbig, Quante: Kritik und Anerkennung. S. 88 (im Folgenden: Kemper: Anerkennungsordnungen); Neckel; Dröge: Verdienste. S. 103.

<sup>307</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 98ff.

ständnis des durch Leistung legitimierten Reichtums stehen – erfährt das Leistungsprinzip gerade zu Zeiten seiner rhetorischen Aufwertung einen substantiellen Bedeutungsverlust:

»Im selben Moment, in dem ›Leistung‹ wie kaum je zuvor zu einem Zentralbegriff des gesellschaftlichen Selbstverständnisses geworden ist und er sich auf [Sphären, PP] erweitert, die bisher anderen normativen Regeln folgten, vollzieht sich eine Aushöhlung des Leistungsprinzips ausgerechnet in seinem klassischen Kernbereich des wirtschaftlichen Erwerbs, in dem Leistungskategorien den verwandelten ökonomischen Realitäten des globalen Kapitalismus nicht nur angepasst werden, sondern mit ihnen auch erodieren.«<sup>308</sup>

Obwohl das Leistungsprinzip einer realen Aushöhlung unterliegt, erfährt es einen rhetorischen und normativen Bedeutungsgewinn, so dass auf der einen Seite die Leistungsideologie Einzug in ehemals nach dem Modus von Bedürftigkeit oder Gleichheit geregelte gesellschaftliche Bereiche hält<sup>309</sup>, auf der anderen Seite aber nicht wirklich leistungs-, sondern ergebnisorientierte Markterfordernisse über Status und Entlohnung entscheiden:

»Im modernen Kapitalismus [kommt] dem Markt die zentrale Funktion zu, über den Wert von Leistungen zu befinden. Für den Markt stellen Leistungen jedoch in erster Linie Kosten dar, die möglichst zu reduzieren sind. Und ob ein Markterfolg überhaupt auf leistungsbezogener Arbeit beruht oder sich günstigen Gelegenheitsstrukturen, individueller Risikobereitschaft, positiven Zuschreibungen oder schlicht dem Zufall verdankt, hat keinen Einfluss auf die Höhe seiner Honorierung.«<sup>310</sup>

Eine immer stärker über den Markt geregelte Vergesellschaftung steht, im Gegensatz zu populären Interpretationen, zunehmend im Widerspruch zu den Normen, die dem Leistungsprinzip eingeschrieben sind:

»In dem Maße, wie die Marktgesellschaft der Gegenwart eine rein ergebnisorientierte ökonomische Logik zur Grundlage der gesellschaftlichen Güter- und Chancenverteilung verwandelt, gerät die gesellschaftliche Statuszuweisung mit den normativen Forderungen des Leistungsprinzips in Konflikt. [...] In Hinblick darauf lässt sich soziale Ungleichheit, die sich nach Maßgabe von Markterfolgen bemisst, nur sehr begrenzt im normativen Deutungshorizont des Leistungsprinzips legitimieren.«<sup>311</sup>

Es stellt sich also die Frage, ob das Leistungsprinzip (noch) als legitimer Maßstab zur Bewertung sozialer Unterschiede gelten kann, oder ob seine rhetorische Überzeugungskraft nicht die Folge einer Ideologie, eines »akademischen Märchens«<sup>312</sup> ist, wenn die Auswei-

---

<sup>308</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 102f.

<sup>309</sup> Zu nennen sind hier an erster Stelle gewisse Umstrukturierungen in den Sozial- und Bildungssystemen, deren Folgen noch nicht vollständig absehbar sind. Vgl. Ebenda. S. 95, 102ff.

<sup>310</sup> Ebenda. S. 105.

<sup>311</sup> Ebenda. S. 105f.

<sup>312</sup> Ebenda. S. 108. Die Autoren weisen allerdings trotz ihrer Kritik darauf hin, dass eine Diskussion über das Leistungsprinzip nur dann fruchtbar sein könne, wenn dessen rationaler Kern von der realen Anwendung unterschieden wird, anstatt die ungebrochene normative Akzeptanz einfach nur als Verblendung abzutun.

tung der Leistungssemantik offenkundig mit der Aushöhlung ihrer inhaltlichen Konsistenz einhergeht.

Neben dieser faktischen Außerkraftsetzung des Leistungsprinzips lässt sich in der Sphäre sozialer Wertschätzung noch ein weiterer Konflikt beschreiben. Mit dem Eintritt in eine Lage sozialer Not, die oft die Folge von Arbeitslosigkeit ist, kann auch ein Gefühl sozialer Scham verbunden sein, wenn Arbeit als die einzige oder zumindest entscheidende Quelle der Selbsterfahrung als ›sozial wertvolle‹ Person ist. Dann verbindet sich mit der materiellen Not das Gefühl, aus dem Netz der Anerkennung gefallen zu sein, weil die eigenen Fähigkeiten nicht mehr von relevanter Bedeutung sind.<sup>313</sup> Angesichts der Zunahme prekärer und befristeter Beschäftigungen gewinnt dieses Phänomen gewiss noch weiter an Bedeutung. Doch es ist nicht nur die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Erwerbslosigkeit und dem Gefühl sozialer Missachtung, die eine nähere Betrachtung des Feldes von Arbeitsverhältnissen rechtfertigt. Unter dem Druck einer Beschleunigung der Modernisierung der Arbeitswelt drohen immer weitere Bereiche einer Rücknahme von Autonomie zugunsten von Zwängen anheimzufallen – und dies auf eine Weise, die eine zynische Umkehrung von Aspekten eines ›neuen Individualismus‹ bedeutet, der ausgehend aus den 1970er Jahren eine Steigerung der Lebensqualität bedeuten sollte, sich aber mittlerweile zum Teil als Forderung an den Einzelnen richtet, die durchaus pathologischen Charakter haben kann.<sup>314</sup> Die gesellschaftlichen Institutionen machen sich das Ideal der differenzierenden Selbstverwirklichung zum Zwecke der Umstrukturierung zu eigen:

»[Die] Ansprüche auf individuelle Selbstverwirklichung, die [...] in den westlichen Gesellschaften vor dreißig, vierzig Jahren rapide angewachsen sind, [sind] inzwischen so stark zu einem institutionalisierten Erwartungsmuster der sozialen Reproduktion geworden, dass sie ihre innere Zweckbestimmung verloren haben und vielmehr zur Legitimationsgrundlage des Systems geworden sind. Das Resultat dieses paradoxalen Umschlags [jener] Prozesse, die einmal eine Steigerung qualitativer Freiheit versprochen [...] ist die Entstehung einer Vielzahl von individuellen Symptomen innerer Leere, Sich-Überflüssig-Fühlens und Bestimmungslosigkeit.«<sup>315</sup>

Die Übernahme von Selbstverwirklichungs- und Individualisierungsformeln durch soziale Institutionen und ihre Integration in Erwartungsmuster findet ihren ambivalenten Niederschlag auch in modernen Arbeitsformen. Die Präsentation eines ›authentischen‹ Selbst kann zur ökonomischen Anforderung geraten und zwingt zur Simulation oder Stilisierung von

---

<sup>313</sup> Honneth, Axel: Wiederkehr der Armut. In: ders.: Desintegration. S. 108f; Kambartel: Arbeit. S. 137.

<sup>314</sup> Honneth, Axel: Organisierte Selbstverwirklichung. In: ders.: Befreiung. S. 149 (im Folgenden: Honneth: Organisierte Selbstverwirklichung). Als ein Symptom gestiegenen sozialen Drucks auf das Individuum sowie einer inneren Bestimmungslosigkeit sieht Honneth auch die rapide Zunahme psychischer Erkrankungen. Vgl. ebenda. S. 155f.

<sup>315</sup> Ebenda. S. 146.

Persönlichkeitsaspekten.<sup>316</sup> Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts werden die Menschen in den Industriegesellschaften »zunächst zögerlich, dann schließlich massiver [...] mit der Erwartung konfrontiert, sich als biographisch flexible, veränderungsbereite Subjekte präsentieren zu müssen, um beruflich oder gesellschaftlich Erfolg haben zu können.«<sup>317</sup>

Dass neben althergebrachten Erwartungen wie Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit auch anspruchsvollere Eigenschaften wie kommunikative und kreative Kompetenzen gefragt sind, komme zwar durchaus tatsächlichen Bedürfnissen Beschäftigter entgegen, jedoch kehrt der Topos »der Selbstverwirklichung in der Arbeit doch rasch wieder an die Subjekte als Fremderwartung des Managements zurück.«<sup>318</sup> Problematisch ist diese Dynamik besonders für Angestellte in kreativen Bereichen, die zu einer Art permanenter Inszenierung ihrer Potentiale gedrängt werden. Diesen ambivalenten Prozess bezeichnet Voswinkel als »doppelte Subjektivierung von Arbeit«: Angestellte fordern, sich stärker persönlich in ihre Beschäftigung einbringen zu können, Unternehmen erwarten diese Haltung aber auch, so dass von einer »appellativen Subjektivierung« gesprochen werden kann, die in Unternehmen auch forciert wird.<sup>319</sup> Die eigene Person muss als Label, als Marke begriffen werden, die stets den aktuellen Bedürfnissen angepasst und jederzeit optimal präsentiert werden muss.<sup>320</sup> Die enge Verstrickung von Anerkennungsansprüchen und Anerkennungsforderungen im Feld moderner Arbeitsverhältnisse wird spätestens dann deutlich, wenn Anforderungen überhaupt nicht mehr als solche begriffen werden: »Die Paradoxie von Subjektivierung besteht darin, dass die Erfüllung von Fremdanforderungen als Eigenbedürfnis dargestellt, normativ erwartet und womöglich auch von den Subjekten so begriffen wird.«<sup>321</sup> Dem Zwang ausgesetzt, einen strategischen Umgang mit der eigenen Biographie und sogar der eigenen Identität zu pflegen, neigen die Individuen schließlich, und hier kommt nun dieses Motiv der

---

<sup>316</sup> Honneth: Organisierte Selbstverwirklichung. S. 144f.

<sup>317</sup> Ebenda. S. 151f.

<sup>318</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 100; Wetzel, Dietmar: Hat Anerkennung (k)einen Preis? In: Gander. Anerkennung. S. 212f. Stephan Voswinkel unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen der Anerkennungsweise der Bewunderung, die eine Folge von besonderen Taten oder Leistungen sei und der Anerkennungsform der Würdigung, auf die ein Beschäftigter als Resultat von Pflichterfüllung und Anstrengung rechnen könne. Der Anerkennungsmodus der Würdigung sei ein reziprozitätsbezogener, mit dem moralische Erwartungen der Angestellten gegenüber ihren Unternehmen einhergingen. Charakteristisch für eine Arbeitsgesellschaft sei auch das darin zur Geltung kommende Verhältnis von Würdigung und Bewunderung, welches sich nach dem Ende der fordistischen Ära in einem raschen Wandel befinde – derart, dass die Ideale von Pflichterfüllung, Aufopferung, usw., die typisch für Anerkennung als Würdigung seien, zugunsten einer Selbstverwirklichungssemantik zurückgedrängt würden. Problematisch sei diese Entwicklung für ungelernte ArbeiterInnen und Beschäftigte in wenig prestigeträchtigen Bereichen, die keine Bewunderung erhalten, auf Würdigung aber nicht mehr rechnen können. Die normativen Grundlagen der Würdigung erodieren quasi; sie hat keinen Raum mehr und der Anspruch auf sie verliert an moralischer Substanz. Vgl. Voswinkel: Bewunderung. S. 70ff, 79.

<sup>319</sup> Voswinkel: Bewunderung. S. 77f.

<sup>320</sup> Neckel; Dröge: Verdienste. S. 100.

<sup>321</sup> Voswinkel: Bewunderung. S. 81.

klassischen Kritischen Theorie doch noch zur Geltung, zur Etablierung eines ›reflexiven Konformismus‹, zur »Herrichtung eines außengeleiteten Sozialcharakters [...], dessen Subjektivität darin besteht, eigenständig die Erwartungen zu erspüren und das Selbstmanagement zu entwickeln, mit dem er den Fremderwartungen am besten gerecht werden kann.«<sup>322</sup> Die Ironie an dieser Entwicklung, in der eine Vielzahl neuer Forderungen und sozialer wie ökonomischer Zwänge einen Freiheitsverlust bedeuten, der letztlich auch kreative und individualistische Potentiale bedroht, ist darin begründet, dass sie maßgeblich von eben jenen alternativen Strömungen angestoßen wurde, die ein Mehr an Individualismus und Nonkonformismus als ihre gesellschaftlichen Ziele postuliert hatten – ihre Kritik an starren bürokratischen Verhältnissen findet sich mittlerweile auch in Managerkreisen und liefert Stichworte für eine Modernisierung des Kapitalismus.<sup>323</sup> Der ›Individualismus der Unverwechselbarkeit‹, der, im Kontext seiner Entstehung wohl zu Recht, als ausschließlich oppositionell galt, hat mittlerweile eine unübersehbare legitimatorische Funktion für neoliberale Umgestaltungsmaßnahmen übernommen.

»Der Druck, der damit auf den Angestellten und Arbeitern lastet, besitzt eine äußerst paradoxe Form: sie müssen um ihrer zukünftigen Beschäftigungschancen willen ihre eigene Berufsbiographie fiktiv nach dem Muster der Selbstverwirklichung organisieren, obwohl weitgehend doch nur der Wunsch nach sozialer und ökonomischer Sicherheit bestehen dürfte.«<sup>324</sup>

Durch den Verweis auf Selbstverwirklichungsansprüche der Beschäftigten lassen sich die Reduktion sozialer Sicherungsmaßnahmen und höhere Erwartungshaltungen rechtfertigen, so dass davon gesprochen werden kann, dass diese Individualisierungsbemühungen sich zum Teil »in eine Produktivkraft der kapitalistischen Wirtschaft [...] verwandeln.«<sup>325</sup>

Diese Entwicklung, die selbstverständlich nicht mit einer intentional verfolgten Strategie verwechselt werden darf, zwingt Beschäftigte nicht nur zu einer höheren individuellen Leistungsbereitschaft, sondern auch zu einem »steten Offenhalten ihrer biographischen Entscheidungen und Ziele«<sup>326</sup>, was zwangsläufig mit dem Ziel der Herausbildung einer intakten Identität, wie Honneth es als Ideal eines gelingenden Lebens formuliert, in Konflikt gerät. Die semantischen Begleiterscheinungen dieses Prozesses, die aus Lohnabhängigen ›Ich-AGs‹, ›Arbeitskraftunternehmer‹ oder ›Kunden‹ eines ›Jobcenters‹ machen, überkleistern zumindest sprachlich eine Kritikinstanz an diesen Tendenzen und scheinen einen soziokulturellen Nachvollzug dieser ökonomischen Dynamiken anzudeuten. Sie nehmen

---

<sup>322</sup> Voswinkel: *Bewunderung*. S. 82f.

<sup>323</sup> Vgl. Hirsch: *Gesicht*. S. 142f.

<sup>324</sup> Honneth: *Organisierte Selbstverwirklichung*. S. 153.

<sup>325</sup> Ebenda. S. 154.

<sup>326</sup> Ebenda. S. 155.

sich aus wie späte Bestätigungen einer Entwicklung, die Adorno 1967 bereits im Aufkommen »marktgängiger Edelsubstantive«<sup>327</sup> angelegt sah.

Beide hier näher beschriebenen Dynamiken, die de facto Außerkraftsetzung des Leistungsprinzips und die Nutzbarmachung individualistischer Selbstverwirklichungsforderungen für kapitalistische Zwecke, kennzeichnet eine Gemeinsamkeit: Sie bezeugen eine Verschiebung der Anerkennungsverhältnisse in der dritten Sphäre, die mit neuen Aushandlungsprozessen mit noch unklarem Ausgang, derzeit aber mit überwiegend problematischen Symptomen verbunden ist. An diesen aktuellen Kämpfen um die Distribution sozialer Wertschätzung, die weitreichende Folgen für die Bedingungen politischer Partizipation und individueller Autonomie haben, muss eine zeitgenössische Theorie sozialer Gerechtigkeit ansetzen.

---

<sup>327</sup> Adorno, Theodor W. 1967: Jargon der Eigentlichkeit. GS 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 417.

## V Die Theorie der Anerkennung in der politik-philosophischen Debatte

Im folgenden Kapitel wird die Theorie der Anerkennung in einem Spektrum politischer Theorien verortet. Die dafür maßgeblichen Begriffe werden aus der Auseinandersetzung zwischen Vertretern des Liberalismus und jenen des Kommunitarismus bezogen; allerdings soll diese Debatte selbst nur am Rande eine Rolle spielen – der Rekurs auf diese Kontroverse ist vor allem deshalb lohnend, weil sie potentiell »die Möglichkeit bietet, einen systematischen Beitrag zur Klärung der Grundbegriffe einer Theorie der Gerechtigkeit zu leisten.«<sup>328</sup> Der Versuch, die Theorie der Anerkennung einer der beiden Seiten zuzuschlagen, soll nicht unternommen werden, Ziel der folgenden Ausführungen ist es vielmehr, ein tieferes Verständnis über sie zu gewinnen, indem einige der zentralen Begriffe der ausgedehnten politik-philosophischen Debatte zwischen diesen Strömungen auf sie angewandt werden.<sup>329</sup> Mit diesem Schritt soll gezeigt werden, welche konkreten Auswirkungen die in Kapitel III beschriebene Vorstellung dreier distinkter Sphären der Anerkennung auf die theoretischen Inhalte der Konzeption Honneths hat. Honneth sieht sich selbst jedoch nicht als Teil der Debatte, die er als eine »unselige Entgegensetzung«<sup>330</sup> bezeichnet – »der Gedanke eines vernünftigen Allgemeinen der kooperativen Selbstverwirklichung, den alle Mitglieder der Kritischen Theorie grundsätzlich teilen, verhält sich zum Liberalismus ebenso kritisch wie zu jener Denktradition, die heute ›Kommunitarismus‹ genannt wird.«<sup>331</sup> Die Debatte geht auf John Rawls' 1971 veröffentlichte *Theorie der Gerechtigkeit*<sup>332</sup> zurück, welche die eingeschlafene Tradition der politischen Philosophie vitalisierte.<sup>333</sup> Rawls geht

---

<sup>328</sup> Forst: Kontexte. S. 12.

<sup>329</sup> Mit Nancy Fraser, die selbst nicht innerhalb dieser Debatte in Erscheinung tritt, stößt eine dezidierte Kritikerin des ›Neohegelianers‹ Axel Honneth ein solches Vorhaben an: Sie versteht sein Konzept deshalb als eine Gegenthese zum liberalen Individualismus, weil es soziale Beziehungen und Intersubjektivität dem Individuum normativ voranstelle; des weiteren befördere jene an Hegel angelehnte Ethik eher Ziele der Selbstverwirklichung und des guten Lebens als solche, die dem Feld sozialer Gerechtigkeit und universeller Moral zuzuordnen sind. Vgl. Fraser, Nancy: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. In: dies., Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 19. (im Folgenden: Fraser: Identitätspolitik).

<sup>330</sup> Honneth, Axel: Nachwort zu Collingwood, Robert G. 1944: Die Idee der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 230. Zur Zuspitzung des theoretischen Antagonismus zwischen liberaler Effizienzorientierung und ›romantischer‹ Apotheose der Selbstverwirklichung, als die Honneth die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus auch begreift, vgl.: Honneth, Axel: Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. In: ders.: zerrissene Welt. S. 245 (im Folgenden: Honneth: Horizont).

<sup>331</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 16.

<sup>332</sup> Rawls: Gerechtigkeit. Eine leicht modifizierte Version der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die den Kern der Theorie bilden, verfasst Rawls 1993. Vgl. Rawls, John: Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 406 (im Folgenden: Rawls: Liberalismus).

davon aus, dass eine vernünftig eingerichtete Gesellschaft Verteilungsgerechtigkeit herzustellen habe, seine Theorie enthält aber zahlreiche Implikationen, die, im Gegensatz zu dieser Grundthese, kommunitaristisch motivierten Widerspruch provoziert haben. Die Gemeinsamkeit der verschiedenen kommunitaristischen Ansätze liegt in ihrer größeren Betonung einer stark integrierten partikularen Gemeinschaft, die den Geltungsrahmen von Gerechtigkeitsgrundsätzen bestimmt und beschränkt.<sup>334</sup>

Der erste Punkt, an dem liberale und kommunitaristische Ansätze sich voneinander unterscheiden, betrifft die Frage nach der Konstitution des Selbst, die liberalen Ansätzen häufig den Vorwurf des Atomismus einbrachte.<sup>335</sup> Im Kern steht hierbei die Auseinandersetzung darum, wo der individuelle Kern eines jeden Menschen entsteht und wie weit eine politische Theorie von den konkreten Menschen abstrahieren darf, um noch Aussagen treffen zu können, die für deren Leben bedeutungsvoll sind.<sup>336</sup> Wie für die anderen Punkte gilt auch für diesen, dass im Laufe der Debatte immer differenziertere und komplexere Standpunkte entwickelt wurden, deren vollständige Wiedergabe an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Für das eigentliche Ziel – die Kontrastierung mit der Theorie der Anerkennung – ist dies jedoch kein Mangel, da umso deutlicher deren Spezifika zutage treten müssten.

Ein weiterer Punkt, der zwischen den beiden Lagern umstritten ist, ist die Frage nach dem normativen Vorrang: Der Kommunitarismus ordnet ihn dem Kollektiv zu, während der

---

<sup>333</sup> Forst: Kontexte. S. 13. Rawls normativer Kerngedanke zielt auf eine Korrektur der Lotterie der Natur und fordert, »daß unverdiente Ungleichheiten ausgeglichen werden müssen. Da nun Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben unverdient sind, müssen sie ausgeglichen werden.« Eine gerechte Gesellschaft müsse Institutionen ausbilden, die »die Verteilung der natürlichen Gaben [...] als Gemeinschaftssache betrachte[n] und in jedem Falle die größeren sozialen und wirtschaftlichen Vorteile aufteil[en], die durch die Komplementaritäten dieser Verteilung ermöglicht werden.« Rawls: Gerechtigkeit. S. 121f.

<sup>334</sup> Forst: Kontexte. S. 14f. Die Pole sind in der Debatte nicht so weit aufgespannt, dass alle Argumente jeweils inkompatibel zueinander wären – die Positionen bewegten sich sogar aufeinander zu, so »daß in einem wesentlichen Punkt die meisten Vertreter beider Seiten inzwischen übereinzustimmen scheinen: Ohne ein bestimmtes Maß der gemeinsamen Bindung an übergreifende Werte, also ohne das, was wir eine [...] kulturelle Lebensform nennen können, ist die Funktionsfähigkeit einer demokratischen Gesellschaft nicht gewährleistet.« Honneth: Posttraditional. S. 328. Auffällig ist zudem, dass kaum einer der Autoren, die in der Literatur dem Kommunitarismus zugeordnet werden, sich selbst als Kommunitarist bezeichnet – Michael Walzer etwa bevorzugt für seinen Entwurf das Attribut »sozialdemokratisch«. Vgl. Forst: Kontexte. S. 216.

<sup>335</sup> Vgl. etwa Sandel, Michael: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: University Press, 1982 (im Folgenden: Sandel: Limits).

<sup>336</sup> Eine kritische Kommentierung dieses Konflikts, dessen liberale Auflösung in Zeiten neoliberaler Dezentralisierung und Flexibilitätsforderungen an das Individuum mitunter ungewollt einer Endindividualisierung und ökonomischen Zurichtung des Menschen zuarbeitet, liefert Lutz Niethammer mit einem Zitat eines Schweizer Unternehmensberaters, der über moderne Identitäten berichtet: »Sich persönlich fit zu machen, wird nicht mehr heißen, ein starkes Ich zu entwickeln, sondern in virtuellen Beziehungen zu leben und multiple Identitäten zu pflegen. Statt in die Tiefe gehe ich in die Breite. Ich werde zum Oberflächengestalter, ich gestalte mit meinen Stilen, torsohaften Charakteren und Identitäten Oberflächen. Dreh- und Angelpunkt der persönlichen Fitneß ist nicht mehr der Aufbau einer eigenen, stabilen Identität, sondern das Vermeiden des Festgelegtwerdens.« Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000. S. 32 (im Folgenden: Niethammer: Identität).

Liberalismus einen Vorrang des Individuums verteidigt.<sup>337</sup> Ein dritter Punkt der Kontroverse betrifft die verschiedenen Optionen der Ausrichtung einer Theorie der Gerechtigkeit: Während Rawls und andere Liberale explizit kein der sozialen Gerechtigkeit übergeordnetes Ziel postulieren, findet sich bei zahlreichen kommunitaristischen Ansätzen eine teleologische Bindung der Theorie, so dass Gerechtigkeit darin zur Ermöglichungsbedingung eines Guts wird, das höher zu bewerten ist als sie selbst. Damit eng verbunden ist die Vorstellung eines gelingenden Lebens, einer Konzeption des Guten, wie sie von Liberalen als partikularistische Sektiererei verworfen, von KommunitaristInnen jedoch als Grund der Gerechtigkeit, als »Telos unserer menschlichen Lebensform«<sup>338</sup>, ausgezeichnet wird.

Die Diskussion dieses Aspekts ist bei der Beleuchtung von Honneths Ansatz deshalb von besonderem Interesse, weil er als Anerkennungstheoretiker maßgeblich auf die Kategorien Identität und Selbstverwirklichung setzen muss, die Konsequenzen gegläckter reziproker Anerkennung sind. Der Mangel an Anerkennung bedroht folgerichtig die personale Integrität insgesamt.

Ein vierter und letzter Punkt, in dem eine Einordnung der Theorie der Anerkennung am schwersten fällt, betrifft den Konflikt zwischen Universalismus und Kontextualismus. Den klarsten Referenzpunkt auf der einen Seite bildet mit Sicherheit wiederum *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, deren sehr formale und abstrakte Annahmen von konkreten Verhältnissen so weit absehen und soziale Zustände so sehr verallgemeinern müssen, dass belastbare Aussagen über reale Gesellschaften, die sich an sie anlehnen, ein hohes Maß an Interpretation erfordern. Der Praxisbezug solcher Theorien ist also eher gering; ihren allgemeinen Aussagen entspricht eine Vielzahl möglicher konkreter Deutungen.<sup>339</sup> Auf der anderen Seite des Spektrums finden sich diverse kommunitaristische Ansätze, die ihren Fokus auf den ethischen Kern gesellschaftstheoretischer Konzepte legen. Den ethischen Aussagen, die sie über soziale Gerechtigkeit treffen, wollen sie nur vor dem Hintergrund einer Wertegemeinschaft Bedeutung zuschreiben: »Sie sind nur für die Individuen gültig, die sich mit diesen Werten identifizieren können, das heißt die sie im Blick auf ihre Lebensgeschichte (als Geschichte innerhalb von Gemeinschaften und bestimmten Kontexten) als Teil ihrer Identität bejahen können.«<sup>340</sup>

---

<sup>337</sup> Eine Erwiderung Michael Sandels auf das Rawls'sche Differenzprinzip macht hier eine kommunitaristische Position deutlich: »If the difference principle is to avoid using some as means to other's ends, it can only be possible under circumstances where the subject of possession is a ›we‹ rather than an ›I‹, which circumstances imply in turn the existence of a community in the constitutive sense.« Sandel: Limits. S. 80.

<sup>338</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. Sonderausgabe 2003. S. 339.

<sup>339</sup> Forst: Kontexte. S. 221f.

<sup>340</sup> Ebenda. S. 53.

In diesem Kapitel soll insgesamt geklärt werden, wie sich die Theorie der Anerkennung in diese vier Theorieebenen einordnen lässt und ob sie letztlich als eine Synthese, ein Jenseits oder ein Anderes von Liberalismus und Kommunitarismus gesehen werden muss, das auf keine der beiden Strömungen reduzierbar ist. Auch an dieser Stelle macht sich der Einfluss des Hegelschen Denkens wieder bemerkbar. So gibt Honneth zu Protokoll, dass er »das Hegelsche Konzept der ›Sittlichkeit‹ zunehmend [als] aktualisierungsfähiges Vorbild« einschätzt, da dieses »den Schlüssel für eine Theorie der Gerechtigkeit liefern kann, die sich im Unterschied zu einem inhaltsleeren oder zirkelhaften Prozeduralismus an den gegebenen Sozialverhältnissen orientiert, um an ihnen notwendige Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung normativ auszuzeichnen.«<sup>341</sup> Die im Anschluß daran zu erörternde Frage ist jedoch, ob damit auch das Fundament für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit gelegt ist, die »in der Lage ist, [...] zwischen reinem Formalismus und materialer Theorie die Schwebekunst«<sup>342</sup> zu halten.

## V.1 Die Konstitution des Selbst

Das Menschenbild liberaler Theorien, das ein monologisch, vor aller Vergesellschaftung individuiertes Selbst voraussetzt, ist seit seiner Einführung und Popularisierung in Thomas Hobbes' *Leviathan* Gegenstand der Kritik: Seine Auffassung, die Menschen seien »soeben der Erde entsprungen und plötzlich, wie Pilze, erwachsen gewesen, ohne jede Art von Beziehung zueinander«<sup>343</sup>, wird in einer langen Tradition von Rousseau über Hegel bis Marx als atomistisches »Kunstprodukt einer Theorie«<sup>344</sup> verworfen. Die anspruchsvolle Neuaufgabe liberaler Theorie, die Rawls vorgelegt hat, trägt dieser Tradition durch die Konstruktion einer *original position* Rechnung, in der die Mitglieder unter dem Mantel eines *veil of ignorance*, also unter Absehung jeder konkreten Eigenschaft und gesellschaftlichen Position, die Kriterien einer gerechten Gesellschaft, in der sie leben wollen, bestimmen.<sup>345</sup>

Was aus liberaler Perspektive als die große Leistung von Rawls' Konzept erscheint, ruft auf der Seite des kommunitaristischen Lagers dezidierten Widerspruch hervor. So schreibt

---

<sup>341</sup> Honneth: Antworten. S. 110. Der Vorzug eines an Hegel orientierten Theorieansatzes liege darüber hinaus in dessen Fähigkeit, im Gegensatz zu rein formalen, liberalen Theorien auch den Wert affektiver Bindungen als Aspekt der menschlichen Existenz konzeptionell integrieren zu können. Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. S. 7.

<sup>342</sup> Honneth: Antworten. S. 110.

<sup>343</sup> Hobbes, Thomas zitiert nach: Forst: Kontexte. S. 20.

<sup>344</sup> Forst: Kontexte. Dazu Marx: »Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.« Marx: Kritik der Rechtsphilosophie. S. 378.

<sup>345</sup> zum Urzustandskonzept vgl.: Rawls: Gerechtigkeit. Kapitel 3. S. 140-220. Anmerkungen dazu vgl. Forst: Kontexte. S. 43.

Sandel über die Konsequenzen der *original position* für das Selbstverständnis menschlicher Akteure, die mit einer Identität ausgestattet sind:

»We must be prepared to live with the vision contained in the original position, mutual disinterest and all, prepared to live with it in the sense of accepting its description as an accurate reflection of human moral circumstance, consistent with our understanding of ourselves.«<sup>346</sup>

Die Vorstellung eines »ungebundenen Selbst« ist für eine kommunitaristische Sichtweise inakzeptabel; ohne sozialen Kontext, vor dem Sozialisation und Kommunikation stattfinden, lässt sich von einem Selbst, einer Person, nicht sprechen.<sup>347</sup> Die Menschen, von denen Rawls in seinem Konzept ausgeht, sind demnach keine Personen, die eine Meinung über Fragen der Gerechtigkeit überhaupt besitzen und artikulieren könnten, sondern leere Hüllen ohne Identität, ohne Selbst. Diesen Gedanken greift auch Charles Taylor auf, der im Gegenzug von »situated subjectivity«<sup>348</sup> spricht; einem situierten Subjekt, »dessen narrative Einheit des Lebens innerhalb des Horizonts des Narrativs einer Gemeinschaft und bestimmter, identitätsbestimmender Werte zu sehen ist«<sup>349</sup>.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Rawls' Personenkonzept gilt es jedoch zu beachten, dass dieses nur den Ermöglichungsrahmen einer Identität bieten, nicht aber selbst eine repräsentieren soll. Er geht von einem sehr formalen, eher politischen und nicht ethischen Menschenbild aus; während Sandel auf die gemeinschaftliche Konstitution des Selbst abstellt, also einen ontologischen Personenbegriff zugrunde legt, macht Rawls sich ein Personenkonzept zu eigen, das funktional für eine normative politische Theorie ist und überhaupt nicht den Anspruch erhebt, alle Facetten des Menschseins einzubeziehen.<sup>350</sup>

Zu kritisieren ist an den Modellen eines gebundenen oder situierten Selbst, wie sie von Sandel und Taylor vertreten werden, deren Einschränkung der individuellen Möglichkeiten, sich vom Entstehungskontext der eigenen Identität zu emanzipieren oder von den normativen Vorgaben der Gemeinschaft abzuweichen: Identität geht potentiell im Kollektiv auf; ihre Bestandteile werden nicht gewählt, sondern vorgefunden. Eine solche Konzeption stößt auf empirische Schwierigkeiten, wenn sie mit Auslegungen individueller Selbstverwirkli-

---

<sup>346</sup> Sandel: Limits. S. 48.

<sup>347</sup> Forst: Kontexte. S. 24.

<sup>348</sup> Taylor, Charles: Hegel and Modern Society. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1979. S. 167.

<sup>349</sup> Forst: Kontexte. S. 328. Zum utilitaristischen Menschenbild liberaler Theorien schreibt Forst in Anlehnung an Taylor: »Eine solche Auffassung von Subjektivität versteht nicht, was Identität bedeutet. Eine Identität zu haben (besser: zu sein) heißt, sich in einem Horizont zu bewegen, in dem die Beziehungen zu anderen und der Bezug auf die Welt immer schon in einer welterschließenden Sprache vermittelt sind, in der subjektive, kollektive und ethisch->transzendente« Identität eine – wenn auch spannungsreiche – Ganzheit bilden.« Ebenda. S. 329f.

<sup>350</sup> Vgl. etwa: Meyer, Lutz: John Rawls und die Kommunitaristen. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996. S. 49f; Forst: Kontexte. S. 42ff, 51, 350.

chung konfrontiert wird, die von den jeweils hegemonialen abweichen; problematischer noch scheinen jedoch ihre angedeuteten normativen Implikationen.<sup>351</sup>

Eine Einordnung Honneths fällt an diesem Punkt der Debatte relativ leicht: Er beschreibt die Konstitution des Selbst zwar nicht wie Sandel als in hohem Maße determinierten Akt, in dem Individuen potentiell zum bloßen Ausdruck eines Kollektivs werden können, doch finden sich in seinem Werk keinerlei Hinweise auf die Verteidigung eines liberalen Menschenbildes. Eine Theorie der Anerkennung ist auf ein dialogisch gewachsenes Selbst angewiesen; ein solches kann, und sei es nur als funktionale Größe im Rahmen einer politischen Theorie, nicht ohne starken Verweis auf den sozialen Kontext, auf geteilte Werte und historische Bedingungen, begründet werden. Das Selbst, das aus einem Prozess wechselseitiger Anerkennung hervorgeht, zieht die Elemente seiner Selbstinterpretation aus einem »Horizont bereits vollzogener Wertsetzungen«<sup>352</sup>; es ist auf eine kollektiv geteilte Lebensform angewiesen. Die atomistische Vorstellung eines gleichsam geschichts- und identitätslosen Selbst ist einer Theorie der Anerkennung fremd; die utilitaristische Leitidee einer monologisch entstandenen Person ist für sie schon deshalb abwegig, weil diese überhaupt nicht in der Lage sein könnte, Wertungen zu treffen und Ziele zu definieren, da hierzu die Bestätigung durch andere nötig wäre – Identität, die ein Wissen über das Selbst und ein Verständnis der Welt erst liefert, entsteht vor dem Hintergrund kommunikativer Beziehungen, die per Definition einen sozialen Zusammenhang voraussetzen.<sup>353</sup>

## V.2 Normativer Vorrang: Kollektiv oder Individuum

Auch bei der Frage, ob dem Individuum oder dem Kollektiv in einer politischen Theorie der Gerechtigkeit der normative Vorrang gebühre, kommen Liberalismus und Kommunitarismus zu verschiedenen Antworten. Rawls als exponierter Vertreter des politischen Liberalismus sieht in einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft das Mittel zum Zweck der Verwirklichung individueller Ziele: »Die Freiheit besteht in dem gesamten System der gleichen bürgerrechtlichen Freiheiten; der Wert der Freiheit für einzelne oder Gruppen hängt von deren Fähigkeit ab, innerhalb dieses Rahmens ihre Ziele zu erreichen.«<sup>354</sup> Die Konstruktion der zwei Grundsätze der Gleichheit ist im Ganzen darauf ausgerichtet, unter Bedingungen

---

<sup>351</sup> Vgl. Forst: Kontexte. S. 26, 39.

<sup>352</sup> Honneth: Horizont. S. 236.

<sup>353</sup> Ebenda. S. 242.

<sup>354</sup> Rawls: Gerechtigkeit. S. 233.

sozialer Gerechtigkeit die Verwirklichung individueller Talente und Bedürfnisse zu ermöglichen.<sup>355</sup> Jedoch darf der normative Primat, den der Liberalismus dem Individuum zugeht, nicht mit einer methodischen Unterbewertung des Kollektivs verwechselt werden: Auch Rawls räumt ein, dass die Güter, die nach den Maßgaben der Gerechtigkeit verteilt werden sollen, also Bildung, Eigentum, Chancen, usw. und auch die Bedeutung individueller Talente immer in einem sozialen Kontext entstehen und geformt werden – der Zweck ihrer gerechten Verteilung ist allerdings der Anspruch des Individuums auf Erfüllung seiner Bedürfnisse.<sup>356</sup>

Die Gegenthese dazu wird vom Kommunitarismus vertreten, der eine konstitutive und damit vorrangige Bedeutung des Kollektivs behauptet. Sandel konzipiert in Erwiderung auf den Atomismus, den er Rawls vorwirft, ein »gemeinschaftliches Selbst als Großsubjekt«, dessen »individuelle Eigenschaften im Grunde gemeinschaftliche Eigenschaften sind. [...] Die Individuen sind lediglich ›Wächter‹ des gemeinschaftlichen Eigentums an Gütern und den Fähigkeiten, die zur Produktion dieser Güter führen.«<sup>357</sup> Sandels Verteidigung der konstitutiven Bedeutung des Kollektivs für das Individuum reicht bis zu dem problematischen Punkt, an dem die Individuen zu bloßen Anhängseln oder Verwaltern der Gemeinschaft reduziert werden und gleichsam hinter ihr verschwinden: »Es scheint, daß Konstitution [bei Sandel, PP] nicht wechsel-, sondern einseitig zu verstehen ist: Die Gemeinschaft konstituiert die Identität ihrer Mitglieder, verleiht ihnen ihr Selbstverständnis. Die Individuen erscheinen als Akzidenzien einer gemeinschaftlichen Substanz.«<sup>358</sup>

Eine Kritik am normativen Vorrang des Individuums formuliert auch Taylor, der jedoch stärker als Sandel auf anerkennungstheoretische Elemente zurückgreift: »The community is [...] constitutive of the individual in the sense that the self-interpretations which define him are drawn from the interchange which the community carries on.«<sup>359</sup> Da die Gemeinschaft für das Individuum eine konstitutive Bedeutung hat, weil es die Bausteine seines Selbstverständnisses in ihr vorfindet, müssen die BürgerInnen die Institutionen ihrer Gesellschaft als »Ausdruck ihrer selbst«<sup>360</sup> begreifen; sich also stärker mit ihr identifizieren, als ein rein instrumentelles Verhältnis oder die Vorstellung eines »Verfassungspatriotismus«<sup>361</sup> es nahe

---

<sup>355</sup> Forst: Kontexte. S. 218.

<sup>356</sup> Rawls: Liberalismus. S. 373ff; vgl. Forst: Kontexte. S. 34.

<sup>357</sup> Forst: Kontexte. S. 34f; vgl. Sandel: Limits. S. 97, 102.

<sup>358</sup> Forst: Kontexte. S. 36f; vgl. dazu kritisch: Großheim, Michael: Vom Kult des Ich zum Kult des Wir. In: Gander: Anerkennung. S. 91-106.

<sup>359</sup> Taylor, Charles: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. S. 8.

<sup>360</sup> Taylor, Charles: Aneinander Vorbei. In: Honneth: Kommunitarismus. S. 110 (im Folgenden: Taylor: Vorbei).

<sup>361</sup> Habermas, Jürgen: Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 173.

legen. Entsprechend bedarf es für Taylor eines Patriotismus, der mehr beinhaltet als rationale Motive, nämlich »die gemeinsame Treue zu einer bestimmten historischen Gemeinschaft. Diese zu ehren und zu bewahren muß ein gemeinsames Ziel sein, und dies ist mehr als lediglich ein Konsens über die Herrschaft der Gerechtigkeit.«<sup>362</sup> Demzufolge kann ein liberales Konzept negativer Freiheiten allein auch keine wirkliche Freiheit verbürgen; diese kann nur vor dem Hintergrund »qualitativer Unterscheidungen« gelebt werden, die allein das Wertesystem einer bestimmten historisch gewachsenen Gemeinschaft liefern kann.<sup>363</sup> Es ließen sich an dieser Stelle noch weitere Spielarten kommunitaristischer Kritik an dem liberalen Vorrang des Individuums anführen, die, je nach Stoßrichtung, auf Quellen wie Aristoteles, Rousseau oder Hegel rekurren und verschiedene Begriffe der Gemeinschaft vertreten. Darin kommen ebenfalls sich unterscheidende Vorstellungen und normative Präferenzen zum Ausdruck, die wahlweise für eine essentialistische Sichtweise der Gemeinschaft oder ein republikanisches Ideal der politischen Partizipation am Kollektiv streiten.<sup>364</sup> Als Vertreterin der republikanischen Auffassung kann Hannah Arendt<sup>365</sup> gelten, während die sicherlich hochproblematischen und konservativen Implikationen des Kommunitarismus bei Alasdair MacIntyre am deutlichsten hervortreten.<sup>366</sup> Ein gemeinsamer Kritikpunkt der verschiedenen Ansätze besteht in der Überzeugung, dass es eine Dialektik des Liberalismus gebe: Die politische Apathie, die der Liberalismus den BürgerInnen einer modernen Gesellschaft gestattet und implizit nahe legt, untergräbt langfristig dessen eigene Voraussetzungen, gefährdet die Solidarität in liberalen Gesellschaften und lässt das Individuum letztlich schutzlos und in seiner Freiheit bedroht zurück.<sup>367</sup>

---

<sup>362</sup> Taylor: Vorbei. S. 123.

<sup>363</sup> Taylor, Charles: Negative Freiheit? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. S. 127. In eine ähnliche Richtung argumentiert Michael Walzer, der von einer »community of character« als Gegensatz zu einer pluralistischen Gesellschaft spricht; historisch gewachsene ethische Auffassungen des Guten geben darin die Kriterien eines »substantiellen Lebens« vor – auch hier wird dem Kollektiv eine Rolle zugesprochen, die über die bloße Ermöglichungsfunktion individueller Wünsche weit hinausgeht. Vgl. Walzer, Michael J.: Spheres of Justice. New York: Basic Books, 1983. S. 62 (im Folgenden: Walzer: Spheres).

<sup>364</sup> Vgl. Forst: Kontexte. S. 162ff.

<sup>365</sup> Vgl. Bonacker, Thorsten: Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt. In: Brodocz, Schaal: Politische Theorien I. S. 183-219.

<sup>366</sup> MacIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth: Kommunitarismus. S. 87; MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1987. S. 250f; vgl. Forst: Kontexte. S. 164f.

<sup>367</sup> Forst: Kontexte. S. 165f. Die Unterstellung, es könne nur eine essentialistisch gefasste Gemeinschaft, die über den Pluralismus ethischer Auffassungen hinweggehen müsste, oder eine minimale, utilitaristische Zweckgemeinschaft geben, weist Forst als theoretischen Kurzschluss zurück. »In einer posttraditionalen Gesellschaft ist der Pluralismus inkommensurabler Werte und Lebensformen nicht mehr in übergeordneten Werten sittlich aufzuheben – was nicht bedeutet, daß es keine normativ anspruchsvolle politische Integration wechselseitiger Verantwortung unter Bürgern (und Bürgerinnen) gibt, die zwischen einer sozusagen »formalrechtlichen«, »dünnen« und einer »ethischen«, »dichten« Form der Integration steht.« Ebenda. S. 423f.

Eine Verortung der Anerkennungstheorie Honneths fällt auf dieser Ebene der Auseinandersetzung weniger eindeutig aus. Unmittelbar einsichtig ist, dass Honneth angesichts der Theorietradition, in der er sich sieht, der liberalen Vorstellung einer rein am individuellen Nutzen orientierten Vergesellschaftung weder viel Überzeugungskraft noch emanzipatorisches Potential abgewinnen kann. Gesellschaftliche Praxis, die auf die Verwirklichung sozialer Vernunft ausgerichtet ist, muss mehr als nur die Koordinierung von Einzelinteressen umfassen:

»Alle Begriffe einer vernünftigen Praxis, die in der Kritischen Theorie zur Anwendung gelangen, sind ihrer Bestimmung nach auf Handlungen zugeschnitten, deren Ausführung einen höheren Grad an intersubjektiver Übereinstimmung erfordert, als im Liberalismus zugelassen ist: um gleichberechtigt kooperieren, [...] um sich zwanglos einigen zu können, bedarf es der geteilten Überzeugung, dass der jeweiligen Tätigkeit ein Wert zukommt, der gegebenenfalls die Hintansetzung individueller Interessen rechtfertigt.«<sup>368</sup>

Im Gegensatz zum Kommunitarismus kann Honneth im Anschluss an die Kritische Theorie den sozialen Zusammenhang jedoch nicht als Selbstzweck verstehen, sondern als Ausdruck gesellschaftlicher Vernunft; das Kollektiv muss an den Kriterien der Vernunft gemessen werden können und das Individuum kann nicht per se zu einer normativen Affirmation des Gemeinwesens verpflichtet sein:

»So, wie [die Kritische Theorie, PP] sich vom Liberalismus durch die Orientierung an einem ›Allgemeinen‹ der Selbstverwirklichung unterscheidet, trennt sie von der kommunitaristischen Idee die Verklammerung jenes Allgemeinen mit der Vernunft. Keiner der Autoren, die der Kritischen Theorie angehören, hat jemals die Hegelsche Vorstellung preisgegeben, dass die kooperative Praxis und damit die geteilten Werte einen rationalen Charakter besitzen müssen. [Die] Etablierung eines Kooperationszusammenhangs [erfüllt] für die Vertreter der Kritischen Theorie die Funktion einer Steigerung von gesellschaftlicher Rationalität – anders wäre nicht nachzuvollziehen, warum [...] der negative Zustand der Gegenwart immer Ausdruck eines Mangels an Vernunft sein muss. Im Unterschied zum Kommunitarismus unterwirft die Kritische Theorie das Allgemeine, das durch soziale Kooperation zugleich verkörpert und realisiert werden soll, den Maßstäben rationaler Begründung.«<sup>369</sup>

Die Hinwendung zur sozialen Kooperation kann und soll also die Folge rationaler Einsicht, nicht das Resultat eines Befehls oder die bloße Wiederholung der eigenen Sozialisation sein. In dieser Überlegung ist ein ›ethischer Perfektionismus‹ angelegt, der die Kritische Theorie sowohl von liberalen als auch von kommunitaristischen Theorien unterscheidet: Das normative Ziel von Gesellschaften liegt in der individuellen Selbstverwirklichung ihrer Mitglieder, die als ein Aufklärungs- und Bildungsprozess, also als ein Fortschritt der Vernunft, verstanden wird – daher muss eine Theorie der Gerechtigkeit, wie bereits ausgeführt,

---

<sup>368</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 17.

<sup>369</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 17.

die Bedingungen ausweisen können, welche die hierzu nötige wechselseitige Anerkennung in einem sozialen Zusammenhang ermöglichen.<sup>370</sup> Scheitern muss die Verwirklichung individueller Freiheit jedoch, wenn ein Mangel an reziproker Anerkennung und an gesellschaftlicher Solidarität bestehen; wenn den Fähigkeiten und Talenten anderer nur Toleranz und Respekt gezollt, in ihnen aber kein Beitrag zu einer sozialen Praxis erkannt wird, die von gemeinsamer Bedeutung ist.<sup>371</sup>

Zusammenfassend lässt sich zu diesem Punkt in der Kontroverse sagen, dass Honneth in einem sozialen Kooperationszusammenhang, kommunitaristischen Ansätzen ähnlich, die Bedingung zum Erwerb einer intakten Identität sieht. Allerdings geht es ihm explizit nur um die Ermöglichungsbedingungen und keineswegs bereits um eine Identität selbst. Das Individuum wird zwar in einem gesellschaftlichen Kontext sozialisiert und kann ohne das Vorhandensein geteilter Überzeugungen keine umfassende Anerkennung erfahren; jedoch geht das Individuum in diesem Kontext nicht auf, es verschwindet nicht dahinter, sondern seine Verwirklichung bleibt der normative Zielpunkt der Theorie der Anerkennung. Eine noch knappere Formulierung könnte in etwa so lauten, dass es zwar keinen Anspruch des Kollektivs auf das Individuum gibt, wohl aber einen Anspruch und zugleich eine Angewiesenheit des Individuums auf das Kollektiv. Diese Überzeugungen gemahnen in ihrer Vermittlung von Individuum und Kollektiv an Horkheimers Idee einer »künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen« ebenso wie an Marxens »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«<sup>372</sup>

### V.3 Eine Konzeption des guten Lebens

Eine zentrale Bedeutung in der hier nachgezeichneten Debatte nimmt die Kontroverse um eine Konzeption des Guten ein: Soll eine Theorie sich teleologisch an die Vorstellung eines gelingenden Lebens binden, oder soll sie es bei einer formalen Gerechtigkeitsarchitektur belassen und, gemäß liberaler Toleranzgebote, deren inhaltliche Füllung jedem Individuum selbst überlassen?

Auf liberaler Seite formuliert Rawls einen eindeutigen ›Vorrang der Gerechtigkeit‹ und eine ›Unbestimmtheit des Guten‹ angesichts des Pluralismus moderner Gesellschaften; anstelle einer Auszeichnung bestimmter Lebensformen in einer ethisch definierten Gemeinschaft favorisiert er eine ›soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften‹, um Sektierertum

---

<sup>370</sup> Ebenda. S. 18; Honneth: Unbestimmtheit. S. 18.

<sup>371</sup> Honneth: Posttraditional. S. 331f, 337.

<sup>372</sup> Horkheimer: Traditionelle Theorie. S. 36; Marx, Karl; Engels, Friedrich 1848: Manifest der Kommunistischen Partei. MEW 4. Berlin: Dietz, 1959. S. 482.

und eine moralische Marginalisierung abweichender Lebenskonzepte zu verhindern; teleologische Bezüge weist er zugunsten deontologischer Moralkonzepte zurück.<sup>373</sup> Auf der anderen Seite verteidigen kommunitaristische Autoren vehement die Notwendigkeit einer Konzeption des guten Lebens; in entsprechenden Theorien hat soziale Gerechtigkeit nicht nur eine ökonomische Dimension, sondern ist auf ein noch darüber liegendes Gut verpflichtet.<sup>374</sup> Dabei wird oft von einem unmittelbaren Zusammenhang einer atomistisch verstandenen Konstitution des Selbst und dem Vorrang des Gerechten vor dem Guten ausgegangen: »Ein ›weltloses Subjekt‹ und eine Moral, die den Vorrang individueller Rechte vor dem Guten behauptet, bedingen sich gegenseitig: Die Rechte sichern die Freiheit des Subjekts, seine Ziele frei von allen ›konstitutiven‹, empirischen Bestimmungen zu wählen.«<sup>375</sup> Aus der Perspektive der Kritischen Theorie lässt sich, im Gegensatz zu den Annahmen des politischen Liberalismus Rawls', die Frage nach dem guten Leben gar nicht ausklammern; »sie ist in jeder gesellschaftlichen Formation implizit oder explizit immer schon beantwortet«.<sup>376</sup> Adorno kritisiert den Kapitalismus nicht nur aufgrund der Verteilungungerechtigkeiten, die mit ihm einhergehen, nicht einmal nur aufgrund des Elends, den er für große Teile der Weltbevölkerung in seinen verschiedenen Stadien gebracht hat, sondern *als Lebensform*, die sich in alle potentiellen Konzepte des Guten vorgängig einschreibt; eine Indifferenz der Theorie gegenüber Fragen des Guten ist demnach falscher Schein. Entsprechend kann die unversöhnliche Kritik, die Adorno vor allem in den *Minima Moralia* an einer Fülle von Aspekten des täglichen Lebens übt, als eine »Ideologiekritik der [liberalen] Neutralitätsthese« gelten, »dass die übergreifenden gesellschaftlichen Institutionen gegenüber den partikularen Lebensformen und ethischen Bezugspunkten der Einzelnen inhaltlich neutral sein können«.<sup>377</sup> Die Neutralität des Liberalismus, so Adorno, speist sich in Wirklichkeit aus seiner Verachtung der Wahrheit und aus politischer Beliebigkeit: »Der Bürger aber ist tolerant. Seine Liebe zu den Leuten, wie sie sind, entspringt dem Haß gegen den

---

<sup>373</sup> Vgl. Rawls: Gerechtigkeit. Insbesondere Kapitel 1 (S. 19-73) und 9 (S. 557-638).

<sup>374</sup> Walzer: Spheres. S. 278. Zur essentialistischen Konzeption eines guten Lebens vgl. auch Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das Gute Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

<sup>375</sup> Forst: Kontexte. S. 28f. Forst interpretiert diese kommunitaristische Kritik am Liberalismus aber als ›kommunitaristischen Fehlschluss‹, der zwei einzeln zu betrachtende Aspekte vermische. So verbinde etwa Michael Sandel seine Kritik an der deontologischen Moral unmittelbar mit dem Atomismusvorwurf: »Da Personen nicht ohne konstitutive und gemeinschaftliche Auffassungen des Guten vorgestellt werden können, können auch die Prinzipien des Zusammenlebens nicht ohne Auffassungen des Guten konzipiert werden. Die deontologische Gerechtigkeit findet an den Selbstverständnissen, Bindungen, Werten von Gemeinschaften, die sich nicht über deontologische Normen, sondern über geteilte Überzeugungen integrieren, ihre Grenzen.« Die Höherwertung des Guten vor dem Rechten findet sich explizit auch bei Charles Taylor: »In a sense the good is always primary to the right.« Forst: Kontexte. S. 35; Sandel: Limits. S. 172; Taylor, Charles: Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. S. 89.

<sup>376</sup> Jaeggi: Einzelner. S. 118.

<sup>377</sup> Ebenda. S. 118.

richtigen Menschen.«<sup>378</sup> Dennoch kann die Kritische Theorie der liberalen Indifferenz kein positives Konzept eines guten Lebens entgegenhalten; eine im ›falschen Leben‹ formulierte Ethik des Guten behandelte es so, als sei es durch richtiges Handeln in das ›richtige Leben‹<sup>379</sup> zu transformieren, unbeachtet der kapitalistischen Verhältnisse, welche die Menschen umfassen.<sup>380</sup> Indessen verweist die Reichhaltigkeit der kritisierten Phänomene auf einen Ansatz der Kritik, dem der Minimalismus und die Neutralität des Liberalismus fremd sind; implizit ist damit aber auch das vage Gegenbild eines gelingenden Lebens angedeutet. Ein *richtiges* Leben ist unter den entfremdeten Verhältnissen nicht praktizierbar, noch nicht einmal antizipierbar, aber über seine Bedingungen zu sinnieren beinhaltet, auch über die Bedingungen eines *gerechten* Lebens nachzudenken – diese Aspekte können also nicht voneinander getrennt gedacht werden.<sup>381</sup>

Die ethische Sparsamkeit des Liberalismus kann die Kritische Theorie aus inhaltlichen Gründen nicht übernehmen, eine Konzeption des Guten aber nicht vorlegen. Es stellt sich die Frage, ob

»die zentrale Intention der älteren Kritischen Theorie, um die es auch Axel Honneth geht, wirklich aktuell bleiben [kann] ohne den ›unzeitgemäßen‹ Erkenntnisanspruch einer weder pragmatistisch noch sozialwissenschaftlich einholbaren, gleichwohl nicht irrationalen Evidenz der Hoffnung auf ›unbeschädigtes‹ Leben.«<sup>382</sup>

Der Problematik, einerseits eine deontologische, auf Kant rekurrierende liberale Moralauffassung als zu ›dünn‹ für eine gehaltvolle Theorie sozialer Gerechtigkeit zu verwerfen, andererseits aber keine materiale Konzeption des guten Lebens vorlegen zu wollen, begegnet Honneth durch die Bescheidung auf einen zurückhaltenden Begriff der Sittlichkeit, eine nur angedeutete Konzeption des Guten, ohne die sich aber die »gegenwärtigen Ungerechtigkeiten gar nicht angemessen kritisieren lassen«<sup>383</sup>. Eine nur formal ansetzende Theorie kann die Formen von Ungerechtigkeit und Verletzung von Identitätsansprüchen, die tiefer liegen als bloße Verteilungsdefizite, überhaupt nicht in den Blick bekommen, damit aber fehlt ihr ein Begriff für eine ganze Bandbreite von Erfahrungen sozialen Leids. Um diese Erfahrungen kategorial erfassen zu können, muss nach Bedingungen eines gelingenden Lebens ge-

---

<sup>378</sup> Adorno: *Minima Moralia*. S. 26.

<sup>379</sup> Ebenda. S. 43.

<sup>380</sup> Thyen: *Ethik*. S. 167. Adornos Kritik an den Beschädigungen des Lebens reicht vom Wohnen über das Schenken bis zum richtigen Schließen von Türen; alltägliche Praktiken, an denen Entfremdung ablesbar ist.

<sup>381</sup> Jaeggi: *Einzelner*. S. 129f. Keineswegs ist damit aber eine Analogie zu essentialistischen oder ethisch-objektivistischen Ansätzen angedeutet; das Erstellen von Listen mit notwendigen Komponenten eines guten Lebens, wie es etwa Martha Nussbaum vorschwebt, müsste Adorno »abstrus erscheinen«. Ebenda. S. 134.

<sup>382</sup> Früchtl, Josef et al.: *Kritische Theorie als welterschließende Kritik II*. In: Halbig, Quante: *Kritik und Anerkennung*. S. 43. Der Kritik an rein deontologischen Konzepten schließt sich Honneth bereits früh durch die Andeutung teleologischer Elemente an. Vgl. Honneth: *Kritik der Macht*. S. 261ff.

<sup>383</sup> Honneth: *Umverteilung als Anerkennung*. S. 136; vgl. auch: Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 275.

fragt werden, deren Verstellung die Individuen als soziale Ungerechtigkeit wahrnehmen.<sup>384</sup>

In einer so verstandenen Theorie sozialer Gerechtigkeit muss also nicht nur die Frage nach Modi der gerechten Verteilung knapper Güter gestellt werden, sondern auch und vor allem die nach dem ›Worumwillen‹, worauf die Antwort lautet: um des Gutes der persönlichen Identitätsbildung willen.<sup>385</sup>

Es ergibt sich insgesamt also folgendes Bild, befragt man die Honneth'sche Theorie der Anerkennung auf ihre Darlegung einer Konzeption des Guten:

»Das Zusammentragen noch so vieler Befunde theoretischer Art [kann] nicht jenen Schritt ersetzen, der in der Verallgemeinerung unserer Kenntnisse zu einer stets vorgriffshaften Konzeption des guten Lebens bestehen muß; wir entwerfen eine solche Theorie zwar im Lichte all des uns zur Verfügung stehenden Wissens, können aber nicht die Hoffnung haben, sie jemals durch empirische Befunde oder theoretische Annahmen vollständig gedeckt zu sehen. Insofern besitzt auch die Anerkennungstheorie, insofern sie nun als eine teleologische Konzeption sozialer Gerechtigkeit verstanden wird, nur den Status eines hypothetisch generalisierten Entwurfs des guten Lebens: darin wird unter Verwendung konvergierender Wissensbestände festgehalten, welcher Formen der wechselseitigen Anerkennung die Subjekte heute bedürfen, um ihre Identität möglichst intakt entwickeln zu können.«<sup>386</sup>

Eine von den Inhalten auf die Bedingungen des guten Lebens reduzierte Teleologie soll einer Gerechtigkeitskonzeption ein weiterführendes Ziel geben, das über reine Distributionsprinzipien hinausreicht. Honneth will den theoretischen Fehler umgehen, seinen Ansatz mit substantiellen Aussagen zu überfrachten, und richtet deshalb den Fokus auf die kommunikativen und sozialen Bedingungen reziproker Anerkennung und strebt eine Balance zwischen den Polen Konkretion einerseits, Abstraktion andererseits an: »Die gesuchten Bestimmungen müssen [...] so formal oder abstrakt sein, daß sie gerade nicht den Verdacht erwecken, bloß die Ablagerungen von konkreten Interpretationen des guten Lebens darzustellen.«<sup>387</sup> In dieses formale Konzept ist aufgrund der Beschaffenheit der Anerkennungssphären ein »historischer Index«<sup>388</sup> eingebaut, der den Vorwurf der ahistorischen Fixierung auf eine bestimmte Vorstellung des Guten abwehren soll; mit der Form der Vergesellschaft-

---

<sup>384</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S. 14.

<sup>385</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 209.

<sup>386</sup> Ebenda. S. 212f.

<sup>387</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 277. »Nur die sozialen Voraussetzungen der menschlichen Selbstverwirklichung, nicht aber deren Ziele selber [sollen] normativ herausgehoben werden«. Der Hinweis auf den formalen Charakter der Konzeption des Guten ist auch deshalb angebracht, weil gerade im Feld der Sozialphilosophie einige Kritiker der Versuchung erlegen sind, die Gültigkeit der von ihnen postulierten ethischen Maßstäbe unzulässig zu verallgemeinern. So attestiert Honneth etwa Hegel, Marx und auch Arendt, »als universale Bedingungen der menschlichen Selbstverwirklichung solche Tätigkeitsformen zu betrachten, deren Hochschätzung sich häufig nur höchst selektiven und meistens zeitbedingten Lebensidealen verdankt.« Honneth: Pathologien des Sozialen. S. 51.

<sup>388</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 280.

tung in rechtlicher und ökonomischer Hinsicht können sich die Bedingungen, die als unverzichtbar für ein gelingendes Leben erachtet werden, erweitern.<sup>389</sup>

#### V.4 Geltungsweite der Theorie: Universalismus oder Kontextualismus

Die Diskussion des Geltungsanspruchs, der vierte und letzte Punkt in der politik-philosophischen Debatte, spricht ein Problem an, das bis in die Antike verfolgt werden kann. In seinem berühmten Höhlengleichnis fragt Platon:

»Hältst du es für erstaunlich, dass sich jemand – aus der Schau des Göttlichen ins menschliche Elend kommend – ungeschickt benimmt und höchst lächerlich wirkt, falls er – noch immer geblendet und bevor er sich an die dort herrschende Dunkelheit gewöhnt hat – gezwungen wird, vor Gericht oder sonst wo über die Schatten des Gerechten zu streiten [und] sich darüber auseinanderzusetzen, was jene vermuten, die die Gerechtigkeit selbst nie zu Gesicht bekommen haben?«<sup>390</sup>

Der Idee einer reinen Gerechtigkeit, die den absoluten, universellen Maßstab jeder – stets unzulänglichen – Form menschlicher Gerechtigkeitsprinzipien darstellt, begegnet der Platonkritiker Aristoteles mit Skepsis. Das Unterfangen, einen kontextübergreifenden, jeder konkreten Gemeinschaft entrückten Maßstab des Guten anzulegen, hält er für sinnlos: »Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, daß dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist.«<sup>391</sup> Eine Theorie der Gerechtigkeit muss *in* der Gesellschaft ansetzen, nicht *über* ihr schweben und unerreichbare Normen postulieren, »das Gerechte [ist] etwas Menschliches«<sup>392</sup> - in Michael Walzers Worten: »Justice is relative to social meanings.«<sup>393</sup>

Das damit angesprochene Problem könnte auch als eines zwischen philosophischer Wahrheit und gesellschaftlicher Wirklichkeit bezeichnet werden, das von Aristoteles' Kritik an

---

<sup>389</sup> Die Besonderheiten des Sittlichkeitskonzepts Honneths, das einerseits nicht sektiererisch, andererseits aber normativ anspruchsvoll sein will, bringen Halbig und Kohl knapp auf den Punkt: »Das Konzept des guten Lebens wird bei Honneth also nicht im Rekurs auf eine dogmatische Anthropologie begründet, sondern es wird als regulative Idee verstanden, der zugleich eine normative Funktion zukommt. Um aber sicherzustellen, dass die Wandelbarkeit des Konzepts des guten Lebens nicht gleichbedeutend ist mit seiner Beliebigkeit, welche sein normatives Potential in Frage stellen würde, muss Honneth eine teleologische Erfahrungsgeschichte postulieren, in deren Verlauf sich das Telos des menschlichen Lebens aufgrund des Mechanismus von Geltungsüberhängen über verschiedene Entwicklungsstufen hinweg offenbart und semantisch anreichert und gleichzeitig als regulativer Standard für Legitimitätsprüfungen dienen kann.« Halbig, Kohl: Rechtfertigung. S. 71.

<sup>390</sup> Rehn, Rudolf (Hrsg.): Platons Höhlengleichnis. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 2005. S. 52f.

<sup>391</sup> Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 2001. S. 23.

<sup>392</sup> Ebenda. S. 229.

<sup>393</sup> Walzer: Spheres. S. 312.

Platons Idealstaat über die moderne Kritik an den Vertragstheorien bis zur postmodernen Kritik an universalistischen Theorien überhaupt nachgezeichnet werden kann.<sup>394</sup> Der Anspruch universalistischer Theorien kann nicht nur als normative Überforderung und unzulässige Verallgemeinerung, sondern auch als autoritäre Verordnung gelesen werden:

»Der Philosoph glaubt im Besitz einer ewigen Wahrheit zu sein, die nur er vollständig erkennt, die dennoch aber für alle Menschen verbindlich ist. Diese Wahrheit will er dem demokratischen und prinzipiell offenen Diskurs nicht überantworten; er zieht es vor, seine Normen in einer ›idealen Sprechsituation‹ (Habermas) [oder] einer ›original position‹ (Rawls) [...] zur Diskussion zu stellen – einer beschränkten und idealisierten Diskussion freilich. Die auf diese Weise begründeten Normen sind zu weit von den Kontexten konkreter Gemeinschaften entfernt, um für diese Geltung beanspruchen zu können; sie sind abstrakte und allgemeine Hypothesen, die der Pluralität und der Sozialität existierender Auffassungen des Guten nicht gerecht werden.«<sup>395</sup>

Der Universalismus aktueller Theorien ist freilich nicht mehr ein derart absolut und sakrosankt formulierter wie der Platons. Rawls etwa stellt als universelle Forderung auf, dass jede Gesellschaft, die als gerecht bezeichnet werden kann, die Quellen des Grundgutes der Selbstachtung liefern können muss. Dieses Grundgut kann konkret mit jeweils kulturabhängigen materiellen Gütern korrespondieren; gewährleistet sein muss jedoch in jedem Falle ein Leben ohne Exklusion. Bezogen auf die von ihm dargelegten zwei Grundsätze der Gerechtigkeit identifiziert Rawls in der Selbstachtung ein Gut, das durch den Vorrang der Freiheit vor der Gleichheit, dem Rechten vor dem Guten, am besten zu verteilen ist.<sup>396</sup> Die politischen Prinzipien, die allgemein und universell formuliert sein müssen, können eine Umsetzung unter Berücksichtigung konkreter sozialer Kontexte nur finden, wenn sie für diese offen sind; »nur wenn das Recht eine allgemeine und stets zu verallgemeinernde Sprache spricht, kann es für partikulare Stimmen des Guten sensibel sein.«<sup>397</sup>

Die kommunitaristische Kritik, hier am Beispiel Walzers dargelegt, entzündet sich daran, dass mit einer Formulierung allgemeiner Grundsätze, die eine konkrete soziale Umsetzung finden sollen, noch zu wenig Kontextsensibilität besteht, da auf diese Weise noch nicht gewährleistet wäre, dass jedes Kollektiv in demokratischer Reflexion zu einer eigenen Formulierung von Gerechtigkeitskriterien kommt. Es gebe nicht, wie die zwei Grundsätze Rawls' behaupten, *ein* Prinzip der Gerechtigkeit, sondern es müsse komplexere Formen der

---

<sup>394</sup> Forst: Kontexte. S. 244. Vgl. auch: Honneth, Axel: Formen der Gesellschaftskritik. In: ders.: Desintegration. S. 71. Michael Walzer fasst diesen Widerspruch als einen der Inkongruenz von entrückter Philosophie und demokratischer Praxis: »Truth is one, but the people have many opinions; truth is eternal, but the people continually change their minds. Here in its simplest form is the tension between philosophy and democracy.« Walzer, Michael J.: Philosophy and Democracy. In: Political Theory 9, 1981. S. 383 (im Folgenden: Walzer: Philosophy).

<sup>395</sup> Forst: Kontexte. S. 244f.

<sup>396</sup> Vgl. Rawls: Gerechtigkeit. S. 479-486, 591ff; vgl. auch: Forst: Kontexte. S. 225ff.

<sup>397</sup> Forst: Kontexte. S. 239.

Gerechtigkeit in den verschiedenen distributiven Sphären geben. Diese komplexen Prinzipien müssten jeweils lokal gefunden werden, eine Theorie muss also innerhalb einer Gemeinschaft ansetzen, nicht nach allgemeinen Kriterien suchen.<sup>398</sup> Die Problematik dieses hermeneutischen Ansatzes wird deutlich, wenn Walzer seine Methode weiter ausführt: Er unterscheidet zwischen guter, ›connected‹, Sozialkritik, und schlechter, ›detached‹, Sozialkritik. Gute Kritik könne es nur vor dem Hintergrund geteilter Überzeugungen geben, ansonsten handle es sich um die Illusion einer ›view from nowhere‹, die inhalts- und folgenlos über den Verhältnisse schwebe. Damit ist das ›kommunitaristische Dilemma‹, ein Zustand zwischen kontextsensibler Hermeneutik und kritikloser Immanenz, angezeigt.<sup>399</sup>

Der Verfall in eine völlige Immanenz kann schon allein deshalb nicht im Sinne Honneths sein, weil er seine Theorie der Anerkennung mit einer weitreichenden Diagnose- und Kritikfähigkeit ausstatten will. Gleichzeitig, und hier liegt eine maßgebliche Schwierigkeit, ist diese tiefer gehende Diagnose auf die, wenngleich nur vage, Konzeption eines guten Lebens angewiesen. Deshalb kann Honneth nicht vollständig auf partikuläre Elemente, die Vorstellung einer Wertgemeinschaft etwa, verzichten. Die Bedingungen des Guten, der Selbstverwirklichung als Telos der Gerechtigkeit, sollen jedoch weitgehend universalistisch formuliert werden; die Angewiesenheit der Individuen auf reziproke Anerkennung, die in verschiedenen Sphären zu erlangen ist, wird von Honneth als kulturtranszendentes Kriterium angelegt.<sup>400</sup> Gleichzeitig argumentiert Honneth ähnlich wie Walzer, wenn beide die Wichtigkeit einer auf soziale Kontexte bezogenen Selbstwertschätzung des Individuums betonen und von dem eher universalistisch verstandenen Gut der Selbstachtung als Rechtsperson abgrenzen.<sup>401</sup> Bei Honneth findet sich also ein Nebeneinander universeller und partikularer Argumente; eine Kontextsensibilität, die sich stets universalistischer Normen versichert und auf diese verwiesen ist.<sup>402</sup> Für die Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen gebe es aber immer nur vorletzte, keine letzten Begründungen, so Honneth,<sup>403</sup> womit er

---

<sup>398</sup> Walzer: Spheres. S. 7, 3114; vgl. auch: Forst: Kontexte. S. 227ff. Es ist vor allen Dingen dieser unterschiedliche Ansatzpunkt, der Walzer Rawls vorwerfen lässt, dass dieser den Diskursen der Menschen vorgreife und in seiner Theorie einen zu abstrakten Gegenstand verfolge – anstatt allgemeine Gerechtigkeitsgrundsätze zu suchen, müsste er fragen: »What is the meaning and purpose of this association? What is the appropriate structure of our community and government? Walzer: Philosophy. S. 393.

<sup>399</sup> Forst: Kontexte. S. 245, 230. Auch Lutz Niethammer betont, dass der Identifizierung mit Gemeinschaften, die gegenüber der als traditionslos und unverbunden wahrgenommenen universalistischen Kritik als sensibler und gehaltvoller erscheint, oftmals eher ein regressives als emanzipatorisches Potential innewohne. Vgl. Niethammer: Identität. S. 53f.

<sup>400</sup> Vgl. Demtröder et al.: Diagnosekriterium. S. 75, 78.

<sup>401</sup> Walzer: Spheres. S. 276f.

<sup>402</sup> Vgl. etwa Honneth, Axel: Dezentrierte Autonomie. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. S. 250.

<sup>403</sup> Honneth: Antworten. S. 115.

den Universalitätsanspruch seiner Theorie im Vergleich zum eingangs zitierten Platon ebenso mindert wie gegenüber anderen Vertretern der Kritischen Theorie.

## VI Kritik an der Theorie der Anerkennung

Im abschließenden Kapitel sollen nach der ausführlichen Rekonstruktion und Explikation der Anerkennungstheorie Axel Honneths noch Kritikpunkte angeführt werden, die auf ganz verschiedene, zentrale Gesichtspunkte zielen. Am besten geeignet hierfür scheint ein Aufgreifen der Kontroverse um soziale Gerechtigkeit, die Axel Honneth und Nancy Fraser geführt haben. Darin kommen mehrere Kritikebenen zur Sprache, zwischen den beiden Ansätzen bestehen aber vor allem in normativer Hinsicht doch ausreichend Ähnlichkeiten, um den Vergleich nicht als einen willkürlichen und ausufernden erscheinen zu lassen. Dazu wird zunächst eine eher knappe Wiedergabe von Frasers Ansatz nötig sein, um anschließend ihre Kritik an Honneths Theorie darstellen zu können. In einem letzten Absatz sollen dann noch weitere Kritikpunkte angeführt werden, die solche Elemente des Honneth'schen Ansatzes einer Kritik unterziehen, die bei Fraser nicht oder kaum in den Blick geraten und an dieser Stelle auch nicht vollständig ausgeführt werden können, aber einen Ausblick auf eine noch zu leistende Auseinandersetzung gewähren.

### VI.1 Nancy Frasers »perspektivischer Dualismus«

Nancy Fraser unterscheidet grundlegend zwischen zwei Elementen sozialer Gerechtigkeit, die empirisch auf je unterschiedliche Weise eingefordert werden: ein ökonomischer Anteil, der in Verteilungskämpfen erstritten und in einer Politik der Umverteilung realisiert wird sowie ein statusmäßiger Anteil, der in Kämpfen um Anerkennung erstritten und in einer Politik des Respekts und der Achtung realisiert wird.<sup>404</sup> Die Aufgabe der Kritischen Theorie, auf deren Tradition sie sich ebenfalls beruft, müsse aktuell darin bestehen, »das Verhältnis von status- und klassenförmiger Unterordnung und das Verhältnis von mangelnder Anerkennung und ökonomischer Benachteiligung [zu] berücksichtigen«<sup>405</sup>, diese zwei

---

<sup>404</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 15; Fraser, Nancy: Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft. <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/gerechtigkeit.pdf>. S. 4 (im Folgenden: Fraser: Wissensgesellschaft).

<sup>405</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 84.

Momente also in einem einzigen Ansatz zu synthetisieren, der die Vorzüge beider Kategorien vereint und so ein komplexeres Bild sozialer Gerechtigkeit zeichnet.<sup>406</sup>

Im Hinblick auf aktuelle Auseinandersetzungen um soziale Gerechtigkeit attestiert Fraser einen Bedeutungszuwachs der Kategorie der ›Kultur‹ in der Selbstwahrnehmung sozialer Akteure und daraus folgend der statusorientierten Kämpfe um Identität. Diese speisen sich aus Quellen wie Geschlecht, Sexualität, aber auch Nationalität oder ethnische Herkunft und umfassen die ganze Bandbreite von emanzipatorisch bis regressiv; stets jedoch bleiben sie auf die Kategorie des Status bezogen. Damit einher gehe ein Bedeutungsverlust der Umverteilungspolitik.<sup>407</sup> Welche Folgen sieht Fraser aus dieser Verschiebung zugunsten von Anerkennungskämpfen für die Idee sozialer Gerechtigkeit? Einerseits hofft sie auf eine Erweiterung des Spektrums politischer Auseinandersetzungen, die über Jahrzehnte von einem schwerfälligen und unterkomplexen Ökonomismus geprägt gewesen seien. Andererseits befürchtet sie eine Verdrängung des Umverteilungsparadigmas und eine Indienstnahme von Anerkennungskämpfen für eine neoliberale Umstrukturierungspolitik ebenso wie die Ablösung des Ökonomismus durch einen gleichermaßen beschränkten Kulturalismus. Eine solche Fixierung auf nur eine Kategorie bedeute auch die Perpetuierung einer Spaltung, die von den jeweiligen Bewegungen oft nicht erkannt werde und die Idee sozialer Gerechtigkeit, die beide Dimensionen umschließe, in zwei unvermittelte Bereiche auftrenne.<sup>408</sup>

Bisher sei es weder den Distributions- noch den Anerkennungsansätzen gelungen, die jeweils andere Theorie adäquat zu integrieren; wo diese überhaupt Erwähnung finde, werde sie als ein Unterpunkt eines übergeordneten Aspekts verstanden. Dahingegen will Fraser »die verborgenen Verbindungen zwischen Verteilung und Anerkennung aufdecken« und in einem »perspektivischen Dualismus« stets beide Modi des Sozialen im Blick behalten.<sup>409</sup>

Diese bifokale Sicht auf soziale Gerechtigkeit betrachtet beide Dimensionen als einzeln jeweils unzureichend und bezieht sie auf einen normativen Kern, der den Fluchtpunkt poli-

---

<sup>406</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 128; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 11

<sup>407</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 15; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 1f. Zur Kritik der Kategorie der Identität, die nicht Teil, sondern Objekt der Kritischen Theorie sein könne und regressiv »die Stillung des Hungers auf Erlösung des Unidentischen der alltäglichen Erfahrung suggeriert«, vgl. Niethammer: Identität. S. 36.

<sup>408</sup> Fraser: Wissensgesellschaft. S. 2; Fraser: Identitätspolitik. S. 17. Dass die Bewegungen, die Forderungen nach Umverteilung oder Anerkennung stellen, die jeweils andere Kategorie oftmals nicht nur nicht berücksichtigen, sondern dezidiert ablehnen, sieht Fraser als zusätzliche Problematik. Vgl. Fraser: Identitätspolitik. S. 20ff.

<sup>409</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 53f, 88. Dass soziale Gerechtigkeit Anerkennung und gerechte Distribution als gleichwertige und gleichursprüngliche Dimensionen umfasst, befindet im Sinne Frasers auch Ruth Lister. Vgl. Lister, Ruth: Recognition and Voice, Gender and Poverty. In: Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate (Hrsg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Wiesbaden: VS, 2006. S. 56 (im Folgenden: Lister: Recognition; Band im Folgenden: Degener, Rosenzweig: Neuverhandlung). An anderer Stelle schreibt Fraser über den perspektivischen Dualismus: »Hier entsprechen Umverteilung und Anerkennung nicht den zwei gesellschaftlichen Bereichen Wirtschaft und Kultur. Vielmehr eröffnen sie zwei analytische Perspektiven, die mit Hinsicht auf jeden Bereich eingenommen werden können.« Ebenda. S. 88.

tischer Forderungen bezeichnen soll. Nancy Fraser nennt diesen die Norm der ›partizipatorischen Parität‹<sup>410</sup>. Die Realisierung partizipatorischer Parität hängt nach Fraser von zwei Bedingungen ab, in denen die zwei Dimensionen sozialer Gerechtigkeit zur Geltung kommen: Einer objektiven Ermöglichungsbedingung, welche die Verteilung materieller Ressourcen betrifft und den Gesichtspunkt der Umverteilung adressiert, steht eine intersubjektive Kondition gegenüber, welche das Vorhandensein nicht-diskriminierender Wertmuster in einer Gesellschaft betrifft und den Aspekt der Anerkennung adressiert. Nur zusammengekommen erlauben diese zwei »wechselseitig irreduziblen Faktoren von Gerechtigkeit« den Verkehr als Ebenbürtige unter den Mitgliedern eines Gemeinwesens.<sup>411</sup> Die Norm der partizipatorischen Parität ist nicht nur das Ziel des Gerechtigkeitsansatzes Nancy Frasers, sondern auch das theorieimmanente Bewertungskriterium für politische Forderungen: Tragen diese zur Verwirklichung partizipatorischer Parität bei, so sind sie für Fraser unterstützenswerte und progressive Anliegen.<sup>412</sup>

Eine weitere Verkürzung, die Fraser anderen gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen vorwirft, ist deren Festschreibung inhaltlicher Kategorien auf bestimmte politische oder soziale Gruppen, so dass als Betroffene von Gerechtigkeitsdefiziten auf der Distributionsebene ausschließlich ökonomische Unterschichten, als Betroffene auf der Anerkennungsebene ausschließlich ethnisch oder kulturell definierte Gruppen erscheinen.<sup>413</sup> Damit gerate aber aus dem Blick, dass es auch ›zweidimensional benachteiligte‹ Gruppen gebe, sowie, dass in jeder der beiden Ebenen von Ungerechtigkeit auch Anteile der jeweils anderen mitschwängen – die ›Achsen der Benachteiligung‹ kreuzten sich in der sozialen Realität.<sup>414</sup>

---

<sup>410</sup> Fraser: Identitätspolitik; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 4.

<sup>411</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 55f; ; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 6. An anderer Stelle nennt Fraser dies die Norm ›gleichberechtigter Teilhabe‹. Diese Norm wird deckungsgleich beschrieben; sie werde verunmöglicht durch Armut und ein großes ökonomisches Gefälle, das Abhängigkeiten schaffe, sowie durch institutionalisierte kulturelle Wertmuster, die selektiv bestimmte soziale Gruppen herabsetzten. Vgl. Fraser: Wissensgesellschaft. S. 5.

<sup>412</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 58, 62. Fraser diskutiert dies an den Beispielen der ›Homoeha‹ und des Streits an französischen Schulen um das Tragen von Kopftüchern und kommt in beiden Fällen zu dem Ergebnis, dass die Forderungen zwar ambivalent, aber im Sinne gleichberechtigter Teilhabe zu unterstützen seien. Vgl. Fraser: Identitätspolitik. S. 58-62.

<sup>413</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. S. 25. Fraser verwendet zur Bezeichnung der von ökonomischer Ungerechtigkeit Betroffenen zwar den Begriff der Klasse und bezieht sich dabei auch explizit auf Marx, doch scheint ihre Definition von Klasse insgesamt recht fern von Marx und eher auf den Versuch hinauszulaufen, die Kategorien Klasse und Status zu analogisieren. So kommt sie denn schließlich auch zu der Vorstellung einer zu verwirklichenden ›Klassengerechtigkeit‹, die es mit Marx nicht geben kann: Begrifflich nicht, da Klassenherrschaft keine Frage von Gerechtigkeit ist (im Gegenteil betont Marx, dass Käufer und Verkäufer von Arbeitskraft sich mit gleichen Rechten begegnen), und inhaltlich nicht, da es gerade die Aufhebung von Klassen, nicht deren gerechte Behandlung ist, die Marx fordert. Vgl. Ebenda. S. 70ff; Marx: Kapital. S. 182, 190.

<sup>414</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 32; 37, 41. Als Beispiel einer ›zweidimensionalen Benachteiligung‹ führt Fraser Diskriminierung entlang der Kategorie Gender an, die sich sowohl in Institutionen und Gesetzen als auch in schlechterer Bezahlung und geringeren Karrierechancen materialisiere. Vgl. Ebenda. S. 33f.

Um dem Rechnung zu tragen, will Fraser ihren Anerkennungsbegriff nicht mit einem »normativen Monismus« belegen und auf das Ideal individueller Selbstverwirklichung hin ausrichten, sondern ihn unmittelbar im Rahmen sozialer Gerechtigkeit ansiedeln und auf das Ziel partizipatorischer Parität verpflichten – Anerkennung wird dann als Kategorie verstanden, die Personen oder Gruppen einen Status zuweist, der vor dem Hintergrund institutionalisierter Wertmuster gleiche Teilhabe befördert oder, im Falle der Vorenthaltung, verhindert.<sup>415</sup> Beispiele solcher Formen diskriminierender Wertmuster, die gleiche Partizipation verhindern, sind etwa Homophobie, Sexismus, Rassismus oder andere Ideologien, die »einige soziale Gruppen als den Normen entsprechend und andere als defizient oder minderwertig definieren«.<sup>416</sup>

Fraser will mit der Kategorie der Anerkennung also im Gegensatz zu Honneth nicht auf den Vorgang der Identitätsbildung verweisen, sondern auf das Ziel des Abbaus diskriminierender Einstellungsmuster. Es soll die negative Statuszuweisung an Einzelne kritisiert werden, damit aber kein Beitrag zum Aufbau geschlossener Gruppenidentitäten geleistet werden – Anerkennung bleibt bei Fraser stets auf die Norm partizipatorischer Parität bezogen und steht für die volle Mitgliedschaft des Einzelnen.<sup>417</sup> Fraser bemüht eine Analyse, die in jedem der beiden Aspekte sozialer Gerechtigkeit noch Anteile des anderen zu finden und »die Beziehungen in voller Komplexität [zu] erfassen«<sup>418</sup> sucht:

»Man kann die Perspektive der Anerkennung dazu nutzen, die kulturellen Dimensionen dessen zu benennen, was üblicherweise als Wirtschaftspolitik der Umverteilung angesehen wird. [...] Umgekehrt können wir die Perspektive der Umverteilung dazu nutzen, die wirtschaftlichen Dimensionen dessen deutlich zu machen, was gewöhnlich als eine Frage der Anerkennung gesehen wird.«<sup>419</sup>

Was Nancy Fraser mit ihrer Methode des perspektivischen Dualismus und der Norm der gleichberechtigten Teilhabe erreichen will ist, so könnte zusammenfassend gesagt werden, die Möglichkeit, »die komplexen Verbindungen zwischen zwei Formen der Benachteiligung theoretisch zu erfassen, um so zugleich deren konzeptuelle Irreduzibilität, ihre empirische Divergenz und ihre praktische Verflochtenheit zu berücksichtigen.«<sup>420</sup>

---

<sup>415</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 43f; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 7.

<sup>416</sup> Fraser: Wissensgesellschaft. S. 7.

<sup>417</sup> Ebenda. S. 7f; Fraser: Identitätspolitik. S. 45f; vgl. Lister: Recognition. S. 57f.

<sup>418</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 93.

<sup>419</sup> Ebenda. S. 88f. Dennoch besteht Fraser auf einer Nennung beider Momente sozialer Gerechtigkeit als zwar Interagierende, aber Distinkte; sie seien nicht einfach eins, wie es Judith Butler unter der Perspektive eines »poststrukturalistischen Antidualismus« behauptete. Vgl. Butler, Judith: Merely Cultural. In: New Left Review 227, 1998.

<sup>420</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 89. Damit sei es überdies möglich, auch ungewollte Nebeneffekte staatlicher Maßnahmen zu erfassen, etwa die kulturelle Stigmatisierung, die mit dem Empfang von Sozialleistungen potentiell einhergehe. Vgl. Ebenda. S. 90f.

## **VI.2 Frasers Kritik an Honneths Theorie der Anerkennung**

»Die Konzeption der Anerkennung [vermag] nicht, den Ansprüchen der Kritischen Theorie gerecht zu werden. Allein reicht sie nicht hin, um die normativen Defizite der gegenwärtigen Gesellschaft und deren gesellschaftliche Folgen berücksichtigen zu können oder etwa die politischen Herausforderungen, vor denen diejenigen stehen, die emanzipatorischen Wandel herbeizuführen suchen.«<sup>421</sup>

Die Punkte, an denen Fraser ihre im Folgenden diskutierte Kritik entwickelt, betreffen vor allem den Vorwurf an Honneth, die Kategorie der Anerkennung zu überladen, den ökonomischen Aspekt sozialer Gerechtigkeit zu gering zu gewichten und ein verzerrtes Bild sozialer Konflikte zu entwerfen. Ein weiterer kritischer Einwand richtet sich gegen die teleologische Anbindung an ein Konzept des guten Lebens in der Theorie Honneths.

Den aktuellen Kontext der Kritik Frasers bildet ihre Einschätzung, dass, entgegen der Gleichgewichtung der Kategorien Distribution und Anerkennung, die sie in ihrem Ansatz einfordert, die Gegenwart einen »unaufhaltsamen Wiederaufstieg einer statusorientierten Politik«<sup>422</sup> erlebe, die von den einst dominanten Kämpfen um die Verteilung materieller Güter weitgehend entkoppelt sei. Den zeitgeschichtlichen Kontext dieser klaren Tendenz macht Fraser im Niedergang des fordistischen Produktionsregimes, im Untergang des sozialistischen Blocks, der lange Zeit als Bezugspunkt der sozialen Kämpfe gedient habe, sowie in der ›dritten industriellen Revolution‹ des Computerzeitalters aus. Gerade die entstehende postfordistische Gesellschaft sei hochsensibel für mehrdeutige Hierarchien, weshalb das aktuelle Paradigma des Kulturalismus als ebenso unzureichend bezeichnet werden müsse wie das von ihm abgelöste Paradigma des Ökonomismus in den sozialen Bewegungen.<sup>423</sup>

Die Spezifika der aktuellen Kämpfe im Bannkreis der Kultur sieht Fraser jedoch in deren Funktionalisierbarkeit für neoliberale Strategien und der Verdrängung des Ökonomischen aus den Forderungen sozialer Bewegungen, der sie Vorschub leisten:

»So haben Identitätskonflikte in exakt dem Moment paradigmatischen Status erlangt, in dem ein aggressiv[er] Kapitalismus wirtschaftliche Ungleichheit verschärft. Im Gefolge

---

<sup>421</sup> Fraser, Nancy: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. In: dies., Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 270 (im Folgenden: Fraser: Unkenntlichkeit).

<sup>422</sup> Ebenda. S. 122. Verbunden sei damit häufig die äußerst problematische Tendenz einer Zunahme sozialer Kämpfe, die sich unter Berufung auf einen repressiven Kommunitarismus auf drastisch vereinfachte Modelle einer verdinglichten Gruppenidentität stützen und chauvinistische oder patriarchalische Ziele verfolgen. Vgl. Ebenda. S. 125; Fraser: Wissensgesellschaft. S. 6, 8.

<sup>423</sup> Fraser: Wissensgesellschaft. S. 1, 5; Fraser: Identitätspolitik. S. 124; Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate: Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit – eine kritische Bestandsaufnahme aus feministischer Perspektive. In: dies.: Neuverhandlung. S. 11 (im Folgenden: Degener, Rosenzweig: Bestandsaufnahme). Zu den Begriffen Fordismus und Postfordismus vgl. Hirsch: Gesicht. S. 135ff.

davon hat sich die Wende zum Problem der Achtung nur zu sehr einem hegemonialen Neoliberalismus angeschmiegt, der nichts sehnlicher wünscht, als die Erinnerung an sozialistischen Egalitarismus zu unterdrücken. In solchem Kontext dienen Kämpfe um Anerkennung weniger zur Ergänzung, Differenzierung und Bereicherung von Verteilungskämpfen, sondern tragen dazu bei, sie zu marginalisieren, in den Schatten zu stellen und zu verdrängen. [...] Sobald die Betonung von Kämpfen um soziale Achtung die Verteilungsprobleme verdrängt, kann de facto ökonomische Ungleichheit gefördert werden.«<sup>424</sup>

Es ist eine theoretische Unterstützung dieses voranschreitenden Prozesses einer Verdrängung materieller Forderungen, die Fraser Honneth in erster Linie vorwirft. Dessen Versuch einer ›monistischen‹ Aktualisierung der Kritischen Theorie, in deren Zentrum ein weit gefasster Begriff der Anerkennung stehe, sei nicht imstande, distributive Aspekte angemessen zu integrieren:

»[Honneth] setzt eine reduktive kulturalistische Auffassung von Verteilungsgerechtigkeit voraus. Indem er annimmt, daß sämtliche ökonomischen Ungleichheiten in einer kulturellen Ordnung verwurzelt seien, die einige Arten der Arbeit privilegiert, glaubt er, daß schon eine Veränderung dieser kulturellen Ordnung hinreicht, ökonomische Benachteiligung von vornherein auszuschließen.«<sup>425</sup>

Honneth lade den Begriff der Anerkennung so stark auf, dass dieser seinen kritischen Gehalt verliere und keinen Beitrag mehr zu einer Stärkung emanzipatorischer Positionen leisten können:

»Honneth überstrapaziert die Kategorie der Anerkennung bis zu einem Punkt, da sie ihre kritische Kraft einbüßt. Indem er den Begriff der Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit aufbläht, macht er aus einer beschränkten, aber treffsicheren Handhabe der Gesellschaftskritik ein stumpfes Allzweckinstrument, mit dem den Herausforderungen unserer Zeit nicht Herr zu werden ist.«<sup>426</sup>

Im Ganzen müsse das Scheitern des Unterfangens festgestellt werden, die Kritische Theorie auf den Vorrang einer einzigen Kategorie zu verpflichten, da auf diese Weise kein adäquates Bild der aktuellen sozialen Verhältnisse gezeichnet werden könne – vielmehr »spiegelt [der] Monismus der Anerkennung den gegenwärtigen Zeitgeist [unkritisch] wider« und »stellt auf hegemoniale Paradigmen ab.«<sup>427</sup>

---

<sup>424</sup> Fraser: Wissensgesellschaft. S. 3, 10. Vgl. Degener, Rosenzweig: Bestandsaufnahme. S. 12.

<sup>425</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 52f; vgl. Fraser: Unkenntlichkeit. S. 229.

<sup>426</sup> Ebenda. S. 231.

<sup>427</sup> Ebenda. S. 237, 242. Demgegenüber besteht Honneth gerade im Hinblick auf das kritische Potential einer Theorie auf dem Vorrang der Anerkennung: »Auch die Reproduktion kapitalistischer Gesellschaften bleibt, weil ihre zentralen Institutionen einer rationalen Legitimation in verallgemeinerbaren Prinzipien der reziproken Anerkennung bedürfen, von einer moralischen Konsensbasis abhängig, die insofern gegenüber anderen Integrationsmechanismen einen realen Primat besitzt, weil sich daran mit den normativen Erwartungen auch die Konfliktbereitschaft der Gesellschaftsmitglieder bemißt.« Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 186.

Mit seiner Fokussierung auf die vage und vorpolitische Kategorie des Leidens als empirischem Bezugspunkt<sup>428</sup> könne Honneth keine Dialektik zwischen Realität und Idee entfalten, da er deren normative Quelle – den Anspruch auf Ermöglichung und Anerkennung personaler Identität – unzureichend begründe, die entsprechenden Kategorien überstrapaziere und ihre zentrale Placierung setze, ohne sie tatsächlich nachvollziehbar machen zu können. Durch die Gründung des Fundaments seiner Theorie auf individuelle Leidenserfahrungen, die nur schwer überprüft oder reflektiert werden können, setze er sie der Gefahr entweder einer unzuverlässigen empirischen Basis oder einer Affirmation unkritisch ermittelter Gefühlslagen der Betroffenen aus.<sup>429</sup> Das Anliegen, auch ökonomische Ungerechtigkeit noch als kulturell begründete Verletzung eines Identitätsanspruchs zu interpretieren, lege zudem Zeugnis von der Überemphase einer philosophischen Kategorie und der Verdrängung aller anderen ab.<sup>430</sup> »Analysiert man eine jede Gesellschaft ausschließlich als Ordnung der Anerkennung, totalisiert man unzulässigerweise die moralische Integration und übersieht die volle Reichweite gesellschaftlicher Prozesse.«<sup>431</sup> Statt die verschiedenen Ebenen des Sozialen hierarchisch anzuordnen, gelte es, so Fraser, deren Interaktion und wechselseitige Beeinflussung in den Blick zu nehmen; insbesondere den Zusammenhang zwischen kapitalistischer Marktordnung und sozialer Statusordnung müsse man komplexer erfassen als mittels einer Ableitung der einen Dimension aus der anderen.<sup>432</sup> Fraser kommt im Hinblick auf den Aspekt der Gewichtung der Kategorien zu dem Urteil einer Fehlkonstruktion bei Honneth:

»Aufs Ganze gesehen überschätzt Honneth völlig die Rolle, die die Anerkennung in der kapitalistischen Gesellschaft spielt. Indem er sich ausschließlich auf wertbezogene Interaktionen versteift, kommt er zu stimmigen Einsichten in die Allgegenwärtigkeit und Eigenständigkeit von Kultur, bläht sie jedoch dann bis zur Unkenntlichkeit und weit über

---

<sup>428</sup> Zur Frage des empirischen Bezugspunkts stellt Honneth in klarer Abgrenzung zu Fraser heraus: »Während Fraser mit ihrem Vorschlag, an populäre Gerechtigkeitsideen anzuknüpfen, nur das Ziel einer Verankerung der Theorie in der sozialen Gegenwart verfolgt, will ich mit meinen moralpsychologischen Überlegungen tatsächlich auf eine quasi-transzendente Rechtfertigung der Kritik in der Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinaus.« Honneth: *Pointe*. S. 281f.

<sup>429</sup> Fraser: *Unkenntlichkeit*. S. 233f. Das Problem einer möglichen Affirmation des Gegebenen ist freilich bei allen Theorien, die mit dem Begriff der Anerkennung operieren, von Hegel bis Honneth, nicht von der Hand zu weisen. Diese Frage wird im Weiteren noch einmal aufgegriffen werden.

<sup>430</sup> Ebenda. S. 236, 243. Besonders seit 1989 komme die Kategorie der Anerkennung mit der Konsequenz einer Verdrängung ökonomischer Kämpfe zur Geltung. Diese Tendenz habe auch große Teile der feministischen Bewegung und Theoriebildung erfasst, die es verpasst haben, die Tendenzen der Zeit zu erkennen und ökonomische Themen wieder in den Fokus zu rücken – ein Versäumnis, das nun nachgeholt werden müsse. Vgl. Fraser, Nancy: *Mapping the Feminist Integration*. In: Degener, Rosenzweig: *Neuverhandlung*. S. 41ff; Degener, Rosenzweig: *Bestandsaufnahme*. S. 14f; Degener, Ursula: *Anerkennung und Geschlechterdifferenz*. In: Gander: *Anerkennung*. S. 177.

<sup>431</sup> Fraser: *Unkenntlichkeit*. S. 245. Vgl. Degener, Rosenzweig: *Bestandsaufnahme*. S. 19.

<sup>432</sup> Fraser: *Unkenntlichkeit*. S. 245f. Die hierarchische Anordnung bedinge auch eine konzeptuelle Ausblendung von Faktoren, die sich derart nicht erklären ließen, etwa die Rolle technologischer Entwicklungen für die Dynamik von Marktstrukturen.

den Zuständigkeitsbereich der Anerkennung hinaus auf. Er geht von der zutreffenden Prämisse aus, daß Märkte stets kulturell eingebettet sind, und gelangt zu dem falschen Schluß, das Marktgeschehen sei gänzlich der Dynamik der Anerkennung unterworfen.«<sup>433</sup>

Einen weiteren Kritikpunkt, der oben bereits angedeutet wurde und angesichts der Gesamtkonzeption Frasers nicht überrascht, macht sie an der teleologischen Ausrichtung des Ansatzes Axel Honneths fest. In Ermangelung eines einheitlichen Werthorizontes und angesichts eines Pluralismus vernünftiger Ideen in den modernen Gesellschaften müsse eine Theorie sozialer Gerechtigkeit notwendig eine deontologische Grundlage haben und auf eine Konzeption des guten Lebens ebenso verzichten wie auf weitreichende ethische Aussagen.<sup>434</sup> Sie gesteht Honneth wohl zu, dass er über das Faktum des Pluralismus und die Gefahr des Autoritarismus teleologischer Ansätze nicht einfach hinweggehe, verwirft seinen Lösungsansatz jedoch als unzureichend und sogar als normative Schwächung der Theorie der Anerkennung. Honneth beschränke sich in seiner Formulierung einer Konzeption des guten Lebens auf rein formale Bedingungen, weil er um die Problematik eines substantiellen Verständnisses dieses Theorieelements wisse – zu diesem Manöver sei er gezwungen, um nicht sektiererisch zu werden. Damit schränke er jedoch die inhaltliche Aussagekraft seiner Theorie für die Beurteilung konkreter Konflikte weitgehend ein; Honneth müsse sparsam mit normativen Urteilen sein, weil solche Urteile aufgrund ihrer Anbindung an eine Vorstellung des Guten stets eine höhere Verbindlichkeit haben müssten, als dies bei einer deontologischen Theorie der Fall wäre.<sup>435</sup> Honneth könne in den einzelnen Sphären, die er aufmacht, die darin dominanten Anerkennungsmodi nicht konkret benennen, da dies – abgesehen wohl von der Rechtssphäre mit ihren universalistischen Inhalten – einen geteilten ethischen Horizont voraussetzte, der weit größer sein müsste als Honneth unterstellen kann. Mangels einer zufrieden stellenden Substantialisierung der normativen Prinzipien der Fürsorge und des Leistungsprinzips aus der ersten und dritten Sphäre bleibe der normative Kerngehalt von Honneths Theorie ebenso vage wie seine tatsächlichen Aussagen darüber, was als sozial gerecht zu gelten habe.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Fraser: Unkenntlichkeit. S. 248. Vgl. Lettow, Susanne: Grenzverschiebungen des Politischen. In: Degener, Rosenzweig: Neuverhandlung. S. 74f (im Folgenden: Lettow: Grenzverschiebungen).

<sup>434</sup> Fraser: Identitätspolitik. S. 47; Fraser: Unkenntlichkeit. S. 257.

<sup>435</sup> Fraser: Unkenntlichkeit. S. 260, 264.

<sup>436</sup> Ebenda. S. 261, 264.

### VI.3 Weiterführende Kritik

Im Folgenden soll auf einzelne Aspekte der Theorie der Anerkennung eingegangen werden, die von Frasers Kritik nicht thematisiert werden oder, aufgrund ihrer eigenen Prämissen, nicht thematisiert werden können. Dies kann lediglich in einer überblickartigen Weise erfolgen; die dabei zutage tretenden offenen Fragen und angedeuteten Kritikpunkte müssten Gegenstand einer weiterführenden, ausführlichen Behandlung der Thematik sein.

Einen Ansatz zu einer Kritik, die bislang nur am Rande eine Rolle spielte, liefert Lutz Niethammer. Er setzt sich mit dem bei Honneth zentral gesetzten Begriff der ›Identität‹ auseinander, dessen wissenschaftliche wie normative Funktionalität er stark bezweifelt: »›Identität‹ hat einen Grad von Allgemeinheit und Diffusion erreicht, [dass] es mittlerweile so vieles [bedeutet], daß es selbst nichts mehr bedeutet. Es hat aufgehört, die Funktion eines verbalen Zeichens auszuüben.«<sup>437</sup> Der Begriff sei in den meisten Diskursen mit einer positiven Bedeutung belegt, sei es als individuelle oder als kollektive Zuschreibung, inhaltlich bleibe die Kategorie jedoch vage; man müsse es »dahingestellt sein lassen, inwieweit die Anforderung einer Ich-Identität [...] nicht nur dazu auffordert, sich auf die Komplexität seines Lebens einen selektiven Reim zu machen.«<sup>438</sup> In einem offenen Missverhältnis zur theoretischen Plausibilität des Terminus stehe dessen appellative Verwendung:

»Trotz solcher gedanklichen und praktischen Schwäche hat das beständige Reden von kollektiven Identitäten aller Art diese zu einer öffentlichen Norm erhoben, der gegenüber schlichte Fragen nach ihrer Möglichkeit und Bedeutung verschwinden. Hinter den Metaformeln muß man starke, aber unaussprechliche Antriebe zur Konstruktion unangreifbarer, wenn auch irrealer Gemeinschaften vermuten.«<sup>439</sup>

Die inhaltliche Formbarkeit des Begriffs der Identität führe in der sozialen und politischen Realität zu einer Konkurrenz zwischen konservativ-essentialistischen und liberalen, marktgerechten Identitätskonzepten; all dies könne jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass zu den wenigen Konstanten des Identitätsbegriffs die Notwendigkeit des Ausschlusses eines Anderen, die Bestimmung von Differenz gehöre.<sup>440</sup>

---

<sup>437</sup> Gleason, Philip zitiert nach: Niethammer: Identität. S. 9.

<sup>438</sup> Ebenda. S. 19. In ähnlicher Weise schreibt Adorno: »Das Ziel der ›gut integrierten Persönlichkeit‹ ist verwerflich, weil es dem Individuum die Balance der Kräfte zumutet, die in der bestehenden Gesellschaft nicht besteht [...]. In der antagonistischen Gesellschaft sind die Menschen, jeder einzelne, unidentisch mit sich [...] und kraft solcher Spaltung a priori beschädigt.« Adorno: Psychologie. S. 65, 69.

<sup>439</sup> Ebenda. S. 20. Wenn auf die Konstruktion »unangreifbarer, wenn auch irrealer Gemeinschaften« angespielt wird, ist der Verweis darauf angemessen, dass die Politisierung von Identität leicht und historisch häufig eine rassistische oder völkische Aufladung zur Folge hat. Nichtsdestoweniger erfreut sich die Vorstellung einer ›kollektiven Identität‹ auch in alternativen Kreisen einiger Beliebtheit. Vgl. Ebenda.

<sup>440</sup> Ebenda. S. 32, 43f. In ähnlicher Weise könnte auch der Begriff der ›sozialen Pathologie‹ kritisiert werden, der einen medizinisch-biologischen Begriff auf soziale Kontexte anwendet. Zur Problematik von Krankheitsmetaphern im Allgemeinen vgl. Sonntag, Susan: Krankheit als Metapher. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

Auf eine Kritik der Kategorie der Identität, allerdings aus feministischer Perspektive, stellt auch Ruth Lister ab. Sie verbindet dies dezidiert mit einer Kritik der Anerkennung, da ›Identität‹ sich »im Herzen von Anerkennungsforderungen« befände und eher einen Spaltungs- als einen Bereicherungscharakter für soziale Kämpfe besitze:

»All too often recognition politics are conflated with identity politics, which speak to collective, categorical and political identities. As the proliferation of politicised identities associated with identity politics gave rise to divisions and fragmentation in social justice politics, identity politics became increasingly discredited.«<sup>441</sup>

Aus feministischer Sicht plädiert sie daher für eine Abkehr von einer Politik der Identität, die kollektive Zuschreibungen oktroyiere, Grenzen zwischen sozialen Gruppen zementiere und Solidarität erschwere.<sup>442</sup>

Offenkundig handelt es sich bei der von Honneth verwendeten Kategorie der Identität, deren Ermöglichung immerhin den normativen Zielpunkt seiner Gerechtigkeitskonzeption darstellt, um eine hochgradig ambivalente. Eine weiterführende Auseinandersetzung müsste allerdings der Frage nachgehen, inwiefern die von Niethammer und Lister problematisierten Aspekte sich überhaupt auf die von Honneth bemühte Vorstellung einer anerkennungstheoretisch hergeleiteten Identität beziehen lassen: Es geht Honneth explizit nicht um Identität im Sinne einer unkritischen Affirmation von Kategorien wie ethnische oder nationale Herkunft oder Religion, sondern um den Besitz von Partizipation und Mündigkeit ermöglichenden Eigenschaften wie Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen; die Kritik einer Identitätspolitik, wie sie Lister und auch Fraser formulieren, placiert den Begriff der Identität allem Anschein nach in erster Linie in einem praktisch-politischen Zusammenhang, während Honneth ihn auf das Ideal persönlicher Autonomie bezieht, das eben nicht einer Emphase starrer sozialer Zusammenhänge oder ethnischer Kollektive bedarf.

Eine weitere Ebene der Kritik setzt an der Entnahme der normativen Kriterien eines anerkennungstheoretischen Gerechtigkeitsansatzes aus der sozialen Wirklichkeit selbst an, denn damit verbunden ist stets die Gefahr einer Affirmation der gegebenen Verhältnisse, wie sie etwa kommunitaristischen Theoretikern vorgehalten wird.<sup>443</sup> Ein beredtes Beispiel für dieses immanente Verfahren liefert Michael Walzer: »Eine gegebene Gesellschaft ist gerecht, wenn sie ihr konkretes Leben in einer bestimmten Weise lebt – in einer Weise, die den geteilten Überzeugungen ihrer Mitglieder entspricht.«<sup>444</sup> Folgerichtig könne eine Gesell-

---

<sup>441</sup> Lister: Recognition. S. 57.

<sup>442</sup> Ebenda.

<sup>443</sup> Vgl. Forst: Kontexte. S. 227ff, 248f; konkret auf das Problem der normativen Bewertung des Leistungsprinzips angewandt vgl. Neckel; Dröge: Verdienste. S. 111.

<sup>444</sup> Walzer: Spheres. S. 313 (Deutsch: Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Campus, 1992).

schaftskritik nur unter der Voraussetzung einer loyalen Einstellung formuliert werden; sie müsse die ›natürliche Sprache‹ ihrer AdressatInnen sprechen: »We criticize our society just as we criticize our friends, on the assumption that the terms of the critique, the moral references, are common.«<sup>445</sup> Damit werden die Waffen der Kritik stumpf; die Geltungsweite von Sozialkritik wird ebenso minimiert wie deren Tiefe. Zu fragen ist an dieser Stelle gleichsam, ob Walzers Konsequenz aus einem immanenten Verfahren die einzig denkbare und auf Honneths Ansatz übertragbar ist. Dagegen sprechen zweifellos die universalistischen Anteile in Honneths Theorie der Anerkennungssphären sowie seine Anlehnung an die Kritische Theorie, welcher der Vorwurf der Kritiklosigkeit kaum gemacht werden kann. Die Problematik, die in letzter Instanz bis Hegel zurückverfolgt werden kann, berührt jedoch einen nicht von der Hand zu weisenden Punkt, der zu großer Vorsicht vor affirmativen Wendungen bei der Handhabung der Kategorie der Anerkennung gemahnt.

An diesen Punkt anschließen ließe sich die Frage nach einer weiteren Anleihe Honneths bei Hegel, nämlich der Vorstellung eines historischen Rationalisierungsprozesses, dessen Resultat ein Zugewinn an individuellen Selbstverwirklichungsoptionen infolge einer Ausdehnung generalisierter Anerkennung zumindest in den westlichen Gesellschaften sei. An anderer Stelle rekurriert Honneth auf »eine moralische Überlegenheit der Moderne«, auf deren Annahme alle intern ansetzenden Sozialtheorien angewiesen seien.<sup>446</sup> Kritisch zu beleuchten wäre in diesem Zusammenhang, inwieweit ein unangemessener Geschichtsoptimismus hier Eingang in Honneths Ansatz gefunden hat; anders formuliert ließe sich auch danach fragen, ob es in Honneths Theorie der Anerkennung einen gedanklichen Raum für die Möglichkeit eines historischen Rückschritts in Form einer umfangreichen Rücknahme von Anerkennung gibt. Die Ausführungen zu den sozialen Pathologien auf der Ebene sozialer Wertschätzung deuten diese Möglichkeit zwar an, doch angesichts der jüngeren sozialphilosophischen Quellen, auf die Honneth sich beruft, die in hohem Maße durch die Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Shoa geprägt sind, überrascht doch die vergleichsweise geringe Thematisierung dieser Formen verheerenden, mörderischen Entzugs von Anerkennung. Auch andere Topoi der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, zum Beispiel die Indienstnahme des Individuums für einen Produktionsapparat, der von Menschen geschaffen, aber vernünftiger menschlicher Kontrolle entzogen ist oder der Konformitätsdruck, der in den Massengesellschaften auf dem Einzelnen lastet, können von Honneth nicht thematisiert werden – dies ist zum einen sicherlich der wandelnden Aktuali-

---

<sup>445</sup> Walzer, Michael J.: *The Company of Critics*. New York: Basic Books, 1988. S. 230.

<sup>446</sup> Vgl. Honneth: *Antworten*. S. 108, Honneth: *Umverteilung als Anerkennung*. S. 218.

tät und Dringlichkeit der Themen geschuldet, zum anderen aber auch der Bindung an eine vom Anerkennungs begriff dominierte Argumentation, die den Fokus der Kritik lenkt.

Eine Auslassung, die von mehreren Autoren kritisiert und auch von Nancy Fraser thematisiert wurde, ist die mutmaßliche Blindheit für ökonomische Belange, zu der Honneth durch seine Konzentration auf den Anerkennungs begriff verleitet werde.<sup>447</sup> Auf eine andere problematische Implikation der anerkennungstheoretischen Interpretation materieller Konflikte weist Ruth Lister mit Hilfe einer qualitativen Studie hin, in der das Selbstverständnis von Personen ermittelt wurde, die von Armut betroffen sind. Diesen war nicht nur ihre materielle Situation wichtig, sondern auch das Bedürfnis, Achtung und Anerkennung zu erfahren. Die emotionalen und psychologischen Implikationen von Armut sollten ebenso durch Gerechtigkeitsbemühungen aufgegriffen werden wie die ökonomischen.<sup>448</sup> Eine problematische Wendung nimmt dieser Befund durch die Aussage einer Interviewten: »Man kommt schon durch«<sup>449</sup>, wenn man Respekt und gute Behandlung erfährt. Darin liegt nun ein potentielles Problem vor allem in Zeiten von Sozialabbau und der Betonung von Eigenverantwortung: Wenn man sich durch »gute Behandlung und Respekt« mit der Armut arrangieren kann, schwindet möglicherweise die Dringlichkeit der Bekämpfung wirtschaftlicher Armut; symbolische und öffentlichkeitswirksame Maßnahmen ersetzen dann eventuell materielle Fortschritte und nehmen der Thematisierung ökonomischen Elends ihren skandalisierenden Effekt. Eine Theorie, die begrifflich um gleiche Anerkennung kreist, könnte einer solchen Verdrängung Vorschub leisten.<sup>450</sup>

Zu den an ökonomischen Kriterien orientierten Kritikpunkten an Honneth zählt auch dessen relativ unkritische Übernahme des Leistungsprinzips als legitimem Modus der Distribution von Anerkennung in der dritten Sphäre: »Honneth stellt weder die meritokratische Ideologie, derzufolge soziale Ränge nach Leistung und Verdienst vergeben werden, in Frage, noch problematisiert er die Annahme einer homogenen »Wertegemeinschaft«.<sup>451</sup> Am Leistungsprinzip bemängelt Honneth allein dessen eingeschränkte Geltung infolge ideologischer Ressentiments oder irrationaler Marktdynamiken, also die Auslegung des Prinzips, keineswegs jedoch die Idee. Zu hinterfragen bleibt freilich ebenso, ob es das Leistungsprin-

---

<sup>447</sup> Vgl. Lettow: Grenzverschiebungen. S. 73. Mit der Untergewichtung der Ökonomiekritik setzt Honneth ein Versäumnis der Kritischen Theorie fort, das bereits Horkheimer nach seiner Rückkehr nach Frankfurt in die Wege leitete. Vgl. Türcke; Bolte: Kritische Theorie. S. 73.

<sup>448</sup> Lister: Recognition. S. 59.

<sup>449</sup> Ebenda. Übersetzung PP.

<sup>450</sup> Wenngleich auch hier wieder die Verwendung von Begriffen exakt überprüft und verglichen werden sollte, immerhin zielt Honneth nicht auf eine Verdrängung des Ökonomischen durch Anerkennungs begriffe, sondern auf eine Integration und bestimmte Deutung des Themas.

<sup>451</sup> Lettow: Grenzverschiebungen. S. 74.

zip ohne Verzerrung jemals gegeben hat und jemals geben wird, wie auch, ob es sich dabei um ein normativ in jeder Hinsicht wünschenswertes Prinzip handelt.<sup>452</sup>

Schließlich könnte, nachdem nun mehrere Punkte genannt wurden, die sich in der dritten Anerkennungssphäre in Honneths Theorie lokalisieren lassen, noch einmal eine Kritik an Prämissen, die in die erste Sphäre eingehen, ausgeweitet werden. Bereits thematisiert wurde das defizitäre Frauenbild Hegels, das ihn zu einer stereotypen Einschätzung der Rolle von Frauen in der Sphäre der Liebe verleitet, von Honneth jedoch für korrigierbar gehalten wird.<sup>453</sup> Susanne Lettow kritisiert hingegen eine unzureichende Abkehr von den Vorgaben Hegels, da das Konzept der Liebe, welches die Fähigkeit zu politischer Partizipation an Sozialisation und emotionale Integrität knüpfe, unter der Hand immer noch Mütter adressiere und damit die Verantwortung für komplexer zu fassende soziale Dynamiken an sie abschiebe.<sup>454</sup> Aus feministischer Sicht problematische Voraussetzungen finden sich also auch noch im anerkennungstheoretischen Werk Honneths.

Abschließend findet noch ein anregender Gedanke Andreas Kempers Erwähnung, der eine Modifikation der Figur des Kampfes um Anerkennung in der Weise vorschlägt, dass nicht mehr der Erwerb, sondern das gerade Gegenteil, die Abwehr von Anerkennung, zum Ziel wird. Diese Idee rekurriert auf die Praxis widerständischer, vor allem jugendlicher Subkulturen, denen es um die dezidierte Verweigerung der Integration geht, die mit der Gewährung sozialer Anerkennung implizit stets gegeben ist. Anerkennung erscheint auf diese Gruppen bezogen dann als eine Strategie zur Delegitimierung von Opposition gegen kritikwürdige Zustände. Auch kann Anerkennung, wenn sie einen hegemonialen Diskurs aufzwingt, ansonsten aber folgenlos bleibt, in den Augen ihrer sozial marginalisierten EmpfängerInnen eher Missachtung als Bestätigung zum Ausdruck bringen. Im Hinblick auf die Aufgabe einer Kritischen Theorie der Gesellschaft fragt Kemper, ob es nicht nötig wäre, »unterprivilegierten Menschen mit einer Gesellschaftstheorie beiseite zu stehen, welche Strategien der ›Anerkennungs-Dissidenz‹ und ›Anerkennungs-Subsistenz‹ unterstützt.«<sup>455</sup>

---

<sup>452</sup> Eine berühmte Alternative dazu präsentiert Karl Marx in seiner *Kritik des Gothaer Programms*: » Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« Marx, Karl 1875: Zur Kritik des Gothaer Programms. MEW Band 19. Berlin: Dietz, 1973. S. 21.

<sup>453</sup> Honneth: Unbestimmtheit. S. 107f.

<sup>454</sup> Lettow: Grenzverschiebungen. S. 74.

<sup>455</sup> Kemper: Anerkennungsordnungen. S. 91. Honneth stimmt der These zu, dass so gewährte Anerkennung eine wirksame Ideologie zur Brechung von Kritik und Stabilisierung gegebener Zustände sein könne, worauf Anerkennungs-Dissidenz eine legitime Antwort wäre. Allerdings hält Honneth dies für einen schwer im Rahmen einer Gesellschaftstheorie konzeptualisierbaren Gedanken. Honneth: Antworten. S. 117f.

## VII Fazit

Honneths Theorie der Anerkennung, so wurde in den vorigen Kapiteln gezeigt, stellt den normativ anspruchsvollen und inhaltlich umfassenden Versuch dar, soziale Gerechtigkeit als die Bereitstellung intakter Sphären reziproker Anerkennung zu erklären. Honneths Ansatz beinhaltet zahlreiche theoriegeschichtliche und philosophische Implikationen, die durch den Rekurs auf Hegel, Lukács, Horkheimer und Adorno hervorgebracht werden. Defizite und Missstände des Sozialen werden nicht nur auf der Ebene gebrochener Prinzipien gerechter Güterverteilung analysiert – Honneths Ziel, strukturell verankerte Fehlentwicklungen als soziale Pathologien zu kennzeichnen, kann unter Rückgriff auf Termini wie Verdinglichung erklärt und diskutiert werden. Dieses in den Tiefenschichten der Vergesellschaftung ansetzende Verfahren verweist auf Honneths Bemühen, seinen anerkennungstheoretischen Ansatz als Modifikation und Aktualisierung der Kritischen Theorie anzulegen. Wie in den Schriften des ›Horkheimerkreises‹ wird auch in Honneths Ansatz das Mittel zur ›Versöhnung‹ in der Hinwendung zu einer sozial wirksamen Vernunft gesehen, die von den aktuell gegebenen Verhältnissen blockiert wird, aber doch in ihnen aufgehoben ist. Für Honneth könnte also gleichermaßen wie für Horkheimer und Adorno gelten, dass »das Ziel der Fortschritts- und Vernunftkritik [...] immer die letztlich progressive Vollendung der Rationalität«<sup>456</sup> bleibt. Das Glücksversprechen der Vernunft, das von der kapitalistischen Moderne normativ zwar aufgenommen wird, strukturell aber verwehrt bleibt, muss gegen die wirklichen Verhältnisse wach gehalten und in Stellung gebracht werden. »Die Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und Möglichkeit bleibt eine übergreifende Einspruchsinstanz gegen eine diese Möglichkeit negierende Welt.«<sup>457</sup>

Horkheimer verstand die Kritische Theorie als »unablösbares Moment der historischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürfnissen und Kräften der Menschen genügt«<sup>458</sup> und verknüpfte sie auf diese Weise enger mit ihrem Gegenstand, der Gesellschaft, als in den formal ansetzenden, ›traditionellen‹ Theorien üblich. Honneth, so wurde in der

---

<sup>456</sup> Obermaier, Ralf: Theodor Adorno – Stichworte. Kritische Modelle 2. In: Honneth: Schlüsseltexte. S. 78. Dies bringt Adorno zum Ausdruck, wenn er sagt, daß »Freiheit nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als retour á la nature real werden kann.« Weniger wohlfeil formuliert diesen Gedanken Karl Marx, der die Entwicklung der Produktivkräfte zur Bedingung der Emanzipation erklärt, »weil ohne sie nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte.« Adorno: Negative Dialektik. S. 150; Marx, Karl; Engels, Friedrich 1846: Deutsche Ideologie. MEW 3. Berlin: Dietz, 1969. S. 34f.

<sup>457</sup> Jaeggi: Einzelner. S. 141.

<sup>458</sup> Horkheimer, Max 1937: Philosophie und kritische Theorie. Zeitschrift für Sozialforschung 6, 1937. S. 626.

Diskussion seiner Auseinandersetzung mit Horkheimer und Adorno deutlich, greift dieses Element auf, denn auch für ihn bedarf es einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft, um die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen.<sup>459</sup>

Honneths Bearbeitung der Kritischen Theorie ist aber auch von Bemühungen geprägt, sich von deren Aporien abzusetzen. Als folgenreichstes Versäumnis der ersten Generation Kritischer Theorie begreift Honneth deren »Unvermögen zu soziologisch fruchtbaren Problemstellungen«, das er auch als »unverkennbares Signum«<sup>460</sup> jener Tradition bezeichnet. Diese Unfähigkeit ist in hohem Maße einem unterkomplexen Verständnis moralischer Akteure und einer zur Totalisierung neigenden Betrachtungsweise politischer und sozialer Prozesse geschuldet – ohne Korrekturen in dieser Hinsicht werden die Texte der Frankfurter Schule zwar gewiss inspirierende und philosophisch anspruchsvolle, aber womöglich von aktuellen Debatten abgeschnittene Zeugnisse einer sozialphilosophischen Tradition bleiben. Etwas in der Kritischen Theorie bleibt aber stets aktuell und harrt der Weiterentwicklung,<sup>461</sup> so dass Honneth seinen eigenen Ansatz als eine weitere Etappe in einem »Lernprozess«<sup>462</sup> der Theorie verstehen kann. Die Kritische Theorie drängt als materialistische Kritik selbst auf eine Weiterentwicklung, da ihr Objekt, die Gesellschaft, ebenfalls nicht still steht. Ohne Brüche und Modifikationen kann eine solche Fortführung nicht vonstatten gehen.<sup>463</sup> Dabei muss eine Anstrengung, die normativen Ansprüche der Kritischen Theorie in die Gegenwart zu retten, zwischen den notwendigen Abgrenzungen und den zu bewahrenden Elementen die Balance halten:

»Das Erbe der Kritischen Theorie für das neue Jahrhundert zu benennen müsste heißen, in dem Gedanken einer [...] sozialen Pathologie der Vernunft den Sprengsatz zu bergen, der darin noch heute für das gegenwärtige Denken enthalten ist; gegen die Tendenz, Gesellschaftskritik auf ein Projekt der normativen, situationalen oder lokalen Stellungnahme zu reduzieren, müsste der Zusammenhang deutlich gemacht werden, in dem sie mit den Ansprüchen einer geschichtlich gewachsenen Vernunft steht.«<sup>464</sup>

Eine Abkehr von theoretisch nicht mehr haltbaren oder sozialwissenschaftlich unfruchtbaren Prämissen der Kritischen Theorie darf nicht zu einer Verwässerung ihrer kritischen Stoßrichtung führen; nach wie vor gilt es, die in allen gesellschaftlichen Bereichen anzutreffenden negativen, Leid und Ausschluss verursachenden Momente der kapitalistischen Moderne zu benennen und zu kritisieren.

---

<sup>459</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S.13. Diese Bedürfnisse fasst Honneth allerdings, hier im Gegensatz zu Horkheimer, als Anerkennungsansprüche auf.

<sup>460</sup> Honneth: Kritik der Macht. S. 118.

<sup>461</sup> Wiggershaus: Frankfurter Schule. S. 12.

<sup>462</sup> Honneth: Kritik der Macht. S. 382.

<sup>463</sup> Vgl. Bolte: Marx bis Horkheimer. S. 93, 99.

<sup>464</sup> Honneth: Pathologie der Vernunft. S.11.

Honneth entfaltet auf dieser Grundlage seine in Kapitel III vorgestellte Theorie sozialer Gerechtigkeit mit dem weitreichenden Anspruch einer ›grand theory‹<sup>465</sup>, die eine Brücke schlagen soll zwischen der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft und den Kämpfen um Anerkennung, die in ihr stattfinden. Den Kern der Gerechtigkeitskonzeption Honneths bilden, wie gezeigt wurde, drei distinkte Sphären reziproker Anerkennung, in denen jeweils ein unterschiedlicher Distributionsmodus die zu erwartende Anerkennung bemisst. Das Zusammenwirken der drei Sphären ergibt den für die modernen, liberal-kapitalistischen Gesellschaften gültigen Begriff der Gerechtigkeit:

»Weil sich das, was [...] ›gerecht‹ genannt werden soll, je nach Sphäre an der Idee entweder der Bedürfnisresponsivität, der Rechtsgleichheit oder der Leistungsgerechtigkeit bemisst, werden sich auch die Parameter moralischen Fortschritts [...] nur unter Bezug auf alle drei Prinzipien definieren lassen.«<sup>466</sup>

Aus den drei Sphären soll also auch ein Maßstab der Gerechtigkeit hervorgehen, der sich an zwei Aspekten festmachen lässt: Gerecht sind solche Forderungen, die die Chancen jedes Einzelnen auf Selbstverwirklichung erhöhen und solche Forderungen, die eine Inklusion weiterer Gruppen in die Anerkennungsarchitektur einer Gesellschaft zum Ziel haben.<sup>467</sup>

Ein anerkennungstheoretisches, im Selbstverständnis der Gesellschaften selbst ansetzendes Konzept sozialer Gerechtigkeit muss auch konkrete soziale Fehlentwicklungen in den Blick bekommen, die mit dem Begriff der sozialen Pathologie belegt werden können. Diese sozialen Dynamiken bauen auf einer von Ambivalenzen und Paradoxien gekennzeichneten neo-liberalen Modernisierung auf, die zwar die disziplinierenden Diskurse des Fordismus aufbricht, aber auch neue Quellen von Missachtung und sozialem Ausschluss freilegt.<sup>468</sup> Diese Tendenzen der ökonomischen Deregulierung verlaufen parallel zu Trends in der theoretischen Auseinandersetzung, so machen etwa Vorstellungen eines »Minimalsozialstaats«, der die Menschen »marktbereit«<sup>469</sup> halten sollte, die Runde. Jene Theorien besitzen nicht nur eine normative Basis, die auf der Grundlage von Honneths Anerkennungstheorie entschieden abgelehnt werden muss, sondern auch ein verkürztes, rein formales Verständnis von Gerechtigkeit. Aus dem Blick geraten somit Entwicklungen, wie sie in Kapitel IV beschrieben wurden, also etwa das Eindringen des Leistungsprinzips in Bereiche, die vormals nach

---

<sup>465</sup> Fraser, Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 11. Dass dieser Anspruch nur noch selten von Theorien über die Gerechtigkeit erhoben wird, ist bereits ein kritikwürdiger Zustand, der einer Revision bedarf. Zum kurzen Auf- und raschen Abschwung kritischer, gesamtgesellschaftlicher Theorie in der BRD in den 1970er Jahren vgl. Hirsch: Gesicht. S. 129.

<sup>466</sup> Honneth: Umverteilung als Anerkennung. S. 219.

<sup>467</sup> Ebenda. S. 206, 221.

<sup>468</sup> Vgl. Hartmann. Widersprüche. S. 231.

<sup>469</sup> Kersting, Wolfgang: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000. S. 7, 392. Vgl. Lettow: Grenzverschiebungen. S. 66f.

dem Modus der Solidarität geordnet waren, oder der zeitgleich verlaufende Prozess einer faktischen Außerkraftsetzung des Leistungsprinzips.<sup>470</sup> Ein weiter gefasstes, komplexes Verständnis könnte jedoch auch die emotionalen und psychologischen Folgen von Verarmung und Elend in den Blick bekommen, die das Selbstverständnis der betroffenen Personen verletzen und ein normativ gleichermaßen gültiges Kriterium in einer Theorie sozialer Gerechtigkeit bezeichnen. Ein aktuelles Beispiel hierfür liefert die Auseinandersetzung um den Begriff der ›Unterschicht‹, der zwar rein ökonomisch betrachtet legitim ist und durchaus im Sinne einer Kritik im Interesse der damit Bezeichneten Anwendung findet. Diese Argumentation vergisst aber, dass der Begriff von den Menschen, die mit ihm belegt werden, oft als Stigmatisierung verstanden wird und so zu Armut noch Demütigung addiert.<sup>471</sup> Insofern kann die Anerkennungstheoretische Gerechtigkeitskonzeption Honneths auch als ein Widerspruch gegen die ökonomistischen Verkürzungen in diesem Feld gelesen werden, der die Gesellschaft auf der Grundlage ihres normativen, kulturellen und ökonomischen Selbstverständnisses kritisieren will.

Gerechtigkeit ist bei Honneth, so wurde in der Auseinandersetzung mit anderen normativen politischen Theorien dargelegt, jedoch nicht bereits das letzte Ziel der Einrichtung einer Gesellschaft, sondern einem höheren Gut verpflichtet: Sie liefert die Bedingung der Möglichkeit intakter individueller Identität. Dies begreift auch kulturelle und ökonomische Voraussetzungen eines »anerkennenswerten Lebens«<sup>472</sup> ein. Eine Diskussion der Theorie der Anerkennung unter Verwendung von Begrifflichkeiten, die politik-philosophischen Kontroversen um soziale Gerechtigkeit entnommen sind, zeigt Honneths Theorie als teleologischen Ansatz, der gleichwohl nur bedingt von der liberalen Kritik eingeholt wird. Um nicht dem Sektierertum eines eng definierten ethischen Ansatzes anheim und hinter den Pluralismus moderner Gesellschaften zurück zu fallen, legt Honneth seiner Theorie ein formales Konzept des guten Lebens zugrunde; Gerechtigkeit soll die Ermöglichungsbedingungen individueller Selbstverwirklichung herstellen, nicht deren Inhalt determinieren. Auf dieser Grundlage stellt Honneths Theorie der Anerkennung auch den Versuch einer Integration kontextualistischer Elemente in einen universalistischen Rahmen dar<sup>473</sup> – während Personen einerseits zwar nicht atomistisch, frei von jedem sozialisierenden Kontext konzeptualisierbar sind, so gehen sie doch nicht in einem Kollektiv auf; normativ bleibt im Mittelpunkt

---

<sup>470</sup> Um die Paradoxie dieser scheinbar gegenläufigen Bewegungen zu verstehen, ist freilich eine Auseinandersetzung mit dem rationalen Kern des Leistungsprinzips, nicht nur mit seiner hegemonialen Interpretation notwendig, die, wie gezeigt wurde, stets von ideologischen Deutungen überschrieben ist. Ohne diese Differenzierungsleistung wird die akademische Diskussion anspruchslos. Vgl. Neckel; Dröge: Verdienste. S. 109.

<sup>471</sup> Vgl. Lettow: Grenzverschiebungen. S. 60.

<sup>472</sup> Forst: Kontexte. S. 215.

<sup>473</sup> Vgl. Kapitel V.4

von Honneths Gerechtigkeitsidee ein Individuum, das sowohl als Einzelwesen wie auch als Gemeinschaftswesen anerkannt wird.<sup>474</sup> Die Diskussion, ob die Theorie der Anerkennung im systematischen Abgleich mit anderen normativen Ansätzen als Synthese oder als Jenseits der liberalen und kommunitaristischen Modelle zu verstehen sei, ergibt schließlich ein komplexes Bild. In entscheidenden Hinsichten erweist sie sich jeweils mit Positionen, die in beiden Lagern vertreten werden, als inkompatibel; so dass von einer Synthese nur schwerlich, eher jedoch von einer jenseits dieser Theorien liegenden dritten Position gesprochen werden kann.

Mit dem Anerkennungsmodell will Honneth, hier mit sehr starken Verweisen auf das Frühwerk Hegels, auch die Kämpfe und Bewegungen begrifflich fassen, die für politisch-moralischen Fortschritt in Gesellschaften verantwortlich zeichnen sollen. Es sollen Formen entzogener oder vorenthaltener Anerkennung sein, die, falls sie sich als typisch für eine soziale Gruppe darstellen lassen, politischen Protest entzünden.<sup>475</sup> Dieses Vorgehen ist gleichsam als eine Korrektur des utilitaristischen, mit zurechenbaren ›Interessen‹ operierenden Erklärungsmodells sozialer Auseinandersetzungen zu verstehen, das in den kritischen Sozialwissenschaften für die Ausblendung einer ganzen Dimension von mobilisierungsfähigen Unmutserfahrungen sorgte.<sup>476</sup> Die meist ungenutzte Kategorie der Anerkennung soll nun auch zur Erklärung distributiver Zielsetzungen herangezogen werden, um eine »modifizierte Version des marxistischen Paradigma der ökonomischen Umverteilung zu integrieren.«<sup>477</sup> Damit soll eine Schärfung der Waffen der Kritik erreicht werden, denn als Bezugspunkt der Kritik müsste dann nicht mehr ein unterstelltes Interesse respektive dessen soziale Trägerschicht gelten, sondern die Solidarität mit den an den sozialen Verhältnissen Leidenden.<sup>478</sup>

Die Kritik Frasers an Honneths Ansatz verweist implizit noch einmal auf den Anfang dieser Arbeit, der in dem Aufweis der hegelianischen Herkunft der Kategorie ›Anerkennung‹ bestand. Fraser besetzt den Begriff durchgängig anders als Honneth, da sie ihn nicht auf seine Quellen bezieht; vollends offensichtlich wird dieser Unterschied darin, dass Fraser mit ›Anerkennung‹ nur marginalisierte kulturelle Gruppen in Verbindung bringen kann, während in der hegelianischen Perspektive überhaupt nicht die Möglichkeit existiert, diese Ka-

---

<sup>474</sup> Vgl. Forst: Kontexte. S. 416.

<sup>475</sup> Vgl. Kapitel III.3

<sup>476</sup> Honneth: Kampf um Anerkennung. S. 265f.

<sup>477</sup> Fraser, Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? S. 10.

<sup>478</sup> Vgl. Forst: Kontexte. S. 252.

tegorie einer bestimmten Gruppe oder Schicht stärker oder schwächer zuzuordnen.<sup>479</sup> Anerkennung ist bei ihr ein praktisch-politischer Terminus, keine intersubjektive Existenzbedingung. Daher kann sie mit diesem Begriff im Rahmen einer sehr stark an der Praxis sozialer Bewegungen orientierten theoretischen Konzeption operieren und ihn im Sinne einer politischen Strategie einsetzen. Die von ihr selbst kritisierte Spaltung sozialer Kämpfe reproduziert sie jedoch nur umso stärker, indem sie die Begriffe Umverteilung und Anerkennung als strategische Optionen in der praktischen Politik zwar verknüpfen, in der philosophischen Reflexion aber separieren will.

Frasers Kritik bezieht sich in erster Linie auf die Ausweitung der Kategorie der Anerkennung und einer daraus folgenden Blindheit für ökonomische Konflikte. Eine Anregung zur weiterführenden Auseinandersetzung verweist auf ganz verschiedene Punkte. Jene nur angerissenen Aspekte können mit Sicherheit einen Anfang für weitere, noch auszuführende Kritiken am Konzept der Anerkennung, aber auch an den anderen im Verlaufe dieser Arbeit angeschnittenen Theorien sozialer Gerechtigkeit, darstellen. Einen Anfang, so kann ironischerweise am Ende gesagt werden, stellt das Anerkennungskonzept für Honneth selbst nur dar, denn er hofft, damit »die normativen Grundlagen zu gewinnen, auf denen das Unternehmen einer Gesellschaftskritik gegründet werden kann.«<sup>480</sup> Honneth kann mit seinem Ansatz zwar einen objektiven Zugewinn an Chancen auf Selbstverwirklichung und Inklusion begrifflich fassen, muss aber auch deren prinzipielle Fragilität feststellen und befindet sich daher in einer stets offenen Dialektik. Innerhalb der Tradition, in der Honneth seinen Ansatz ansiedelt, verweist eine theoriegeleitete Gesellschaftskritik jedoch ohnehin auf ihre eigene Beschränktheit, denn weitere Etappen dieser Dialektik lassen sich mit den Mitteln der Wissenschaft kaum antizipieren - »das ist keine Sache der Theorie mehr, sondern eine der Zukunft von sozialen Kämpfen.«<sup>481</sup>

---

<sup>479</sup> Taylor etwa charakterisiert Anerkennung als »vital human need«. Taylor, Charles: *The Politics of Recognition*. In: Gutman, Amy (Hrsg.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992. S. 26.

<sup>480</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Sonderausgabe 2003. S. 333.

<sup>481</sup> Honneth: *Kampf um Anerkennung*. S. 287. Oder anders gefragt: »Wie [kann] der Zusammenhang von Theorie und Praxis, über den von Marx über Lukács bis hin zu Habermas die theoretischen Väter unentwegt gestritten haben, unter den veränderten Bedingungen noch einmal neu konzipiert werden.« Honneth: *Pointe*. S. 305.

## VIII Literatur

**Adorno, Theodor W.** 1969: Marginalien zu Theorie und Praxis. GS 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 759-782.

**Adorno, Theodor W.** 1967: Jargon der Eigentlichkeit. GS 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 413-523.

**Adorno, Theodor W.** 1966: Negative Dialektik. GS 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

**Adorno, Theodor W.** 1965: Gesellschaft. In: Soziologische Schriften 1. GS 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 9-19.

**Adorno, Theodor W.** 1962: Eingriffe. Neun Kritische Modelle. GS 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 455-594.

**Adorno, Theodor W.** 1955: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Soziologische Schriften 1. GS 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 42-85.

**Adorno, Theodor W.** 1944: Minima Moralia. GS 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

**Aristoteles:** Die Nikomachische Ethik. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 2001.

**Auer, Dirk:** Daß die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalte. In: ders.; Bonacker, Thorsten; Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 21-40.

**Beinart, William; Dubow, Saul** (Hrsg.): Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa. London, New York: Routledge, 1995.

**Berg, Robert; Micklich, Thomas; Zucca, Dorothee:** Von Habermas zu Honneth – aber wohin (I)? In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 45-52.

**Bonacker, Thorsten:** Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart. Band 1. Opladen: Leske + Budrich, 2002. S. 183-219.

**Bonacker, Thorsten:** Ohne Angst verschieden sein können. In: Auer, Dirk.; ders.; Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 117-143.

**Bolte, Gerhard:** Von Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

**Bourdieu, Pierre:** Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

**Butler, Judith:** Merely Cultural. In: *New Left Review* 227, 1998.

**Claussen, Detlev:** Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main: Fischer, 2005.

**Claussen, Detlev:** Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

**Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate:** Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit – eine kritische Bestandsaufnahme aus feministischer Perspektive. In: dies. (Hrsg.): *Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit*. Wiesbaden: VS, 2006. S. 11-33.

**Degener, Ursula:** Anerkennung und Geschlechterdifferenz. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis*. Würzburg: Ergon, 2004. S. 169-181.

**Demtröder, Bert; Kallhoff, Angela; Jömann, Norbert; Mühlenberg, Sascha; Schmidt, Ina; Suhm, Christian:** Selbstverwirklichung als Diagnosekriterium für Sozialpathologien? In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT, 2004. S. 73-79.

**Dornes, Martin:** Erich Fromm – Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Schlüsseltexthe der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS, 2006. S. 148-151.

**Düwell, Marcus** (Hrsg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart: Metzler, 2002.

**Forst, Rainer:** *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

**Fraser, Nancy:** Mapping the Feminist Integration. In: Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate (Hrsg.): *Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit*. Wiesbaden: VS, 2006. S. 37-51.

**Fraser, Nancy; Honneth, Axel:** Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

**Fraser, Nancy:** Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In: dies.; Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 13 – 128.

**Fraser, Nancy:** Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: dies.; Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 225 – 270.

**Fraser, Nancy:** Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, Anerkennung und Teilhabe.  
<http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/orientierung.html>.

**Fromm, Erich** 1937: Zum Gefühl der Ohnmacht. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6. S. 95-118.

**Früchtel, Josef; Maier, Anja; Parthe, Eva-Maria; Rohner, Martin; Sieverding, Judith:** Kritische Theorie als welterschließende Kritik I. Der Anspruch. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 33-37.

**Früchtel, Josef; Maier, Anja; Parthe, Eva-Maria; Rohner, Martin; Sieverding, Judith:** Kritische Theorie als welterschließende Kritik II. Kritische Nachfragen. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 39-44.

**Gander, Hans-Helmuth** (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg: Ergon, 2004.

**Gerhard, Ute** (Hrsg.): Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Teil 3: Die Kämpfe um Gleichberechtigung und die Gestaltung neuer Rechtswirklichkeiten im 19. und 20. Jahrhundert. München: CH Beck, 1997. S. 507-899.

**Großheim, Michael:** Vom Kult des Ich zum Kult des Wir. Philosophische Konversionen. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg: Ergon, 2004. S. 91-106.

**Habermas, Jürgen:** Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

**Habermas, Jürgen:** Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

**Halbig, Christoph; Kohl, Tim:** Zur Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 67-72.

**Hartmann, Martin:** Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 2002. S. 221-252.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1837: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1830: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Teil: Die Philosophie des Geistes. Werke 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Zusatz zu § 423. S. 221f.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke Band 5. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1807: Phänomenologie des Geistes. Kapitel IV A. Hamburg: Felix Meiner, 1988. S. 127-136.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1805/06: Jenaer Realphilosophie. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1802/03: Jenaer Schriften. Werke 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 1802/03: System der Sittlichkeit. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

**Herzfeld, Hans** (Hrsg.): Biographisches Lexikon zur Weltgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer, 1969.

**Hirsch, Joachim**: Das neue Gesicht des Kapitalismus. In: Brüsemeister, Thomas et al. (Hrsg.): Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen. Berlin: Dietz, 1991. S. 127-146.

**Honneth, Axel** (Hrsg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS, 2006.

**Honneth, Axel**: Max Horkheimer. Traditionelle und Kritische Theorie. In: ders. (Hrsg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS, 2006. S. 229-232.

**Honneth, Axel**: Verdinglichung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

**Honneth, Axel**: Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. In: ders. (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 165-187.

**Honneth, Axel**: Nachwort zu Collingwood, Robert G. 1944: Die Idee der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 215-232.

**Honneth, Axel**: Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 9 – 31.

**Honneth, Axel**: Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 99 – 121.

**Honneth, Axel**: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Sonderausgabe 2003.

**Honneth, Axel**: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy; ders.: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 129 – 224.

**Honneth, Axel:** Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Fraser, Nancy; ders.: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. S. 271 – 305.

**Honneth, Axel.:** Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

**Honneth, Axel (Hrsg.):** Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 2002.

**Honneth, Axel:** Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: ders. (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 2002. S. 141 – 158.

**Honneth, Axel:** Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.

**Honneth, Axel:** Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

**Honneth, Axel:** Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 70-87.

**Honneth, Axel:** Die soziale Dynamik von Mißachtung. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 88-109.

**Honneth, Axel:** Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. . Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 110-129.

**Honneth, Axel:** Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik. In: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 237 – 251.

**Honneth, Axel:** Posttraditionale Gemeinschaften. In: ders. Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. S. 328-338.

**Honneth, Axel:** Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

**Honneth, Axel:** Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk. In: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 9 – 24.

**Honneth, Axel:** Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 25-72.

**Honneth, Axel:** Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. In: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 227-247.

**Honneth, Axel:** Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

**Honneth, Axel:** Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: ders. (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 9 – 69.

**Honneth, Axel (Hrsg.):** Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.

**Honneth, Axel:** Formen der Gesellschaftskritik. In: ders.: Desintegration. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 71-79.

**Honneth, Axel:** Strukturwandel der Familie. In: ders. (Hrsg.): Desintegration. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 90-99.

**Honneth, Axel:** Wiederkehr der Armut. In: ders.: Desintegration. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 100-110.

**Honneth, Axel:** Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

**Horkheimer, Max** 1947: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

**Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.** 1944: Dialektik der Aufklärung. Adorno GS 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

**Horkheimer, Max** 1942: Vernunft und Selbsterhaltung. GS 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. S. 320-350.

**Horkheimer, Max** 1937: Traditionelle und Kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt am Main: Fischer, 1968. S. 12 – 56.

**Horkheimer, Max** 1937: Philosophie und kritische Theorie. Zeitschrift für Sozialforschung 6.

**Horkheimer, Max** 1932: Geschichte und Psychologie. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 48-69.

**Horkheimer, Max** 1932: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 40-47.

**Horkheimer, Max** 1931: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. GS 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. S. 20 – 35.

**Horkheimer, Max** 1930: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. GS 2. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. S. 179-268.

**Jackson, Peter** (Hrsg.): Race and Racism. London, Boston, Sydney: Allen & Unwin, 1987.

**Jaeggi, Rahel**: ›Kein Einzelner vermag etwas dagegen‹. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 115-141.

**Kersting, Wolfgang**: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.

**Kambartel, Friedrich**: Arbeit und Praxis. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. S. 123-139.

**Kemper, Andreas**: Kampf um Anerkennungsordnungen. In: Halbig, Christoph; Quanten, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 87-92.

**Lesaar, Henrik**: Anerkennung als hermeneutischer Prozess. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg: Ergon, 2004. S. 45-62.

**Ladwig, Bernd**: Die politische Theorie der Frankfurter Schule: Franz L. Neumann. In: Brodacz, André; Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart. Band 1. Opladen: Leske + Budrich, 2002. S. 35-75.

**Lettow, Susanne**: Grenzverschiebungen des Politischen. In: Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate (Hrsg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Wiesbaden: VS, 2006. S. 65-78.

**Lister, Ruth**: Recognition and Voice, Gender and Poverty. In: Degener, Ursula; Rosenzweig, Beate (Hrsg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Wiesbaden: VS, 2006. S. 53-63.

**Lukács, Georg** 1923: Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften Band 2. Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1968. S. 161-517.

**Lukács, Georg** 1920: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. München: DTV, 1994.

**Macey, David**: The Penguin Dictionary of Critical Theory. New York: Penguin Books, 2000.

**MacIntyre, Alasdair**: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1994. S. 84-102.

**MacIntyre, Alasdair**: Der Verlust der Tugend. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1987.

**Marcuse, Herbert**: Der eindimensionale Mensch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

**Marcuse, Herbert** 1957: Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

**Marx, Karl** 1875: Zur Kritik des Gothaer Programms. MEW 19. Berlin: Dietz, 1973.

**Marx, Karl** 1867: Das Kapital. Band 1. MEW 23. Berlin: Dietz, 1974.

**Marx, Karl; Engels, Friedrich** 1846: Deutsche Ideologie. MEW 3. Berlin: Dietz, 1969.

**Marx, Karl** 1844: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW 1. Berlin: Dietz, 1977.

**Marx, Karl; Engels, Friedrich** 1848: Manifest der Kommunistischen Partei. MEW 4. Berlin: Dietz, 1959.

**Marxismus Kollektiv** (Hrsg.): Kritische Theorie der Gesellschaft. Band 3. Frankfurt am Main, 1968.

**Mead, George Herbert**: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

**Meckel, Rayk**: Konflikt und Anerkennung. Zur politischen Dimension des Konzeptes ›Anerkennung‹. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg: Ergon, 2004. S. 107-126.

**Meyer, Lutz**: John Rawls und die Kommunitaristen. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.

**Miller, David**: Principles of Social Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

**Neckel, Sighard**: Die Verwilderung der Selbstbehauptung. In: Honneth, Axel: (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 188-204.

**Neckel, Sighard; Dröge, Kai**: Die Verdienste und ihr Preis: Leistung in der Marktgemeinschaft. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 2002. S. 93-116.

**Neumann, Franz** 1954: Angst und Politik. In: Söllner, Alfons (Hrsg.): Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 424-459.

**Neumann, Franz** 1944: Behemoth. Frankfurt am Main: Fischer, 1984.

**Niethammer, Lutz**: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000.

**Nussbaum, Martha C.**: Gerechtigkeit oder Das Gute Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

**Obermaier, Ralf:** Theodor Adorno – Stichworte. Kritische Modelle 2. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS, 2006. S. 77-80.

**Plessner, Helmuth** 1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch. GS 4. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

**Plessner, Helmuth** 1924: Grenzen der Gemeinschaft: eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

**Rawls, John:** Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

**Rawls, John:** Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

**Rehn, Rudolf** (Hrsg.): Platons Höhlengleichnis. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 2005.

**Reiche, Reimut:** Herbert Marcuse – Der eindimensionale Mensch. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS, 2006. S. 352-355.

**Rensmann, Lars:** Kritische Theorie über den Antisemitismus. Hamburg: Argument, 1998.

**Rosa, Hartmut:** Theodor W. Adorno – Eingriffe. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. Wiesbaden: VS, 2006. S. 49-51.

**Rousseau, Jean-Jacques** 1755: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Sozialphilosophische und politische Schriften. München: Winkler, 1981.

**Sandel, Michael:** Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: University Press, 1982.

**Sartre, Jean-Paul** 1945: Betrachtungen über die Judenfrage. In: ders.: Drei Essays. Zürich: Europa Verlag, 1961.

**Schweppenhäuser, Gerhard:** Theodor W. Adorno zur Einführung. Hamburg: Junius, 1996.

**Siep, Ludwig; Takeshima, Ayumi; Takeshima, Nao; Karakus, Attila:** Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit. In: Halbig, Christoph; Quante, Michael (Hrsg.): Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Münster: LIT, 2004. S. 61 – 65.

**Sonntag, Susan:** Krankheit als Metapher. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

**Taylor, Charles:** The Politics of Recognition. In: Gutman, Amy (Hrsg.): Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1992. S. 25-73.

**Taylor, Charles:** Aneinander Vorbei. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1994. S. 103-130.

- Taylor, Charles:** Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Taylor, Charles:** Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Taylor, Charles:** Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles:** Hegel and Modern Society. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1979.
- Thyen, Anke:** Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie. In: Auer, Dirk; Bonacker, Thorsten; Müller-Dohm, Stefan (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 165-185.
- Türcke, Christoph; Bolte, Gerhard:** Einführung in die Kritische Theorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Voswinkel, Stephan:** Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 2002. S. 65 – 90.
- Walzer, Michael J.:** Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1994. S. 157-180.
- Walzer, Michael J.:** The Company of Critics. New York: Basic Books, 1988.
- Walzer, Michael J.:** Spheres of Justice. New York: Basic Books, 1983. (Deutsch: Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Campus, 1992)
- Walzer, Michael J.:** Philosophy and Democracy. In: Political Theory 9, 1981.
- Wetzel, Dietmar:** Hat Anerkennung (k)einen Preis? Macht und Subjektivierung in modernen Beschäftigungsverhältnissen Angestellter. In: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Anerkennung. Zu einer Kategorie gesellschaftlicher Praxis. Würzburg: Ergon, 2004. S. 209-230.
- Wiggershaus, Rolf:** Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München: dtv, 1988.
- Wiggershaus, Rolf:** Max Horkheimer zur Einführung. Hamburg: Junius, 1998.