

Edition Moderne Postmoderne

SEBASTIAN BANDELIN

Anerkennen als Erfahrungsprozess

Überlegungen zu einer
pragmatistisch-kritischen
Theorie

[transcript]

Sebastian Bandelin
Anerkennen als Erfahrungsprozess

Für Eberhard

Sebastian Bandelin, geb. 1982, arbeitet als Lehrbeauftragter in Marburg und Jena. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kritische Theorie, Philosophie der Anerkennung und die Sozialphilosophie des Pragmatismus.

SEBASTIAN BANDELIN

Anerkennen als Erfahrungsprozess

Überlegungen zu einer pragmatistisch-kritischen Theorie

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-NC-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium zu nicht-kommerziellen Zwecken, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>) Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2015 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Sebastian Bandelin**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur & Satz: Sebastian Bandelin

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3131-9

PDF-ISBN 978-3-8394-3131-3

<https://doi.org/10.14361/9783839431313>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

1. **Einleitung** | 7
2. **Einführung: Kritische Theorie als Theorie der Kritik** | 45
3. **Anerkennen als Erfahrungsprozess I: Überlegungen zur Ideologiekritik** | 69
 - 3.1 Kritik als Rekonstruktion | 72
 - 3.2 Reflex oder bewusste Manipulation?
Die Ideologiekritik der „Deutschen Ideologie“ | 75
 - 3.3 Die Aufklärung praktischer Widersprüche:
Zur Ideologiekritik der „Kritik der politischen Ökonomie“ | 79
4. **Anerkennungsverhältnisse und Kritik** | 87
 4. Ausgangspunkt und Zielsetzungen
der Honnethschen Anerkennungstheorie | 87
 - 4.2 Normative Grundlegung: Anerkennung und Selbstverhältnis | 89
 - 4.3 Gesellschaftstheoretische Konkretisierung:
Drei Sphären intersubjektiver Anerkennung | 102
 - 4.3.1 Liebe | 102
 - 4.3.2 Recht | 109
 - 4.3.3 Solidarität | 115
 - 4.4 Missachtung und gesellschaftliche Entwicklung | 126
 - 4.5 Zur Kritik der Anerkennungsverhältnisse I:
Der Gegensatz zwischen I und Me | 129
 - 4.6 Zur Kritik der Anerkennungsverhältnisse II:
Die normative Rekonstruktion | 139
 - 4.7 Zusammenführung: Macht und Selbstverhältnisse | 151
5. **Zum Wandel von Anerkennungsordnungen. Soziologische Analysen und normative Einschätzungen** | 165
6. **Anerkennen als Erfahrungsprozess II: Selbstreflexion und die Spannung zwischen Handeln und Tun** | 193
 - 6.1 „Ja, ich bin es.“: Honneth und die Wahrheit der
Gewissheit seiner selbst | 195
 - 6.2 Bestätigen oder aufklären? Probleme eines rezeptiven
Anerkennungsverständnisses | 210

6.3 Öffentlichkeit und Erfahrung | 218

7. Ideologien der Anerkennung | 223

7.1 Die Wissenschaft von und in der Geschichte | 226

7.2 Ein Bild hält uns gefangen: Ideologie und Identität | 243

7.3 Ruf mich an! | 259

8. Anerkennen als Erfahrungsprozess III: Ideologien als Blockierungen des Erfahrungsprozesses | 279

9. Anerkennen als Erfahrungsprozess IV: Rekonstruktion, Reflexion, Selbstbestimmung | 297

9.1 Rückblick | 297

9.2 Erfahrung und Demokratie bei Dewey | 303

9.3 Erfahrung als Kritik | 323

1. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Vgl. ebd., S. 44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Ebd., S. 250.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 Vgl. ebd., S. 24.

23 Ebd., S. 47.

24 Ebd., S. 18.

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

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

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

27 Vgl. ebd., S. 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Vgl. ebd., S. 257.

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

47 Vgl. ebd., S. 255.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

65 Vgl. ebd., S. 33.

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

67 Vgl. ebd., S. 763.

68 Vgl. ebd., S. 481.

69 Ebd., S. 473.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

77 Ebd., S. 61.

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

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

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

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

81 Vgl. ebd., S. 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

87 Ebd., S. 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Einführung: Kritische Theorie als Theorie der Kritik

Um den Argumentationsgang der Anerkennungstheorie Honneths rekonstruieren zu können, sind zunächst die Ansprüche zu bestimmen, die er an eine kritische Theorie der Anerkennung stellt. Diese ergeben sich aus seiner Interpretation der Spezifika und der Probleme der Frankfurter Tradition kritischer Theoriebildung. Um diese Ansprüche herauszuarbeiten, werde ich deshalb zunächst auf das Selbstverständnis kritischer Theorie eingehen, das Horkheimer in „Traditionelle und kritische Theorie“ formuliert hatte und auf das sich auch Honneth bezieht, um daran anschließend einige der sich daraus ergebenden Probleme zu diskutieren, die schließlich zu der von Habermas vollzogenen kommunikativen Wende führen. Erst wenn gesehen wird, dass sich Honneth zwar selbst dieser kommunikativen Wende zuordnet, zugleich aber die sozialtheoretischen und normativen Ausblendungen kritisiert, die sich aus Habermas' Trennung zwischen System und Lebenswelt ergeben, kann verständlich werden, wie er sich auf die frühen anerkennungstheoretischen Schriften Hegels bezieht und wie er dabei den Begriff der Anerkennung dabei bestimmt.

Honneth versteht die eigene Anerkennungstheorie als Weiterentwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie in der Tradition der Frankfurter Schule. Allerdings wirft ein solches Selbstverständnis schon die Frage auf, ob sich überhaupt ein gemeinsamer Rahmen bestimmen lässt, der die unterschiedlichen Theorieentwürfe, die sich selbst dieser Form der Gesellschaftstheorie und -kritik zuordnen, umgreift. Zu unterschiedlich scheinen die Mittel der Gesellschaftsanalyse, die normativen Voraussetzungen und nicht zuletzt auch die Zeitdiagnosen zu sein, als dass sich überhaupt von „der“ kritischen Theorie sprechen ließe. Und dies ist insofern konsequent, als ihr zentrales Anliegen stets in der Erarbeitung eines kritischen Verständnisses der je eigenen gesellschaftlichen Gegenwart bestanden hatte. Mit der historischen Entwicklung, muss sich, so schon Horkheimer, auch ihr Verhältnis zur Praxis, die Gewichtung der einzelnen Theoriemomente und auch die Bedeutung der Fachwissenschaften für sie verändern. „Dieser Einfluß der gesellschaftlichen Ent-

wicklung auf die Struktur der Theorie gehört zu ihrem eigenen Lehrbestand.“¹ Allerdings ist damit ein die einzelnen Ansätze übergreifendes Motiv benannt: dieses liegt trotz aller Unterschiede hinsichtlich der Methoden, des Kritikverständnisses und der Zeitdiagnosen in einem bestimmten Selbstverständnis oder Anspruch an die eigene Theoriebildung, das in einer die weitere Theorienentwicklung prägenden Weise von Max Horkheimer in „Traditionelle und kritische Theorie“ entwickelt wurde.

Ein zentrales Element des Kritik- und damit auch des Selbstverständnisses, das unterschiedliche Entwürfe kritischer Theoriebildung, so auch die Honneths, begleitet hatte, bildet demnach der Anspruch, auf die gesellschaftlichen Bedingungen der eigenen Theoriebildung zu reflektieren. An diesen, ursprünglich von Horkheimer formulierten Anspruch knüpfen sowohl Habermas als auch Honneth an. Allerdings ist hierbei noch offen, in welcher Hinsicht und zu welchen Zwecken diese Reflexion auf die gesellschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Theoriebildung erfolgen soll. Zum einen lässt sie sich allein aus der Besonderheit des Gegenstandes selbst heraus rechtfertigen. Wer, wie Horkheimer in „Traditionelle und kritische Theorie“ in der eigenen Theoriebildung auf das Ganze der Gesellschaft zielt, muss diese Intention, muss diese Perspektive als Teil dieses Ganzen thematisieren können. „[D]as Ganze ist eben nicht das Ganze ohne das Subjekt, das sich ihm zuwendet.“² Denn das Besondere des eigenen Erkenntniszusammenhangs bildet gerade der Umstand, dass Subjekt und Objekt hier insofern nicht getrennt werden können, als die Gesellschaft, aus der und in der die Theorie entsteht, zugleich ihren Gegenstand bildet. Auch die Theorie muss sich als Teil der Gesellschaft und damit selbst als zu erklärendes Phänomen verstehen – und sie vermag dies umgekehrt nur mit den eigenen Mitteln. Allerdings können damit die Spezifika einer kritischen Gesellschaftstheorie noch nicht begründet werden. Wenn sich nämlich diese Form der Reflexivität allein aus ihrem Gegenstand, der Gesellschaft, ergeben soll, so muss diesem Anspruch jede Gesellschaftstheorie und nicht nur die der Frankfurter Schule unterstehen.³

Der Umstand, dass die Theorie der Gesellschaft selbst Teil des Gegenstandes ist, den sie als Theorie untersucht, ist aber nicht nur in erkenntnistheoretischer, sondern gerade auch in praktischer Hinsicht relevant. Die Theoriebildung ist selbst ein Teil der gesellschaftlichen Praxis; sie kann insofern zur Stabilisierung oder Verän-

-
- 1 Vgl. Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 255.
 - 2 Theunissen, Michael, Gesellschaft und Geschichte, in: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien, Berlin 1981, S. 6.
 - 3 Vgl. Luhmann, Niklas, Am Ende der kritischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 20, H2, 1991.

derung der bestehenden Praxisformen beitragen. Für die kritische Theorie ist es nun kennzeichnend, dass sie diese eigene praktische Bedeutung in spezifischer Weise reflektiert.

Aus der gesellschaftlichen Praxis heraus ergeben sich die Zwecke, denen die Forschung dienen soll. Den Ausgangspunkt bilden dabei praktische Widersprüche. „Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewussten Widerspruch.“⁴ Die Kultur, in der die Menschen leben, ist das Produkt ihrer Arbeit, ist das Ergebnis der Betätigung ihrer Vernunft und insofern ihre Welt. Zugleich jedoch unterstehen die gesamtgesellschaftlichen Strukturen keiner gemeinsamen Kontrolle der unter ihr befassten Individuen; sie ist nicht das Ergebnis einer kollektiven Auseinandersetzung und insofern eine fremde Welt, die des Kapitals. Der zentrale innergesellschaftliche Widerspruch, an den die kritische Theorie anschließt und der sie möglich werden lässt, wird hier noch über den Begriff der Arbeit entwickelt. Das Zielbewusstsein, die Kontrolle und Spontaneität, die der einzelne in seiner Arbeit erfährt, werden in einen Gegensatz gestellt zu seiner Ohnmacht gegenüber der Gesamtgesellschaft. Dass die Akteure eine Realität erzeugen, die sie zugleich versklavt, führt zu dieser widerspruchsvollen Identifikation und diese wird innerhalb der kritischen Theorie zu Bewusstsein gebracht. Sie ist durch den Versuch motiviert, diese Spannung aufzuheben.

Die Individuen erfahren sich in ihren Praxen zugleich als aktiv hervorbringend und als passiv unterworfen, als bewusst Kontrollierende und Kontrollierte, als frei und unfrei. Diese Widersprüche gilt es für die kritische Theorie aufzuklären; sie bilden den Ausgangspunkt der Theoriebildung. Diese soll es ermöglichen, diese Widersprüche zu erklären und eine überwindende Praxis anzuleiten.⁵ Dabei muss

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

5 Nach Honneth ist mit diesem Anspruch eine bestimmte Form der normativen Kritik verbunden: „eine solche nämlich, die zugleich über die vorwissenschaftliche Instanz Auskunft zu geben vermag, in der ihr eigener kritischer Gesichtspunkt als empirisches Interesse oder moralische Erfahrung außertheoretisch verankert ist.“ (Vgl. Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders. Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, S. 88-89.) Nur dann kann gezeigt werden, dass die eigenen Kriterien der Kritik ihrem Gegenstand nicht äußerlich bleiben, sondern der sozialen Wirklichkeit selbst entnommen sind. Entsprechend ist sie darauf angewiesen, intersubjektive Bedingungen guten oder gelingenden Lebens anzugeben, an denen sich die Akteure selbst in ihren Handlungen orientieren und von ihnen gegenüber Anderen eingefordert werden. (Vgl. Honneth, Axel, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie, in:

sie die Gesellschaft als Ganze thematisieren, weil und insofern die Widersprüche, die aufzuklären sie sich bemüht, systematisch mit diesem Ganzen des gesellschaftlichen Lebensprozesses verbunden sind. Das Mittel, um diesen Zusammenhang zu erschließen, d.h. die bestehenden praktischen Widersprüche über zentrale Strukturmerkmale der Gegenwartsgesellschaft zu erklären, bildet für Horkheimer zumindest zu diesem Zeitpunkt noch die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Mit der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis ist jedoch die kritische Theorie nicht nur insofern verknüpft, als die Widersprüche, die sich auf dieser Ebene stellen, ihren Ausgangspunkt bilden; sie ist zugleich auch am zukünftigen Zustand der Gesellschaft und der Auflösung dieser Widersprüche interessiert. „Das Ziel, das es [das kritische Denken, S.B.] erreichen will, der vernünftige Zustand, gründet [...] in

ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 31.) Dafür muss zunächst das Verständnis einer historisch gewachsenen Praxis entwickelt werden, in der die Subjekte kooperativ zur Selbstverwirklichung gelangen können. Erst in einem zweiten Schritt kann sie dann Weisen des Verfehlens dieser Praxis als soziale Pathologien verstehen und bestimmen. „Die Abweichungen von dem Ideal, das mit der gesellschaftlichen Verwirklichung des vernünftigen Allgemeinen erreicht wäre, lassen sich als soziale Pathologien beschreiben, weil sie mit einem leidvollen Verlust von Chancen der intersubjektiven Selbstverwirklichung einhergehen müssen.“ (Ebd., S. 35.) Zum Begriff der sozialen Pathologie vgl. Honneth, Axel, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, S. 54ff.) Im Mittelpunkt dieser Untersuchungen standen dabei stets die verdinglichenden Tendenzen, die in den kapitalistischen Verkehrsformen begründet liegen. (Vgl. Honneth, Axel, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der kritischen Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 40f.)

Aus dieser Rekonstruktion des formalen Aufbaus der unterschiedlichen Entwürfe kritischer Theoriebildung folgert Honneth, dass es gegenwärtig in dem Versuch einer Erneuerung dieser Theorietradition darum gehen muss, ein bestimmtes Verständnis der intersubjektiven Bedingungen individueller Selbstverwirklichung überzeugend rechtfertigen zu können und nicht, wie etwa noch bei Horkheimer und Marcuse, ein solches Verständnis unter der Hand durch bestimmte anthropologische Vorannahmen einzuführen. (Vgl. Honneth, Axel, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, S. 34f.) Und ein Element einer solchen Rechtfertigung ist, wie erwähnt, der Nachweis, dass diese Bedingungen auch von den Akteuren schon in ihren Handlungen und in ihren Forderungen in Anspruch genommen werden. Mit einem solchen Kritikverständnis werde ich mich im Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess I“ weiter auseinandersetzen.

der Not der Gegenwart.⁶ Das schließt dann auch in praktischer Hinsicht eine Reflexion darauf ein, an welche innergesellschaftlichen Handlungszusammenhänge die eigene Theoriebildung anschließt und wie das eigene Tun der Theoriebildung auf die gesellschaftliche Praxis insgesamt zurückwirkt. Indem die Erklärung der relevanten praktischen Widersprüche eine notwendige Bedingung dafür ist, um sie überwinden zu können, muss sie sich als praktisch veränderndes Moment der gesellschaftlichen Praxis verstehen können, die sie als Theorie untersucht. Sie nimmt an dem von ihr thematisierten Geschichtsprozess zugleich teil und ist an der Zukunft der Gesellschaft interessiert, die sie als Theorie thematisiert. Die kritische Theorie versteht sich selbst in diesem Sinne als handlungsleitendes Wissen in politischen Praxiszusammenhängen und versucht damit auch ihre eigene Rolle in diesen bewusst zu kontrollieren.⁷ Das zentrale Ziel, das dieser Reflexion zu Grunde liegt, ist somit auch das der Selbstbestimmung; es geht darum, die Zwecke der Theoriebildung selbst festlegen zu können. „Selbst zu bestimmen, was sie leisten, wozu sie dienen soll, und zwar nicht nur in einzelnen Stücken, sondern in ihrer Totalität, ist das auszeichnende Merkmal der denkerischen Tätigkeit.“⁸ Umgekehrt lautet der zentrale Vorwurf gegenüber der traditionellen Theorie, dass diese, indem sie in ihrem Selbstverständnis von der gesellschaftlichen Praxis absieht, in die das Objekt wie das erkennende Subjekt eingelassen sind, ihre Funktion in diesem Praxiszusammenhang nicht selbst zu kontrollieren vermag; deshalb trägt sie in einer ihr selbst nicht durchsichtigen Weise zu dessen Reproduktion bei. Faktisch bleibt sie damit an die Praxis gebunden, die ihr ihrem eigenen Verständnis nach doch äußerlich bleiben soll. Umgekehrt kann die kritische Theorie, indem sie die eigenen erkenntnisleitenden Interessen und ihren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Praxis reflektiert, sich genau dieser blinden Gebundenheit entwinden und ihre Funktion selbst bestimmen.

Im Folgenden will ich insbesondere zwei Probleme dieser klassischen Konzeption kritischer Theorie herausarbeiten, die maßgeblich zu der von Habermas eingeleiteten kommunikationstheoretischen Wende, der sich auch Honneth zurechnet, beigetragen haben: Die Bestimmung des zentralen praktischen Widerspruchs über den

6 Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 233.

7 Zugleich aber steht dieser Einfluss nicht unter ihrer vollständigen Kontrolle, sondern hängt vielmehr von gegebenen Kräfteverhältnissen ab. (Vgl. Negt, Oskar und Kluge, Alexander, Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 1974, S. 155.)

8 Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 259.

Begriff der Arbeit und das Verhältnis der kritischen Theorie zur Perspektive der Akteure.

Einmal lässt sich an dieser Konzeption problematisieren, wie bestimmt wird, was eigentlich auf der Ebene der gesellschaftlichen Praxis in Widersprüche gerät. Die zentrale Kategorie, auf deren Grundlage Horkheimer die menschliche Gattungsgeschichte rekonstruiert, ist die der gesellschaftlichen Naturbearbeitung. Ohne dass dies von der traditionellen Theorie reflektiert würde, sind das erkennende Subjekt wie das zu erkennende Objekt schon in diese eingelassen; beide sind schon ihr Produkt.⁹ Indem die kritische Theorie dies thematisiert, erkennt sie auch, dass das, was auf der Ebene des Akteurs als Faktum, als vorausgesetztes Objekt erscheint, selbst als Produkt menschlichen Handelns und das heißt hier: der Naturbearbeitung verstanden werden muss.

„In Wahrheit resultiert jedoch das Leben der Gesellschaft aus der Gesamtarbeit der verschiedenen Produktionszweige, und wenn die Arbeitsteilung unter der kapitalistischen Produktionsweise auch nur schlecht funktioniert, so sind ihre Zweige, auch die Wissenschaft, doch nicht als selbstständig und unabhängig anzusehen. Sie sind Besonderungen der Art und Weise, wie sich die Gesellschaft mit der Natur auseinandersetzt.“¹⁰

Jedoch muss gefragt werden, ob die kategoriale Engführung auf den Begriff der Arbeit als grundlegender menschlicher Tätigkeitsweise und der Versuch, die zentralen praktischen Widersprüche aus diesem Begriff abzuleiten, für die Entfaltung des Kritikbegriffs tatsächlich hinreichend sind. Wenn das „Leben der Gesellschaft“ in dieser Weise als noch nicht durchschautes Produkt menschlicher Naturbearbeitung gefasst wird, muss entweder der Begriff des „kritischen Verhaltens“,¹¹ an das sie als Theorie anschließt, ungeklärt bleiben, da dieses Verhalten sich, insofern es sich gegen herrschende Ungerechtigkeiten richtet, nicht auf ein Verhalten, das aus unmittelbarem Überlebensdruck hervorgeht, reduzieren lässt.¹² „[T]wo different kinds of activity are conflated via a single concept, whereas the transformation of externality by labor and critical-political activity which entails communication, interpretation, dispute and organizing are clearly not the same.“¹³ Oder aber die kritische Theorie versucht, den Prozess der Emanzipation und damit auch den eigenen Beitrag zu ihm

9 Vgl. ebd., S. 217.

10 Ebd., S. 214.

11 Vgl. ebd., S. 223.

12 Vgl. Honneth, Axel, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1989, S. 25.

13 Benhabib, Seyla, Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, New York 1986, S. 156.

direkt aus dem Prozess der fortschreitenden Naturbeherrschung abzuleiten; damit jedoch würde sie in ein technizistisches Selbstverständnis zurückfallen. Technische Innovationen gelten dann als unabhängige Variable; soziale Verkehrs- und Bewusstseinsformen als zu erklärende Phänomene, die aus dieser Grundlage abzuleiten sind. Die Verkehrs- und Bewusstseinsformen werden dann auf die Funktion reduziert, gegenwärtig schon möglichen Produktivkraftentfaltungen einen Rahmen zu ihrer Durchsetzung zur Verfügung zu stellen. Zu überwinden sind sie, sobald sie dies nicht mehr ermöglichen.¹⁴ Produktivkräfte werden in einer solchen Konzeption zur zentralen Triebkraft der Geschichte, die bestimmte, ihrem jeweiligen Entwicklungsstand entsprechende Organisationsformen erzwingen.¹⁵ Dann aber kann der Übergang zu alternativen gesellschaftlichen Ordnungen als sachlich notwendig gelten und dies unabhängig davon, ob die Akteure sich dessen bewusst sind oder nicht.

„Jeder Entwicklungsstand der Produktivkräfte erlaubt gleichsam nur *eine* bestimmte Institutionalisierung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses; daher ist zwar der Klassenkampf notwendig für die Durchsetzung solcher Institutionalisierungen, aber er ist gleichwohl nur das Vehikel eines geschichtlichen Fortschritts, der sich hinter dem Rücken der kämpfenden Klassen vollzieht und dessen einzige Logik die einer fortschreitenden Unterwerfung der äußeren Natur durch ein nur zum Schein in Klassen gespaltenes Gattungssubjekt ist.“¹⁶

Damit aber lässt sich auch fragen, wie sich die für die kritische Theorie grundlegenden praktischen Widersprüche sich in den Erfahrungen der Akteure niederschlagen. Der Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ ist, wie erwähnt, auch in dieser Hinsicht eine Übergangsschrift. Einerseits müssen diese Widersprüche sich auch in realen Auseinandersetzungen ihren Ausdruck finden. Und Horkheimer geht, auch in dieser Hinsicht noch im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie verbleibend, davon aus, dass dem Proletariat dabei insofern eine besondere Stellung zukommt, als es vor dem Hintergrund seiner Stellung im Produktionsprozess den Gegensatz zwischen der menschlichen Macht und Ohnmacht am schärfsten erfährt.¹⁷ Andererseits behauptet er zugleich auch, dass Prozesse sozialer Differenzierung und die gewachsenen Möglichkeiten bewusster Ideologiebildung die angemess-

14 Vgl. Wellmer, Albrecht, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main 1969, S. 73.

15 Vgl. Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Frankfurt am Main 1989, S. 28.

16 Wellmer, Albrecht, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main 1969, S. 101.

17 Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, S. 230.

sene Erkenntnis dieser Widersprüche verhindern.¹⁸ Zudem führt, so ein zusätzliches, der Psychoanalyse entlehntes Argument, die Furcht der Beherrschten davor, dass die Ergebnisse der Theorie die eigenen Anpassung an die Realität als überflüssig erscheinen lassen könnten, zu einer Feindschaft gegen diese überhaupt.¹⁹ Insofern reflektiert der Aufsatz auch die wachsende Spannung zwischen der Perspektive des kritischen Intellektuellen und der seiner potentiellen Adressaten. Einerseits benötigt zwar diese Spannung überhaupt erst zu einer eigenständigen Theoriebildung, denn „ohne die Möglichkeit dieses Konflikts bedürfte es keiner Theorie; denen, die sie brauchen, fiel sie unmittelbar zu.“²⁰ Andererseits lässt sich umgekehrt fragen, auf welcher Grundlage die Einsicht des kritischen Theoretikers in die relevanten praktischen Widersprüche, die den Individuen selbst nicht in der richtigen Form gegenwärtig sind, möglich ist.

Auch in den frühen Texten finden sich Ansätze, die es ermöglicht hätten, diese Schwierigkeiten zu vermeiden.²¹ Allerdings verschärfen sich die hier skizzierten

18 Vgl. ebd., S. 230 und 254.

19 Vgl. ebd., S. 249.

20 Ebd., S. 238.

21 So lässt sich das von Horkheimer entwickelte Theoriemodell auch so interpretieren, dass hier die widersprüchlichen Erfahrungen, von denen die theoretische Reflexion ihren Ausgang nimmt, im Verlauf dieser Reflexion weiter bestimmt werden. Damit werden dann auch erst die Bedingungen festgelegt, denen eine überwindende Praxis genügen muss. Sie erklärt also nicht nur, weshalb etwas in Widerspruch gerät, sondern auch, was. Im Ergebnis des Erklärungsprozesses wird der Ausgangspunkt, das zu Erklärende selbst verändert; die Widersprüche, die der Forschung zu Grunde lagen, können dann in neuer Weise verstanden werden. Das impliziert dann auch, dass die damit veränderte Deutung praktischer Widersprüche zum Ausgangspunkt neuer Forschungsanstrengungen werden muss. Und daraus ließe sich eine Konzeption entwickeln, nach der die kritische Theorie das Ganze der Gesellschaft nie innehat, nie als vollständig entfalteten Gegenstand zu repräsentieren vermag, sondern nur anzielen kann. Damit aber kann sie für sich keine privilegierte Beobachterposition in Anspruch nehmen.

Wird die Reflexionsfigur, die der kritischen Theorie zu Grunde liegt, in dieser Weise gedeutet, so erscheint auch der von ihr verwendete Begriff des Interesses in einem neuen Licht. Honneth hatte die Einführung des Interessenbegriffs bei Marx als Ausdruck von dessen positivistischen Selbstmissverständnis gedeutet; nämlich als Versuch, in einem solchem utilitaristisch-naturalistisch gefassten Begriff die motivationale Basis von Klassenkämpfen zu bestimmen. Ein solches Verständnis sollte die Untersuchung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung von normativen Grundlagen unabhängig machen und ihre Überwindung als zwangsläufigen Prozess erscheinen lassen. (Vgl. Honneth, Axel, Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik, in: Jaeggi,

Problemfelder, die sich aus diesem Selbstverständnis der kritischen Theorie ergeben, in ihrer weiteren Entwicklung.

Noch in der Dialektik der Aufklärung behält der Begriff der Arbeit die zentrale Stellung, die er in der früheren Konzeption Horkheimers innehatte; allerdings wird der Prozess der fortschreitenden Naturbeherrschung nicht länger so verstanden, dass über diesen die notwendigen Bedingungen der innergesellschaftlichen Emanzipation erzeugt werden. Vielmehr schlägt das, was die Menschen der Natur antun, auf sie selbst zurück. Insofern lässt sich die Schrift als ein Versuch verstehen, die Kritik der politischen Ökonomie durch eine Kritik der instrumentellen Vernunft zu ersetzen und damit die Theorie „so tief anzusetzen, daß sie mit dem von Marx kritisierten liberalen Kapitalismus zugleich dessen staatskapitalistische und staatsinterventionistische Erben trifft und sie auf den Begriff bringt.“²² Es lässt sich nun zeigen, dass die Konzeption, die Horkheimer und Adorno in den philosophischen Fragmenten der „Dialektik der Aufklärung“ entwickeln, genau deshalb, weil sie die Dynamik der menschlichen Geschichte allein aus dem Begriff der Naturbeherrschung entwickelt und es auch diese Perspektive ist, unter der die Prozesse der Subjektformierung thematisiert werden dem Anspruch, sich selbst als Moment einer übergreifenden gesellschaftlichen Praxis rekonstruieren zu können, nicht mehr gerecht zu werden vermag. Beide Punkte sollen im Folgenden entwickelt werden.

Der zentrale Begriff, den die Autoren für die Rekonstruktion der Gattungsgeschichte des Menschen, deren einzelne Stationen hier ausgeklammert bleiben sol-

Rahel und Loick, Daniel (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Berlin 2013, S. 350-363.) Unabhängig von der Frage, ob eine solche Deutung auf die Marxsche Theorie tatsächlich zutrifft, wird doch deutlich, dass in dem entwickelten Verständnis der kritischen Theorie dem Begriff des Interesses eine andere Stellung zukommen muss. Das Interesse an der Überwindung der die eigene Praxis prägenden Widersprüche, das ihr als Ausgangspunkt zu Grunde liegt und das zugleich auch das „Interesse an einem künftigen vernünftige Zustand der Gesellschaft ist“, lässt sich nur als Reflexionsprodukt verstehen. Die Bestimmung und Erklärung dieser praktischen Widersprüche bleibt zugleich stets vorläufig; sie muss ihre Gültigkeit daran erweisen, dass sie es vermag, eine Praxis anzuleiten, die diese Widersprüche überwindet. Die Weitergabe und Weiterentwicklung der kritischen Theorie vollzieht sich dann „vermittels des Interesses an der Umwandlung, das sich zwar mit der herrschenden Ungerechtigkeit notwendig reproduziert, aber durch die Theorie geformt und gelenkt werden soll und gleichzeitig wieder auf sie zurückwirkt.“ (Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 258.)

22 Wellmer, Albrecht, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt am Main 1969, S. 138.

len, zu Grunde legen, ist der der Selbsterhaltung. Als Medium, über das dieser Prozess der Selbsterhaltung sich vollzieht, gilt die Arbeit oder das instrumentelle Handeln. Der Fokus liegt also einzig auf der Auseinandersetzung der Menschen mit der außermenschlichen Natur, wobei diese allein nach Maßgabe ihrer Beherrschung kategorisiert und behandelt wird. Auch die Entwicklung der Wissensformen geht in diesem Prozess der Unterwerfung der Natur auf. Der Begriff erscheint als ideelles Werkzeug, das an die Stelle an allen Dingen passt, so die bekannte Formulierung, an denen man sie packen kann, d.h. sie werden nach dem Kriterium ihrer Relevanz für praktische Eingriffe gebildet.²³ „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“²⁴ In der Konsequenz werden also auch soziale Herrschaftsverhältnisse als innergesellschaftliche Fortsetzung instrumenteller Verfügung, als Fortsetzung der Praxis der Naturbeherrschung interpretiert. Subalterne Klassen werden den Institutionen der Gesellschaft ebenso untergeordnet, wie die äußere Natur den technischen Apparaten. „Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, sofern er sie manipulieren kann.“²⁵ Soziale Verhältnisse werden also mit denselben kategorialen Mitteln erfasst, mit denen auch das Verhältnis der Subjekte gegenüber der zu bearbeitenden Natur beschrieben wird. Damit aber verfehlt sie es auch, die eigenständige Weise des kritischen Verhaltens gegenüber der Gesellschaft zu rekonstruieren, als deren theoretische Fortsetzung sie sich entsprechend des Aufsatzes von Horkheimer versteht.

2. Auch die Selbstverhältnisse der Individuen gelten als bloße Konsequenz der Zwänge, vor die der Zweck der außermenschlichen Naturbeherrschung die Individuen stellt. Schon in den frühen Konzeptionen Horkheimers greifen Persönlichkeitstheorie und die Kritik der politischen Ökonomie unmittelbar ineinander. Die Familie gilt als Instanz, die in der Sozialisation letztlich nur die Anforderungen des Produktionsprozesses vermittelt. Dies setzt sich in der Dialektik der Aufklärung insofern fort, als hier die Ausbildung eines einheitlichen Ich, d.h. eines Selbstverhältnisses, das die Bewertung verschiedener Handlungsmöglichkeiten und eine vorausschauende Planung ermöglicht, ebenfalls nur als Mittel des Selbsterhalts, bzw. des Erhalts des naturhaften Substrats des menschlichen Lebens gilt. Denn, so die Überlegung, die diesen Gedanken stützen soll, die Beherrschung der äußeren Natur verlangt die Unterdrückung der Inneren, das Opfer des Augenblicks an die Zukunft. Das identische Selbst gewinnt sich gegen den Naturzusammenhang und gegen die Irrationalität des mythischen Opfers nur, indem es das Opfer an sich beständig wie-

23 Vgl. Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2002, S. 46.

24 Ebd., S. 10.

25 Ebd., 15.

derholt, die eigene Natur verleugnet.²⁶ Das Individuum muss eigene Empfindungen und Impulse der für die instrumentelle Verfügung notwendigen Selbstdisziplin unterordnen. In dem Maße, in dem die Verfügungsgewalt über die äußere Natur gewonnen wird, verliert das Subjekt den Zugang zur eigenen. Dies gilt als zentrale Quelle für den Umschlag von Aufklärung in den Mythos. Die Selbsterhaltung ist dann schon virtuell die Vernichtung des Selbst, in dessen Dienst sie geschieht. Hier ist schon die gegenwärtige Umkehrung der Mittel in Zwecke im Keim angelegt.²⁷

„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 Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. [...] Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht [...].“²⁸

Die Beherrschung der äußeren Natur ist also die zentrale Interpretationsfolie, auf deren Grundlage sowohl innergesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse als auch Prozesse der Subjektbildung gedeutet werden; sie setzt sich in der Kontrolle und

26 Vgl. ebd., S. 58f.

27 Davon unterscheidet sich die Diagnose der soziologischen Schriften in mehrfacher Hinsicht. Das Individuum gilt hier als historisch gewordene und damit auch vergängliche Instanz einer spezifischen gesellschaftlichen Entwicklungsstufe: der des liberalen Kapitalismus. Voraussicht, Selbstverantwortung und Pflichtbewusstsein waren nur unter den Bedingungen des Kleinunternehmertums zentrale Voraussetzungen der gesellschaftlichen Reproduktion. Überflüssig werden sie in dem Maße, in dem gesellschaftliche Prozesse zum direkten Gegenstand der Planung staatlicher Instanzen und der zentralisierten Kapitale werden. Unter diesen Bedingungen erodiert innerhalb der Familien die Autorität der Vaterfigur und damit die Instanz, die bisher als soziales Gegenüber die gewissensbildende Internalisierung gesellschaftlicher Normen ermöglichte. Damit erlischt die Möglichkeit unter Umständen zwar konformistischer, aber dennoch eigenständiger Triebregulation. Der Einzelne wird nunmehr unmittelbar durch zentrale Massenorganisationen sozialisiert. In dieser Argumentation werden sozioökonomische Entwicklungen direkt mit Veränderungen der Familienstruktur kurzgeschlossen und diese wiederum mit den Auswirkungen für deren Sozialisationsfunktion. Das erste ist nur möglich, wenn die eigenständige Dimension sozialer Verständigung und Konsensbildung ausgeblendet wird, das andere nur, wenn eine spezifische, im Grunde patriarchale Ausprägung der Familienstruktur als paradigmatisch für die Institution der Familie überhaupt gedeutet wird. Der Vater gilt hier nämlich als einzig relevante Sozialisationsinstanz.

28 Ebd., S. 62-63.

Unterdrückung der inneren Natur des Subjekts und in der Herrschaft des Menschen über den Menschen bloß fort.

Die beiden hier skizzierten Grundzüge der Dialektik der Aufklärung führen in die Schwierigkeit, dass gerade dann, wenn die Diagnose zutrifft, dass blinde, also noch nicht über sich aufgeklärte Selbsterhaltung als das zentrale Movens geschichtlicher Entwicklungen zu bestimmen ist, dass begrifflich-diskursive Vermögen als ideelle Werkzeuge zur Verwirklichung dieses Zwecks gelten müssen und dass das einheitliche Selbst als Ergebnis der Verinnerlichung gesellschaftlicher Repressionsinstanzen zu verstehen ist, unklar wird, wie eine kritische Perspektive auf diese Prozesse überhaupt als möglich gedacht werden kann. Das Paradox besteht genau darin, dass in dem Maße, in dem davon ausgegangen wird, dass die Diagnose zutrifft, unverständlich werden muss, wie sie möglich ist. Die Dialektik der Aufklärung beschreibt „die Selbstzerstörung des kritischen Vermögens auf paradoxe Weise, weil sie im Augenblick der Beschreibung noch von der totgesagten Kritik Gebrauch machen muß.“²⁹

Es kann hier nicht mehr bestimmt werden, wie Formen widerständiger Praxis, als deren theoretische Fortsetzung sich der eigene Theorieentwurf verstanden hatte, begrifflich erfasst werden sollen.³⁰ Ebenso wird die Möglichkeit der eigenen Theoriebildung insofern problematisch, als die Erfahrungs- und der Reflexionsfähigkeit, die der kritische Theoretiker gegenüber der zeitgenössischen verkümmerten Subjektivität in Anspruch nehmen muss, undurchsichtig wird. Das heißt, dass zwischen der Position des kritischen Theoretikers und der Perspektive der von ihm untersuchten Akteure ein Bruch behauptet wird, der nicht nur in normativer und politischer Hinsicht problematisierbar ist, sondern auch, und darauf soll hier der Schwerpunkt liegen, innerhalb der eigenen Theorie nicht mehr überbrückt werden kann.

Damit unterläuft dieser Ansatz kritischer Theorieentwicklung den Anspruch, unter den sie sich ursprünglich gestellt hatte: die eigene Perspektive mit den Mitteln der Theorie aus ihrem Gegenstand heraus entwickeln zu können. Sie kann die eigene Reflexion nicht mehr im Gegenstand dieser Reflexion verorten und bleibt damit über das eigene Tun im Unklaren.

Die mit Autoren wie Habermas und Benhabib einsetzende kommunikationstheoretischen Wende, der auch die Anerkennungstheorie Honneths zuzurechnen ist, lässt sich vor diesem Hintergrund als Ergebnis eines Lernprozesses verstehen, die einerseits zwar den ursprünglichen Anspruch an die eigene Theoriebildung beibe-

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

30 Es kann nicht bestimmt, sondern allenfalls angezeigt werden, was vom gesellschaftlichen Zwang unterdrückt wird. Die normativen Kriterien der Kritik bleiben unbestimmt.

hält, andererseits aber aus dem Scheitern der traditionellen Konzeption kritischer Theorie insofern Konsequenzen zieht, als sie:

Den Praxismodus expliziert, als dessen Fortsetzung und Reflexion die kritische Theorie der Gesellschaft verstanden werden soll.

2. Den Bruch mit den von ihr untersuchten Akteuren insofern vermeidet, als sie deren jeweiliges Selbstverständnis nicht als Ergebnis der Internalisierung bestehender Zwänge deutet und damit auch unterläuft, sondern dieses gerade als normative Grundlage der Kritik in Anspruch nimmt.

Dafür rekurren sowohl Habermas als auch Honneth auf die frühen sozialphilosophischen Schriften Hegels, insbesondere auf dessen Jenaer Philosophie des Geistes. Allerdings unterscheiden sich die Lösungsvorschläge und die theoretischen Weiterentwicklungen, die beide Autoren durch den Rückgriff auf Hegel erarbeiten, erheblich.

Habermas verfolgt mit dem Bezug auf Hegel das Ziel, einen Begriff der gesellschaftlichen Praxis auszuarbeiten, der Arbeit und Interaktion umfasst. Hegel hat, so Habermas in seinen Jenaer Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, drei Medien unterschieden, über die sich der Bildungsprozess des individuellen Bewusstseins als auch der Menschengattung vollzieht: Sprache, Arbeit und Interaktion. Das Medium der Sprache ist dabei den beiden anderen insofern vorgelagert, als sowohl Arbeit als auch Interaktion von der Fähigkeit der Symbolverwendung abhängig sind; erst mit der Sprache können Bewusstsein und Sein der Natur unterschieden, Dinge identifiziert und wiedererkannt werden. Arbeitsprozesse können hier deshalb als Medium der Bildung des Selbstbewusstseins verstanden werden, weil in ihnen die unmittelbare Triebbefriedigung suspendiert bzw. aufgeschoben werden muss und schrittweise ein technisches Verfügungswissen erworben wird, auf dessen Grundlage die äußere Natur zu beherrschen ist. Interaktionen analysiert Hegel in diesen Schriften als Kämpfe um Anerkennung; diese lassen sich, so Habermas, als Prozesse der Unterdrückung und Wiederherstellung von Dialogverhältnissen verstehen, in deren Verlauf die Einzelnen lernen, inwiefern „die Identität des Ich allein durch die von meiner Anerkennung ihrerseits abhängige Identität des Anderen, der mich anerkennt, möglich ist.“³¹ Neben die Arbeit als ein spezifisches Verhältnis von Objekt und Subjekt tritt bei Habermas also die Interaktion als ein Verhältnis zwischen Subjekten.³² Schon der zweckrationale Bezug des Subjekts auf ein zu bear-

31 Habermas, Jürgen, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1968, S. 19.

32 Vgl. Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als Ideologie, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1968, S. 62.

beitendes Objekt verlangt, da dieser sich innerhalb einer arbeitsteiligen Organisation vollzieht, also nur durch gemeinsame Handlungskoordination ermöglicht wird, eine auf wechselseitiges Einverständnis zielende Kommunikation. Die Rekonstruktion der Reproduktion der Gattung verlangt so einen Begriff der kommunikativen Rationalität. Die Medien von Arbeit und Interaktion lassen sich zwar nicht aufeinander zurückführen, gleichwohl jedoch untersucht Hegel die jeweiligen Vermittlungsformen zwischen der arbeitsteilig organisierten Produktion und den Interaktionsverhältnissen. Die rechtlich institutionalisierte Form der Anerkennung, die bürgerliche Gesellschaften prägt, bezieht sich nämlich zentral auf die Möglichkeit des Einzelnen, durch eigene Arbeit oder Tausch Eigentum zu erwerben. Das aber heißt, dass die jeweilige gesellschaftlich organisierte Form der Naturbearbeitung schon durch bestimmte institutionalisierte Interaktionsformen und deren normative Legitimation geprägt sind.

Die Produktion und die Aneignung der Produkte sind also, so entwickelt Habermas diesen Gedanken in „Erkenntnis und Interesse“ weiter, gesellschaftlich organisiert; die Gesetze, die die Verteilung der jeweiligen Anteile am gesellschaftlichen Reichtum bestimmen, haben in der kapitalistischen Gesellschaft die Form von Eigentumsrechten. Die Distribution ergibt sich nicht aus dem Produktionsprozess selbst sondern aus der Stellung in diesem. Letztere wird aber durch die Produktionsverhältnisse geregelt. Marx und Horkheimer müssen also, so Habermas, mit sozialen Voraussetzungen der Produktion rechnen. Denn die Verteilung der Produktionsinstrumente ist nicht ohne die Ebene symbolisch vermittelter Interaktion rekonstruierbar. Die kulturelle Überlieferung ist das Medium der normativen Sicherung dieses Rahmens, der die Kompetenzen, Entschädigungen und Belastungen der Akteure festlegt. Dieser institutionelle Rahmen, die ihm entsprechenden Bewusstseinsformen und normativen Sicherungen, sind dann, wenn sie zu unveränderlichen Verhältnissen erstarren und als verdinglichte Bedingungen des Handelns erscheinen, der kritischen Reflexion zu unterziehen.³³ Die Gattungsgeschichte ist somit einerseits geprägt durch die Emanzipation von äußerer Naturgewalt, die ermöglicht wird durch den Fortschritt technischen Verfügungswissens, andererseits durch die Emanzipation von der innergesellschaftlichen Repression. Der zuletzt genannte Prozess ist gekennzeichnet durch eine praktische Entfaltung kommunikativer Rationalität; er bezeichnet eine Entwicklung, durch die der gesellschaftliche Verkehr zunehmend durch Formen gewaltfreier Kommunikation organisiert wird. Um den Selbsterzeugungsprozess der Gattung rekonstruieren zu können, müssen beide Ebenen entfaltet werden. Die Synthesis durch Arbeit ist verschränkt mit einer Synthesis durch Kampf, über den sich die durch die Produktionsverhältnisse bestimmten Klassen aufeinander beziehen und der zur Entfaltung der jeweils möglichen kom-

33 Vgl. Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1973, S. 71.

munikativen Rationalität führt. Auf beiden Ebenen der Vermittlung bilden sich spezifische Wissensformen: naturwissenschaftliches Wissen und Reflexionswissen. Habermas versucht also, wie Horkheimer, die unterschiedlichen Wissensformen auf ihren jeweiligen praktischen Konstitutionszusammenhang zurückzuführen. Während das Erkenntnisinteresse, das den empirisch-analytischen Wissenschaften zu Grunde liegt, auf eine erfolgreiche Bearbeitung der Natur zielt, dient das Reflexionswissen dazu, die jeweiligen Interaktionsformen auf das Ziel kommunikativer Verständigung hin auszurichten. Eine solche Selbstreflexion der Wissenschaft erst ermöglicht es, die jeweiligen praktischen Konstitutionszusammenhänge und die damit verbundenen Zwecke, denen die Wissensformen dienen sollen, zu unterscheiden. Umgekehrt leistet ein

„positivistisches Selbstverständnis der nomologischen Wissenschaften [...] dem Ersatz aufgeklärten Handelns durch Technik Vorschub. Es steuert die Verwertung der erfahrungswissenschaftlichen Informationen unter dem illusorischen Gesichtspunkt, als ließe sich die praktische Beherrschung der Geschichte auf die technische Verfügung über vergegenständlichte Prozesse zurückführen.“³⁴

Während die Naturbeherrschung als relativ linearer Progress verstanden werden kann, sind die Herrschaftsformen und die Ideologien, die in diese eingebettet sind, relativ konstant. Die Entfaltung der Produktivkräfte macht jedoch schrittweise ein bestimmtes Maß an gesellschaftlicher Herrschaft obsolet. Das Reflexionswissen kritisiert gesellschaftliche Herrschaftsformen in dem Maße, in dem sie angesichts des jeweiligen Standes der Produktivkraftentwicklung nicht mehr notwendig sind. „Das Resultat der Befreiung durch Arbeit geht in die Normen, unter denen wir komplementär handeln, ein.“³⁵ Das langfristige Ziel dieser Bewegung ist die Organisation der Gesellschaft durch herrschaftsfreie Kommunikation.

Kommunikation zielt auf ein gültiges Einverständnis zwischen den Akteuren; die aus der jeweiligen Interaktion folgende Handlung wird dann durch eingesehene Gründe motiviert. Um den Geltungsanspruch, der darin impliziert ist, erheben zu können, muss die Möglichkeit der zwanglosen Prüfung der jeweiligen Behauptung unterstellt werden. Die Perspektive von Freiheit und Versöhnung ist damit in den

34 Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1968, S. 166.

35 Habermas, Jürgen, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main 1968, S. 35.

„sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut.“³⁶ Mit der Struktur der Sprache als zentrales Medium der Vergesellschaftung ist Mündigkeit für uns gesetzt. „Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewollenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen.“³⁷ Der Prozess der Entfaltung der Produktivkräfte, auf den nicht verzichtet werden kann, muss verbunden werden mit einer Entschränkung der Kommunikation.³⁸

Allerdings ist Habermas dieser Verschränkung der Kritik von Herrschaftsverhältnissen im Hinblick auf das Ziel zwangloser Kommunikation und den fortschreitenden Mitteln der Naturbeherrschung nicht weiter nachgegangen; vielmehr überträgt er in späteren Schriften die hier entwickelte Leitunterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion auf die zwischen verschiedenen Interaktionstypen. Eine Differenzierung des Interaktionsbegriffs wird dabei erreicht durch die Unterscheidung zwischen verschiedenen Medien, über die sich die Handlungskoordination zwischen den Interaktionspartnern vollzieht. Strategische und kommunikative Interaktionen unterscheiden sich „nach dem Mechanismus der Handlungskoordination, insbesondere danach, ob die natürliche Sprache nur als Medium der Übertragung von Informationen oder auch als Quelle der sozialen Integration in Anspruch genommen wird.“³⁹ In kommunikativen Handlungen müssen sich die Akteure vor dem Hintergrund eines geteilten lebensweltlichen Hintergrundwissens auf die beanspruchte Gültigkeit ihrer Sprechhandlungen einigen und somit ihre Situationsdeutungen und Handlungspläne kooperativ aufeinander abstimmen. Dieses lebensweltliche Hintergrundwissen ist dabei einerseits die Voraussetzung kommunikativer Verständigung; andererseits wird es durch diese beständig erneut erzeugt und gesichert.⁴⁰ Der Differenzierung von Geltungsansprüchen in Bezug auf ihre Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit entspricht damit eine Differenzierung der Lebenswelt in die drei Dimensionen von kultureller Tradierung, sozialer Integration und Sozialisation. Demgegenüber sind strategische Handlungen durch die zweckrationa-

36 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt am Main 1981, S. 533.

37 Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968, S. 163.

38 Vgl. Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968, S. 98.

39 Habermas, Jürgen, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 69.

40 Vgl. Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 396.

le Ausrichtung auf den eigenen Handlungserfolg gekennzeichnet.⁴¹ Stabile Interaktionsordnungen dieses Handlungstyps können sich nur dann entwickeln, wenn sich die wechselseitige Handlungskoordination unter Bezugnahme auf symbolische generalisierte Kommunikationsmedien vollzieht, etwa das Geld in der Wirtschaft oder die Macht in Bezug auf staatliche und bürokratische Organisationsformen. Erst auf dieser Grundlage ist es möglich, die Kommunikation von riskanten Verständigungsprozessen und damit den Ressourcen der Lebenswelt abzukoppeln. „Die zu Subsystemen verselbstständigten, über den Horizont der Lebenswelt hinausreichenden Interaktionszusammenhänge gerinnen zur zweiten Natur einer normfreien Sozialität.“⁴²

Mit einer solchen Konzeption jedoch kann die ursprüngliche Frage nach der Verschränkung von Arbeit und Interaktion in konkreten Produktionsverhältnissen nicht länger gestellt werden; vielmehr wird die Unterscheidung zwischen strategischen und kommunikativen Handlungen zu einer Unterscheidung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen, System und Lebenswelt, weiterentwickelt. Gegenstand der Kritik ist dann nur das Verhältnis zwischen System und Lebenswelt; die Kritik bezieht sich auf Deformationen der Lebenswelt, die sich daraus ergeben, dass Lebensbereiche, die für ihre Reproduktion auf kommunikative Verständigung angewiesen sind, zunehmend durch die Medien der Subsysteme zweckrationalen Handelns gesteuert werden. Verdinglichung kann vor diesem Hintergrund als ein Prozess verstanden werden, in dem

„eine einseitige, an Maßstäben der ökonomischen und der administrativen Rationalität ausgerichtete Modernisierung in Lebensbereiche eindringt, die um Aufgaben der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration und der Erziehung zentriert und daher auf andere Maßstäbe, nämlich die der kommunikativen Rationalität angelegt sind.“⁴³

Habermas kann mit dieser Konzeption zwar das erste Problem der traditionellen Konzeptionen kritischer Theorie vermeiden und mit dem Begriff des kommunikativen Handelns bestimmen, was durch eine entfesselte instrumentelle Vernunft verletzt wird. Es sind die Formen verständigungsorientierten Handelns und der Ratio-

41 Vgl. Habermas, Jürgen, Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 71.

42 Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 407.

43 Habermas, Jürgen, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderndiskussion*, Weinheim 1988, S. 183.

nalisation der Lebenswelt, an die die kritische Theorie anschließt und in Bezug auf die sich zeigen lässt, dass die von ihr verwendeten Kriterien der Kritik in der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis verankert sind.

Allerdings bleibt dieser Ansatz in der Perspektive Honneths noch insofern defizitär, als die erwähnte Unterscheidung zwischen den verschiedenen sozialen Handlungsbereichen zu der „komplementären Fiktion“⁴⁴ machtfreier Kommunikationsphären auf der einen und normfreien Subsystemen zweckrationalen Handelns auf der anderen Seite führt. Der Ansatzpunkt kritischer Theorie liegt in der Konzeption von Habermas im Spannungsverhältnis zwischen den Subsystemen und der Lebenswelt. Während hier verständigungsorientierte Akteure die Ansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen unter Bezugnahme auf ein geteiltes lebensweltliches Hintergrundwissen rechtfertigen, wird dort durch die Etablierung von Macht und Geld als Medien der Handlungs koordinierung das Disensrisiko verständigungsorientierten Handelns vollkommen entschärft.⁴⁵ Damit gehen jedoch folgenreiche Ausblendungen einher.

Die erste Annahme erweckt den Anschein, als würde sich die Handlungs koordinierung innerhalb der Lebenswelt, also insbesondere in Öffentlichkeit und Familie, ohne Formen der physischen oder psychischen Machtausübung vollziehen.⁴⁶ Die zweite Annahme unterschlägt, dass sich auch die Subsysteme der Wirtschaft und der Staatsverwaltung „generell nur als Verkörperungen von zugleich zweckrationalen und politisch-praktischen Prinzipien erklären lassen“⁴⁷, wobei die jeweiligen politisch-praktischen Prinzipien als Ergebnis eines Kommunikationsprozesses zwischen den beteiligten Akteuren zu verstehen sind. Auch die Handlungs koordinierung innerhalb der Subsysteme bleibt damit auf normative Konsensbildungen angewiesen.⁴⁸ Für alle Interaktionsbereiche ist deshalb davon auszugehen, dass „ein Prozeß der intersubjektiven Verständigung immer wieder dafür Sorge tragen

44 Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1989, S. 328.

45 Vgl. ebd., S. 328.

46 Vgl. ebd., S. 330. Allerdings weist Honneth an dieser Stelle auch darauf hin, dass Habermas in späteren Schriften diesem Einwand begegnet, indem er zwischen „Einflussnahme“ und „Einverständnis“ unterscheidet und damit auch Formen der Machtausübung in der Sphäre der sprachlichen Handlungs koordinierung erfassen kann.

47 Ebd., S. 329.

48 Honneth misst hier den Prozessen der Konsensbildung ein zu starkes Gewicht zu. Das Ausmaß, indem etwa die jeweiligen Formen der Arbeitsorganisation auf das tatsächliche Einverständnis aller Beteiligten angewiesen sind, hängt davon ab, inwiefern die Machtasymmetrien innerhalb des Betriebes durch strukturelle und organisatorische Macht der Beschäftigten ausgeglichen werden können.

[muss], daß ein normativ akzeptierter Konsens über die Organisationsformen sozialen Handelns erhalten bleibt.“⁴⁹ Wird dies ausgeblendet, können konkrete Formen der Organisation der Produktion und der politischen Verwaltung nicht länger problematisiert werden. Damit geraten dann auch soziale Bewegungen aus dem Blickfeld, die eine Umgestaltung der Organisation und der Bewertung von Arbeitsprozessen anstreben. Die Formulierung der Anerkennungstheorie Honneths lässt sich vor diesem Hintergrund als Versuch verstehen, die eigenen Grundbegriffe so anzulegen, dass diese Konfliktfelder wieder als Gegenstand der Kritik kritischer Theorie Berücksichtigung finden können. Wenn also, so lässt sich die Aufgabe formulieren, vor die die Anerkennungstheorie vor dem Hintergrund des bisher entwickelten gestellt ist, am ursprünglichen Anspruch der kritischen Theorie festgehalten werden soll und dafür die vorwissenschaftlichen Formen der Kritik, an die sie als Theorie anschließt, zu explizieren sind, muss diese Explikation so erfolgen, dass sich auf ihrer Grundlage alle relevanten gesellschaftlichen Interaktionsformen thematisieren lassen. Es ist diese Aufgabe, die für Honneth den Rückgriff auf den frühen Hegel motiviert. Auf dessen Begriff der Anerkennung wird hier nicht rekuriert, um, wie im Falle von Habermas, einen Gegenbegriff zu dem der Arbeit zu gewinnen, sondern um eine in der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis verankerte und alle relevanten Interaktionsformen umgreifende normative Grundlage der Kritik entwickeln zu können. Alle gesellschaftlichen Teilbereiche: Liebesbeziehungen, Rechtsverhältnisse und die Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung lassen sich mit Hegel als Anerkennungsbeziehungen rekonstruieren, die sich gleichwohl in den Hinsichten unterscheiden, nach denen die Einzelnen jeweils anerkannt werden; ihre Ausdifferenzierung und Weiterentwicklung ist Ergebnis eines Kampfes, den die Individuen um die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche führen.⁵⁰

Habermas gelingt es zwar, die Handlungs- und Reflexionsform auszuweisen, an die die kritische Theoriebildung anschließt; indem er jedoch Arbeit und Interaktion verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen zuordnet, muss er bestimmte soziale Konflikte ausblenden. Dies führt zu dem zweiten Problem der traditionellen Konzeption kritischer Theorie, dem Bruch mit der Akteursperspektive. Hier wirft Honneth Habermas vor, mit der Entgegensetzung von System und Lebenswelt nur be-

49 Ebd., S. 382.

50 Dies ist allerdings schon Honneths Deutung des Hegelschen Kampfes um Anerkennung. Für Hegel selbst steht m.E. in diesen Schriften noch ein anderes Motiv des Kampfes im Vordergrund: Im Mittelpunkt steht weniger die Weiterentwicklung von Institutionen, sondern der Lernprozess, den das Individuum in diesem Kampf durchläuft, indem es, wie etwa der Verbrecher, erfährt, dass sein Anspruch auf Selbstständigkeit, sein Versuch der Loslösung von den eingelebten Formen der Sittlichkeit zum Scheitern verurteilt ist.

stimmte Unrechtserfahrungen bestimmter sozialer Akteure thematisieren zu können. Denn in der Konzeption von Habermas kommen Erfahrungen ökonomischer Abhängigkeit und sozialer Deklassierung keine entscheidende Bedeutung für den Wandel von Gesellschaften zu; vielmehr sieht er in „denjenigen Avantgarden eine neue Trägerschaft, die in einem sozioökonomisch entlasteten Klima die normativen Überschüsse der bürgerlichen Universal-moral einklagen und zu einer kommunikativen Ethik auszuarbeiten lernen [...]“.⁵¹ Die Konzentration auf gesellschaftlich privilegierte Gruppen droht Formen der Gesellschaftskritik zu übergehen, die gegenwärtig keine öffentliche Anerkennung finden. Damit geht die Gefahr einher, bestehende Ausschlüsse aus der öffentlichen Wahrnehmung in der eigenen Theorie unreflektiert zu reproduzieren. Honneth verweist gegenüber einem solchen Ansatz darauf, dass:

1. Sozial unterprivilegierte Schichten in der Regel nicht über eigenständig formulierte umfassende Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen verfügen; diese Vorstellungen bleiben vielmehr situativ, ohne interne Kohärenz und ohne Bezug zu einer übergreifenden gesamtgesellschaftlichen Konzeption. Honneth bezieht sich hierfür u.a. auf die Untersuchungen Michael Manns, der in einer umfassenden Sekundäranalyse empirischer Untersuchungen zu Unterschieden von Gerechtigkeitsvorstellungen zwischen verschiedenen sozialen Schichten in England und den USA der Frage nachging, „to what extent [...] the various classes in society internalize norms, values and beliefs which legitimate the social order [...]“.⁵² Als Ergebnis dieser Sekundäranalyse zeigt sich, dass ArbeiterInnen abweichende, d.h. der Legitimität der gegenwärtigen Ordnung widersprechende Werte und Deutungsmuster nur in dem Maße ausbilden, in dem diese auf ihre alltäglichen Lebenskontexte und Konflikte bezogen werden können.⁵³ Im Gegensatz dazu bestehen in Bezug auf die gesamtgesellschaftliche Ordnung vage abweichende Wertvorstellungen und Deutungsmuster neben schulisch erworbenen konservativ-konformistischen. Michael Mann interpretiert diese Inkonsistenzen auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Deutungsmuster und Wertvorstellungen so, dass von einzelnen Gesellschaftsmitgliedern, insofern sie nur in bestimmte Segmente der Gesellschaft integriert sind, in erster Linie ein spezifisches Rollenverhalten erwartet wird und allgemeine Vorstellungen in Bezug auf die gesamte Gesellschaft dafür zunächst irrelevant sind. Unter dem Druck, gesamtgesellschaftliche Vorstellungen und Rechtfertigungen zu entwi-

51 Honneth, Axel, *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 111.

52 Mann, Michael, *The social cohesion of liberal democracy*, in: *American Sociological Review* 35, 1970, S. 425.

53 Vgl. ebd., S. 432.

ckeln, stehen in erster Linie die, die über gesellschaftliche Macht verfügen. „Only those actually sharing societal power need develop consistent societal values.“⁵⁴ Und diese verfügen auch, so ergänzt Honneth diesen Gedanken, in besonderem Maße über die hierfür notwendigen symbolischen Mittel. Moralische Ansprüche sozial benachteiligter Gruppen lassen sich daher, so Honneth, eher aus Unrechtserfahrungen ablesen, als dass sie sich in positiv formulierten Deutungsmustern und Wertsystemen wiederfinden würden.⁵⁵

2. Es zudem notwendig ist, Ausgrenzungen von der Möglichkeit der öffentlichen Darstellung von Unrechtserfahrungen in der Formulierung einer kritischen Gesellschaftstheorie zu berücksichtigen. Honneth bezieht sich hier auf „Die Ordnung des Diskurses“ von Michel Foucault, um darauf hinzuweisen, dass gesellschaftliche Restriktionen dafür bestehen, was von wem unter welchen Umständen gesagt werden – und Gehör finden kann.⁵⁶ Insbesondere führen formalisierte und entindividualisierte Sprachsysteme, die Festlegung legitimer Situationen der Missbilligung und die Tatsache, dass das öffentliche Gewicht der Rede vom Bildungsniveau und dem Einfluss der Sprechenden abhängen,⁵⁷ dazu, dass „gerade die Ausschnitte aus dem individuellen Erfahrungshorizont, die aus klassenspezifischen Verletzungen und Entbehrungen bestehen, aus der öffentlichen Rede weitestgehend ausgespart und nur mit Mühe [...] individuell vertretbar [werden].“⁵⁸ Wenn in der öffentlichen Wahrnehmung etwas als „soziale Bewegung“ verstanden wird, so ist dies zumeist erst ein Ergebnis eines Kampfes um öffentliche Anerkennung der Problemlage der jeweiligen Gruppe.

3. gegenwärtige Prozesse der Individualisierung von Unrechtserfahrungen, wie die Schaffung betriebsinterner Arbeitsmärkte, die Zerstörung nachbarschaftlicher Wohnumgebungen und die Durchsetzung von privaten Formen der Risikoabsicherung kollektive Organisierungsmöglichkeiten erschweren.⁵⁹

54 Ebd., S. 435.

55 Vgl. Honneth, Axel, Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 117.

56 Foucault, Michel, Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, Frankfurt am Main 1993.

57 Vgl. Negt, Oskar und Kluge, Alexander, Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt am Main 1974, S. 87.

58 Honneth, Axel, Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 120.

59 Ebd., S. 121.

Das Ausmaß an sozialen Unrechtserfahrungen schlägt sich also nicht unmittelbar in der Öffentlichkeit oder in der Bildung sozialer Bewegungen nieder. Die These, durch wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen der Umverteilung wären Klassenkonflikte entschärft worden, von der auch Habermas ausgeht, beruht auf der Annahme, der Kapitalismus ließe sich ausschließlich als System materieller Ungleichheiten verstehen. Nicht berücksichtigt werden dabei jedoch die Fremdbestimmtheit der Lohnarbeit, „die schwer meßbare, aber durchaus belegbare klassenspezifische Verteilung von Chancen zu kultureller Bildung, sozialer Anerkennung und identitätsverbürgender Arbeit.“⁶⁰

Wer also den Bruch mit der Akteursperspektive vermeiden will, kann sich, anders als Habermas, nicht auf eine Bezugnahme auf positiv formulierte Gerechtigkeitsvorstellungen etablierter sozialer Bewegungen beschränken, sondern muss auch Unrechtsempfindungen und Erfahrungen vopolitischen sozialen Leidens thematisieren können. Diese gründen sich, so Honneth, nicht in der Erfahrung der „Einschränkung von intuitiv beherrschten Sprachregeln, sondern [in der] Verletzung von sozialisatorisch erworbenen Identitätsansprüchen.“⁶¹ Die Konzentration auf die Entwicklung einer Universalpragmatik, über die bei Habermas das normative Potential kommunikativen Handelns erschlossen werden soll, führt, so Honneth, zu einer Ausblendung konkreter Unrechtserfahrungen. Der Prozess, der die sprachlichen Regeln der Verständigung zur Entfaltung bringt, vollzieht sich hinter dem Rücken der Akteure; der Vorgang, in dem Habermas die kritische Theorie verankert wissen will, schlägt sich nicht in ihrem Bewusstsein nieder. „Die Konzentration auf die linguistische Struktur der Kommunikation und die darin eingelassene Vernunft führt zu einer Ausblendung der damit verbundenen sozialen Erfahrungen.“⁶² In der Konsequenz bricht Honneth mit der Habermasschen Idee, das normative Potential sozialer Interaktion mit der in allen sprachlich erhobenen Geltungsansprüchen vorausgesetzten Bezugnahme auf ein Ideal herrschaftsfreier Verständigung gleichzusetzen. Kommunikatives Handeln wird deshalb von ihm als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung gedeutet, in dem sich die beteiligten Akteure wechselseitig einen spezifischen, je nach Interaktionskontext verschiedenen normativen Status zubilligen. Da die Anerkennung als Voraussetzung der persönlichen Identitätsbildung verstanden wird, muss ihr Ausbleiben als drohender Persönlichkeitsverlust gelten.

60 Ebd., S. 126.

61 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 98.

62 Boltanski, Luc und Honneth, Axel, Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main 2009, S. 88.

Es sind Ansprüche auf soziale Anerkennung, die die Individuen in sozialen Beziehungen stellen und deren Verletzung von ihnen als Unrecht empfunden wird.

„Die moralischen Erfahrungen, die die Subjekte bei der Missachtung ihrer Identitätsansprüche machen, bilden gewissermaßen die vorwissenschaftliche Instanz, unter Verweis auf die sich zeigen lässt, daß eine Kritik der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse nicht vollkommen ohne Rückhalt in der sozialen Realität ist.“⁶³

Nur weil Menschen sich reflexiv auf sich selbst beziehen können *und* für den Aufbau einer positiven Selbstbeziehung auf die Anerkennung durch Andere angewiesen sind, können sie überhaupt durch andere in moralischer Hinsicht verletzt werden. In diesem Zusammenhang lässt sich eine moralische Verletzung als eine Erschütterung verstehen, in der die individuelle Handlungsfähigkeit zerstört wird, denn durch sie werden Anerkennungserwartungen enttäuscht, deren Erfüllung für den Aufbau einer positiven Selbstbeziehung notwendig ist.⁶⁴ Die Gerechtigkeit einer Gesellschaftsordnung bemisst sich daran, inwiefern ihre Mitglieder in Anerkennungsverhältnisse eingebunden sind, die ihnen die eigenständige Ausbildung und Umsetzung praktischer Identitäten ermöglichen.

Für eine kritische Theorie der Anerkennung ist es demnach notwendig, die eigenen Grundbegriffe so anzulegen, dass mit ihnen Verzerrungen und Defizite der Anerkennungsbeziehungen erfasst und dafür sozialstrukturelle Ursachen benannt werden können. Darin zeigt sich, dass der Rückgriff auf Hegel für Honneth nicht nur die Funktion erfüllt, mit dem Begriff der Anerkennung ein Konzept zu entwickeln, mit Hilfe dessen alle gesellschaftlichen Teilbereiche in kritischer Perspektive thematisiert werden können, sondern auch die, über den Begriff der Anerkennung die normativen Kriterien der Kritik zu begründen und in der sozialen Wirklichkeit zu verankern.

Auf der Grundlage des bisher entwickelten lassen sich die zentralen Anforderungen bestimmen, vor die Honneth für die Entwicklung einer kritischen Theorie der Anerkennung gestellt ist: Als Weiterentwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie muss sie einem spezifischen Anspruch genügen können: nämlich dem, auf die gesellschaftlichen Bedingungen der eigenen Theoriebildung reflektieren zu können.

63 Vgl. Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 107.

64 Vgl. Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 181.

Für Honneth impliziert dies, dass gezeigt werden muss, inwiefern die eigenen Kriterien der Kritik dem Gegenstand der Theorie nicht äußerlich bleiben, sondern ihm immanent sind. Dafür muss, dies ergibt sich für ihn aus der Sackgasse, in die der Ansatz Horkheimers und Adornos geraten war, ein Begriff der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis entwickelt werden, an die sie als Theorie anschließt. Dieser Begriff muss jedoch so allgemein gefasst werden, dass es möglich ist, auf seiner Grundlage alle gesellschaftlichen Interaktionsformen zu thematisieren; nur dann kann eine dualistische Entgegensetzung von Bereichen strategischen und kommunikativen Handelns vermieden werden. Weiterhin ist er konkret genug zu formulieren, um an faktisch bestehende Unrechtserfahrungen anknüpfen zu können; nur dann kann der Bruch mit der Akteursperspektive vermieden werden.

Der Begriff der Anerkennung hat nun all diesen Kriterien zu genügen. Auf seiner Grundlage sollen, so der Anspruch, die sozialen Bedingungen gelingenden Lebens bestimmt werden, an denen sich die Individuen in allen Bereichen der Gesellschaft, in ihren persönlichen Nahbeziehungen, auf der Ebene des Rechts und auf der Ebene der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, orientieren und deren Verletzung von ihnen als moralisches Unrecht erfahren wird.

Diese Weichenstellungen bilden jedoch auch einen wichtigen Hintergrund, auf den bestehende Probleme der Honnethschen Anerkennungstheorie zurückgehen. Die Ausblendung der Arbeit als eigenständiger Handlungsebene führt zu der in der Debatte mit Nancy Fraser thematisierten Unklarheit, wie die normativen Forderungen der Leistungsgerechtigkeit mit den Eigendynamiken von Marktordnungen zu vermitteln wären. Das heißt in allgemeinerer Hinsicht, dass die Bestimmung der sozialstrukturellen Ursachen, die ein gelingendes Anerkennen gefährden, selbst nicht mehr Gegenstand der Anerkennungstheorie ist. Zudem versteht Honneth den Anspruch, den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden, derart, dass dies eine Beschränkung der Anerkennungstheorie auf die Explikation von Kriterien der Anerkennung verlangt, die in der gemeinsamen sozialen Welt schon implizit angelegt sind. Damit aber wird unklar, wie innerhalb eines solchen Rahmens die Kritik bestehender Anerkennungsordnungen selbst möglich ist.

3. Anerkennen als Erfahrungsprozess I: Überlegungen zur Ideologiekritik

„Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“¹

Auch wenn gegenwärtig in verschiedenen Bereichen und mit denkbar verschiedenen Ausrichtungen Versuche der Neubegründung einer kritischen Gesellschaftstheorie unternommen werden, so besteht dabei doch bei den unterschiedlichen Ansätzen, selbst wenn sie an marxistische Überlegungen anschließen, weitestgehend Einigkeit in der Hinsicht, dass für sie dabei das Projekt der Ideologiekritik keine Fortsetzung verdient.² Zu umfassend scheinen die normativen, epistemologischen und die methodologischen Schwierigkeiten zu sein, die mit einem solchen Vorhaben einhergehen.

In normativer Hinsicht hat etwa Anton Leist dem ideologiekritischen Verfahren vorgeworfen, es würde nicht berücksichtigen, dass der Geltungsanspruch der jeweiligen Moralvorstellung unabhängig von deren gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und Funktionsbestimmungen zu rechtfertigen ist. Der Nachweis der Interessenbindung kann somit den der Falschheit nicht ersetzen und deshalb bleibt die Ideologiekritik ein schlichtweg überflüssiges Unterfangen.³ Epistemologisch scheint sie in problematischer Weise den Bezugspunkt einer unverstellten Realität und eine

1 Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1970, S. 29.

2 Eine wichtige, im Fortgang noch zu diskutierende Ausnahme: Jaeggi, Rahel, *Was ist Ideologiekritik*, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 266-295.

3 Vgl. Leist, Anton, *Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik*, in: Angehrn, Emil und Lohmann, Georg (Hrsg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxistischen Theorie*, Stuttgart 1986, S. 75.

darauf gründende Trennung zwischen dem Wesen einer Sache und ihrer bloßen Erscheinung vorauszusetzen. Und in dem Maße, in dem die Ideologiekritik, wie im Falle Horkheimers und Adornos, insofern total wird, als sie sich gegen das Vernunftpotential der bürgerlichen Kultur selbst wendet, muss auch in methodologischer Hinsicht unklar werden, auf welche Kriterien sie sich dabei selbst bezieht.⁴ Zudem wird hier die Frage aufgeworfen, wie sich die Perspektive des Ideologiekritikers, der doch auch Mitglied der jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhänge bleibt, zu derjenigen der Akteure verhält, denen er die Befangenheit in ideologischen Verblendungen vorwirft. Es wird unklar, wie unter der Bedingung eines universal verschleierte Zustandes das Privileg der Einsicht in eben diesen Umstand auch nur als möglich gedacht werden kann.⁵ Weil sie sich in dieser Hinsicht über ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen nicht aufzuklären vermag, droht die Ideologiekritik dann in eine Position zurückzufallen, gegen die Marx in der „Heiligen Familie“ wie folgt polemisierte:

„Einmal erklärt er [hier: Bruno Bauer] die Kritik für den absoluten Geist, und sich selbst für die Kritik. Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. Die Kritik weiß sich daher nicht in einer Masse, sondern in einem geringen Häuflein auserwählter Männer, in Herrn Bauer und seinen Jüngern ausschließlich inkarniert.“⁶

In den vergangenen Jahren ist das zuletzt benannte Problemfeld, also die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kritisch-sozialtheoretischen Perspektive und der Akteursperspektive in den Mittelpunkt der Debatte gerückt. Jene, hier nur angedeuteten, Schwierigkeiten der Ideologiekritik, die sich aus ihrem Anspruch ergeben, die jeweiligen Selbst- und Weltverständnisse der Akteure selbst noch einmal hinterfragen und, weitergehend noch, sogar erklären zu können, haben in der Konsequenz viele AutorInnen zu Konzeptionen⁷ geführt, die den im Verfahren der Ideologiekri-

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

5 Vgl. Bubner, Rüdiger, *Was ist kritische Theorie?*, in: Habermas, Jürgen; Henrich, Dieter und Tauber, Jacob (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, S. 178ff.

6 Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: MEW. Band 2, S. 90.

7 Im Folgenden wird von den darüber hinaus bestehenden Differenzen zwischen diesen Autoren weitestgehend abgesehen. Sie werden hier nur insofern zusammenfassend diskutiert, als sie das Verfahren der Ideologiekritik in ähnlicher Weise problematisieren und daraus für die Entwicklung des jeweiligen Ansatzes ähnliche Konsequenzen ziehen.

tik implizierten Bruch zwischen der Akteursperspektive und der Perspektive der sozialtheoretisch fundierten Kritik von vornherein vermeiden.

Michel Walzer etwa entwickelt ein Modell der Gesellschaftskritik, nach dem sich der Kritiker in die gemeinsamen Unternehmungen einer Gemeinschaft eingebunden weiß und dieser dann nur aufrichtig von den jeweiligen Erfolgen oder auch Misserfolgen in der Umsetzung derselben berichtet.⁸ Axel Honneth versteht die eigene, gegen klassische Varianten der Frankfurter Schule gerichtete Reformulierung der normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie so, dass diese nur expliziert, was dem sozialen Protestverhalten marginalisierter Gruppen und sozialen Unrechtserfahrungen implizit zugrunde liegt. Nur auf einer solchen Grundlage ist es, so die These, möglich, die eigenen Kriterien der Kritik in einer vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Instanz zu verankern und nur dann kann aus den Bestimmungen des Gegenstandes der kritischen Sozialtheorie entwickelt werden, wie die eigene kritische Perspektive auf denselben möglich ist.⁹ Während Bourdieu zufolge nur der sozialwissenschaftliche Beobachter die ökonomistische Logik der sozialen Felder durchschaut und die Akteure deren Strukturen qua habitueller Vermittlung gleichsam blind reproduzieren, verabschieden sich Boltanski und Chiapello von dieser Konzeption zugunsten einer „Soziologie der Kritik“, die ausgehend von alltäglichen Krisensituationen die damit verbundenen Praxen der Rechtfertigung rekonstruiert.¹⁰

Um zu zeigen, weshalb auch für gegenwärtige Debatten eine Vergegenwärtigung der Marxschen Ideologiekritik hilfreich sein könnte, will ich in einem ersten Schritt zunächst einige Schwierigkeiten der Ansätze, die den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden suchen, diskutieren. Diese Reformulierungen des Projekts einer kritischen Gesellschaftstheorie können zwar den problematischen Bruch mit der Akteursperspektive umgehen; allerdings sind sie in der Konsequenz nicht länger in der Lage, Prozesse der Naturalisierung sozialer Verhältnisse, d.h. Prozesse, durch die der Umstand, dass diese Verhältnisse das Resultat menschlicher Praxis und damit auch veränderbar sind, zu thematisieren (3.1.).

Vor diesem Hintergrund sollen dann einige Überlegungen dazu vorgestellt werden, ob und wie die erwähnten Problematisierungen ernst genommen können, ohne deshalb das Verfahren der Ideologiekritik selbst aufgeben zu müssen. Auf den ersten Blick scheint der Rückbezug auf Marx hierfür jedoch wenig beitragen zu kön-

8 Vgl. Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt am Main 1993, S. 49.

9 Vgl. Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 88-109, insbesondere S. 103f.

10 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel, in: Berliner Journal für Soziologie, H4, 2001, S. 459ff.

nen: In der „Deutschen Ideologie“ (DI) wird Ideologie entweder nur als Ergebnis der bewussten Anwendung der Mittel der geistigen Produktion durch die herrschende Klasse gefasst oder aber als passiver Reflex des gesellschaftlichen Lebensprozesses. „Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“¹¹ Dies wirft die erwähnte Frage, wie es dem soziologischen Beobachter möglich ist, diesen Zusammenhang zu durchschauen, nur erneut auf (3.2.).

Im Gegensatz dazu soll in einem dritten Schritt auf der Grundlage der Schriften zur „Kritik der politischen Ökonomie“ (KdpÖ) eine Interpretation der Marxschen Ideologiekritik entwickelt werden, bei der die ideologiekritische Perspektive vor dem Hintergrund eines praktischen Arguments gewonnen wird: Der Bruch mit der jeweils eingespielten Akteursperspektive wird vollzogen, weil sich die Akteure selbst nur auf dieser Grundlage die Genesis gesellschaftlicher Strukturen als Ergebnis ihres Handelns zurechnen können. Und nur wenn sie dies können, ist es auch möglich, die praktischen Widersprüche, vor denen sie in ihrem Handeln stehen und die damit einhergehenden Leidenserfahrungen zu deuten (3.3.).

3.1 KRITIK ALS REKONSTRUKTION

Die Ansätze, die den im Verfahren der Ideologiekritik implizierten Bruch zu vermeiden suchen, fassen das Verhältnis zwischen der Akteursperspektive und derjenigen des kritischen Soziologen zumeist so, dass den Soziologen zunächst die Aufgabe zukommt, das Wissen und die Fähigkeiten zu rekonstruieren, über die die Akteure verfügen müssen, um sich in der sozialen Welt zu bewegen. Ihre Aufgabe wird mit der des Grammatikers vergleichbar: Sie explizieren und formalisieren die Regeln, über die die Akteure schon implizit verfügen.¹²

11 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 26.

12 Zwar liegt sowohl für Boltanski als auch für Honneth die Aufgabe der Sozialtheorie in einer solchen Nachrekonstruktion impliziten Handlungswissens. Während jedoch Boltanski beansprucht, nur eine typisierende Beschreibung bestimmter Konfliktsituationen vorzunehmen und so das Unternehmen einer Soziologie der Kritik klar von dem einer Kritischen Soziologie trennt, wirft Honneth diesem vor, damit die innere Normativität der eigenen Begriffe zu leugnen. (Vgl. Honneth, Axel, Verflüssigung des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Taurent Thevenot, in: ders. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 151.)

Der Weg, den etwa Boltanski und Chiapello in ihrer „Soziologie der Kritik“ gegangen sind, um den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden, besteht darin, den Ansatzpunkt der Theoriebildung in konkreten Konfliktsituationen zu suchen. Dann nämlich zeigt sich, dass die einzelnen Akteure in diesen Situationen, in denen ein konkretes Handeln auf Kritik stößt, schon über bestimmte Gerechtigkeitskriterien verfügen müssen, unter Berufung auf die sich einzelne Ansprüche legitimieren oder zurückweisen lassen. Sie sind die notwendigen Mittel, um bestehende Konflikte beenden und Einigung herstellen zu können. In Konfliktsituationen sind sie zu Rechtfertigungen gezwungen und das verlangt, die jeweiligen Kriterien offen legen und begründen zu können. Diese jeweils in Anspruch genommenen Gerechtigkeitskriterien differieren zudem je nach sozialem Kontext. Soziale Ordnungen sind also gerade nicht als einheitliche und integrierte Gebilde zu verstehen; vielmehr sind sie stets durch eine Pluralität von unterschiedlichen Rechtfertigungsordnungen geprägt. Die Möglichkeit, Kritik zu üben, ist dann kein Privileg des soziologischen Beobachters, sondern schon in dessen Gegenstand selbst verankert. Denn zum einen muss geprüft und begründet werden können, ob die jeweiligen Gerechtigkeitskriterien in der konkreten Konfliktsituation adäquat angewendet wurden. Zum anderen besteht gerade durch die Pluralität der Gerechtigkeitskriterien die Möglichkeit, ihre Angemessenheit für einen konkreten Kontext überhaupt infrage zu stellen.¹³ Auf diese Weise gelingt es ihnen, schon auf der Ebene alltäglicher Praxen die Möglichkeit interner und externer Sozialkritik zu begründen.

Wenn die Teilnahme am sozialen Leben schon die Teilnahme an Praktiken der Rechtfertigung und Kritik impliziert, dann muss die Annahme einer starken Diskrepanz zwischen der Perspektive des wissenschaftlichen Soziologen und derjenigen der Akteure aufgegeben werden.

Die Konzeptionen Walzers und Honneths unterscheiden sich zentral hinsichtlich der Frage, ob die Gesellschaftskritik eine Theorie des Sozialen voraussetzt. Während Walzer die Kriterien einer gelungenen Gesellschaftskritik auf die Tugenden des Kritikers reduziert (Vgl. Walzer, Michael, Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48, 2000, insbesondere S. 709f.), besteht Honneth darauf, dass eine Bestimmung der sozialen Ursachen für das Verfehlen der überindividuellen Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung eine Gesellschaftstheorie voraussetzt. (Vgl. Honneth, Axel, Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: ders.: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 219f.)

13 Boltanski, Luc, Soziologie und Sozialkritik, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008, Frankfurt am Main 2009, S. 55.

Erst auf dieser Grundlage wird es dann möglich, auch die Praxis der Gesellschaftskritik angemessen zu thematisieren. Denn diese kann, so lässt sich hier an die Überlegungen Walzers anschließen, nur als Fortführung alltäglicher Praxen der Kritik verstanden werden. „Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vertreter der gemeinen Beschwerde.“¹⁴ Der Gesellschaftskritiker gilt dann allenfalls als Experte für eine Praxis, die letztlich alle vollziehen. Wenn umgekehrt die reflexiven Fähigkeiten der Akteure unterschätzt und diese als vollkommen integriert beschrieben werden, bleibt unklar, wie die Adressaten der Kritik überhaupt erreicht werden können. In dem Maße, in dem ihre jeweiligen Situationsdeutungen nicht angemessen rekonstruiert werden und mit ihrem Verständnis nicht gerechnet werden kann, muss dann auch offen bleiben, wie die Kritik zu konkreten Veränderungen beitragen können soll. Die Möglichkeit der Veränderung der sozialen Verhältnisse setzt die Ansprechbarkeit der Akteure durch die Kritik voraus.¹⁵

Wenn jedoch in dieser Weise die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie als normative Rekonstruktion verstanden werden muss, die in erster Linie die normativen Grundannahmen expliziert, die Unrechtserfahrungen und sozialen Konflikten zugrunde liegen, dann kann so zwar ein Bruch mit der Akteursperspektive vermieden werden; jedoch wird sie damit in problematischer Weise an den jeweiligen Status quo zurückgebunden. Das umfassende Misstrauen gegenüber den Handlungsorientierungen, die das gesellschaftliche Leben den Einzelnen an die Hand gibt, das Horkheimer noch als ein zentrales Motiv kritischer Theoriebildung beschrieben hatte, scheint auf dieser Grundlage nicht länger eingeholt werden zu können.¹⁶ Tatsächlich schreibt Honneth, dass wir für den Normalfall davon ausgehen müssen, „daß sich in unseren Mentalitäten und Überlieferungen, in unseren Normen und Werten bereits genügend Rationalität niedergeschlagen hat, um als sozialer Kontext gelten zu können, dessen moralische Vorgaben wir im allgemeinen zweifelsfrei voraussetzen müssen.“¹⁷

Zudem ist mit diesen Konzeptionen die problematische Annahme verknüpft, dass die Fähigkeiten zu Rechtfertigung und Kritik unter den Akteuren tatsächlich gleich verteilt sind. Demgegenüber muss gefragt werden, ob Ungleichverteilungen von materiellen und symbolischen Ressourcen sich nicht auch in den Umgangswei-

14 Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main 1993, S. 78.

15 Vgl. Celikates, Robin, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 2009, S. 79.

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

17 Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 67f.

sen mit den Situationen niederschlagen, in denen Rechtfertigungen zu geben und einzufordern sind. „Sind nicht Umstände denkbar, unter denen die für diese Praktiken grundlegenden Fähigkeiten der Akteure blockiert oder behindert werden?“¹⁸ Neben dieser drohenden Ausblendung sozialstrukturell bedingter Beschränkungen der Kritikfähigkeit ist der Versuch, den Kritikbegriff im Ausgang von alltäglichen Konfliktsituationen zu gewinnen, insofern problematisch, als sich die Akteure hier bezüglich der Art und Weise, wie Kritik geübt wird, an ihren unmittelbaren Erfolgsaussichten orientieren und sie zudem die Gerechtigkeit ihrer eigenen Lage in der Regel auf der Grundlage eines unmittelbaren Vergleichs mit relevanten Bezugspersonen beurteilen. Die allgemeinen Rahmenbedingungen ihres Handelns werden hier zumeist nicht infrage gestellt.¹⁹ Der Versuch, nicht nur einzelne Missstände zu thematisieren, sondern diese als mit der Struktur des sozialen Ganzen verknüpft zu verstehen, kann dann in einer solchen Konzeption keinen Platz mehr finden. Damit beraubt sich die kritische Theorie der Möglichkeit, hinter die innerhalb der sozialen Wirklichkeit schon etablierten Formen der Problematisierung und Kritik selbst noch einmal zurückzugehen. Wenn die kritische Theorie sich darauf beschränkt, die moralische Grammatik, die den jeweiligen Situationsdeutungen zugrunde liegt, zu explizieren, geraten die Tendenzen zur Naturalisierung konkreter Institutionen, die dazu führen, dass diese nicht mehr als zu rechtfertigende thematisiert werden können, aus dem Blick.

Aus der Ausblendung der faktischen Ungleichverteilung der Rechtfertigungsmacht, den Beschränkungen situativer und alltagspraktischer Formen der Kritik und dem Verlust der Möglichkeit, Naturalisierungs- und Verdinglichungsformen zu thematisieren, ergeben sich offensichtlich Schwierigkeiten. Daher soll im Folgenden die Frage gestellt werden, ob und wie sie durch eine erneute Vergegenwärtigung des Marxschen Ideologiebegriffs bearbeitet werden können.

3.2 REFLEX ODER BEWUSSTE MANIPULATION? DIE IDEOLOGIEKRITIK DER „DEUTSCHEN IDEOLOGIE“

Bei einem solchen Versuch wird jedoch schnell deutlich, dass schon bei Marx selbst, und erst recht in der an ihn anschließenden Theorietradition, von einem einheitlichen Ideologiebegriff nicht gesprochen werden kann. Die DI ist zwar die Schrift, an der die verschiedenen Rekonstruktionen des von Marx entwickelten Ide-

18 Celikates, Robin, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt am Main 2009, S. 154.

19 Boltanski, Luc, Soziologie und Sozialkritik, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008, Frankfurt am Main 2009, S. 59.

ologiebegriffs zumeist ansetzen; jedoch findet sich hier weniger eine allgemeine methodische Ausarbeitung des Verfahrens der Ideologiekritik als eine Kritik zeitgenössischer kritisch-philosophischer Positionen, insbesondere der Linkshegelianer Feuerbach, Bauer und Stirner. Die zentrale Stoßrichtung dieser Auseinandersetzung richtet sich gegen den Versuch der genannten Autoren, die notwendige Kritik an den deutschen Zuständen allein als Kritik an entfremdeten Bewusstseinsformen zu verstehen. Ein solcher Versuch findet sich etwa in Feuerbachs Interpretation der religiösen Vorstellungen als Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen.

„Da bei diesen Junghegelianern die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, überhaupt die Produkte des von ihnen verselbstständigten Bewußtseins für die eigentlichen Fesseln der Menschheit gelten, [...] so versteht sich, daß die Junghegelianer auch nur gegen diese Illusionen des Bewußtseins zu kämpfen haben.“²⁰

Der Vorwurf, der gegen diese Variante philosophischer Kritik erhoben wird, lautet nun, dass sie selbst noch in einer von ihr nicht durchschauten Weise einem ideologischen Schein aufsitzt. Sie fragt nämlich nicht nach dem Zusammenhang ihres Gegenstandes der Kritik mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen. Marx interpretiert demgegenüber die Vorstellungen der Religion, ihr Trostversprechen etc. als Ausdruck des wirklichen Elends.²¹ Mit der Ausblendung dieses Zusammenhanges unterläuft der junghegelianischen Kritik nun insofern kein bloß zufälliger Fehler, und nur unter dieser Bedingung kann diese Ausblendung als ideologisch gelten, als der Umstand, dass die jeweiligen Vorstellungen nicht auf bestehende gesellschaftliche Praktiken und die entsprechenden Erfahrungen zurückbezogen werden, selbst als Effekt dieser Praxis zu verstehen ist. Die Verkehrung, die den junghegelianischen Kritikern unterläuft, indem sie bestimmte Vorstellungen als Ursache und nicht als Ausdruck von Entfremdungserfahrungen²² verstehen, ist das Ergebnis einer bestimmten, nämlich ihrerseits verkehrten Praxis: Nur unter der Bedingung einer Arbeitsteilung, die nicht nur geistige und materielle Tätigkeiten überhaupt trennt, sondern dies auch in der Weise vollzieht, dass sie dem Einzelnen als fremde Macht gegenübertritt und ihn in einen Kreis von bestimmten ausschließenden Tätigkeiten bannt, „kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxen zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne

20 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 19-20.

21 Vgl. Marx, Karl, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW. Band 1, S. 379.

22 Dieser Ausdruck wird hier allerdings, und dies ist ein zentrales Ergebnis der Auseinandersetzung mit Stirner, einer scharfen Kritik unterzogen und allenfalls noch in polemischer Absicht gebraucht.

etwas Wirkliches vorzustellen“.²³ Demzufolge verhindert es der Charakter des Produktionsprozesses – und Marx fasst diesen Begriff so weit, dass darunter auch die Produktion von Ideen fällt – bestimmte Produkte als Ergebnis desselben verstehen zu können. Die entsprechenden Vorstellungskomplexe müssen dann als ideologisch gelten, weil sie ihre eigenen Konstitutionsbedingungen, ihren eigenen Erzeugnischarakter nicht durchschauen können. Und damit tragen sie in problematischer Weise zur Stabilisierung dieser Konstitutionsbedingungen bei. Sie gehen also aus der gesellschaftlichen Praxis hervor und wirken stabilisierend auf sie zurück.²⁴ Letzteres gilt insofern auch für die Kritik der Junghegelianer, als die Forderung, die entfremdeten Vorstellungen zu überwinden, darauf hinausläuft, „das Bestehende anders zu interpretieren, d.h., es vermittels einer anderen Interpretation anzuerkennen.“²⁵

Wenn es aber die Natur des Produktionsprozesses selbst ist, die diese ideologische Verkehrung hervorbringt, die Ideologie als „Echo“ und „Reflex“²⁶ gilt, so stellt sich erneut die Frage, wie es dem soziologischen Beobachter im Gegensatz zu den verblendeten Akteuren möglich ist, dies zu durchschauen; auch oder gerade dann, wenn der Begriff der Produktion so weit gefasst wird, dass darunter auch die Produktion von Ideen fällt. Die in der Einleitung formulierte zentrale Problemstellung wiederholt sich hier nur erneut.

In der DI findet sich jedoch auch eine weitere Variante der Ideologiekritik, die sich hinsichtlich ihres Verständnisses von Funktion, Charakter und Entstehungsbedingungen von Ideologien von der bisher diskutierten unterscheidet.²⁷ Zentraler Ansatzpunkt ist hier nicht länger, dass bestimmte Erzeugnisse des Menschen eine problematische Selbstständigkeit gegenüber ihren Erzeugern erlangen, sondern ein Gegensatz zwischen dem normativen Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer faktischen Praxis. Diese normativen Ansprüche sind einerseits insofern notwendige Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaftsformation, als jede Klasse, also auch die bürgerliche, um herrschen zu können, gezwungen ist, ihrer Herrschaftsform den Charakter der Allgemeinheit zu geben. Nur unter diesen Bedingungen kann sie die für ihre Verkehrsformen notwendige Bereitschaft mobilisieren. Die Begriffe des „Staatsbürgers“, des „Eigentums“, der „Nation“ etc. sind in diesem Sinne funktio-

23 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 31.

24 Vgl. Jaeggi, Rahel, Was ist Ideologiekritik, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main 2009, S. 268.

25 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 20.

26 Ebd., S. 26.

27 Vgl. Bohlender, Matthias, Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und Produktionsbedingungen von Ideologie, in: Bluhm, Harald (Hrsg.), Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie, Berlin 2010, S. 41ff.

nale Mittel zur Legitimation von Herrschaft. Die herrschende Klasse kann sie zu diesen Zwecken einsetzen, weil sie, indem sie über die Produktionsmittel überhaupt verfügt, auch über die Mittel der geistigen Produktion verfügt. Deshalb kann Marx die herrschenden Gedanken als die Gedanken der herrschenden Klasse verstehen.²⁸

Marx versucht in den entsprechenden Passagen der DI und im „Kommunistischen Manifest“ aber auch nachzuweisen, dass die wirklichen Existenzbedingungen des Proletariats diesen bürgerlichen Legitimationsformen der kapitalistischen Gesellschaft notwendig widersprechen müssen. In der bürgerlichen Gesellschaft kann sich ein großer Teil der Bevölkerung eben nicht, wie es der Begriff des „Staatsbürgers“ beansprucht, als Gestalter der eigenen Verhältnisse begreifen; das Eigentum ist in ihr faktisch für einen Großteil der Gesellschaft aufgehoben; es ist die Entwicklung der Bourgeoisie selbst, die die nationalen Gegensätze auflöst etc.²⁹ Weil das Problem der Ideologie hier nicht in der durch die Struktur der Arbeitsteilung bedingten scheinbaren Selbstständigkeit menschlicher Erzeugnisse, sondern in der nur scheinbaren Allgemeinheit bestimmter normativer Ansprüche besteht, die durch die konkrete Lebenswirklichkeit des Proletariats selbst aufgelöst wird, muss die ideologiekritische Perspektive hier nicht von außen, d.h. durch den soziologischen Beobachter an den Gegenstand herangetragen werden; sie drängt sich durch Erfahrungen praktischen Scheiterns den Akteuren selbst auf.

„Für die Masse der Menschen, d.h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen für sie also auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn die Masse je einige theoretische Vorstellungen, z.B. Religion, hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.“³⁰

In dieser Argumentation besteht zwar nicht länger das Problem, wie die Perspektive des Ideologiekritikers mit der Akteursperspektive zu vermitteln wäre; vielmehr erscheint umgekehrt der rein philosophisch verfahrenende Kritiker der Letzte zu sein, der die jeweiligen Vorstellungen überhaupt noch als Gegenstand der Kritik ernst nimmt. Allerdings ist auch diese von Marx entwickelte Argumentationsfigur nicht unproblematisch. Zum einen scheint er von einer strukturell argumentierenden Ideologiekritik in eine Konzeption zurückzufallen, nach der ideologische Formationen durch die herrschende Klasse als Mittel ihrer Machterhaltung bewusst erzeugt

28 Vgl. Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 46.

29 Vgl. Marx, Karl und Engels, Friedrich, Manifest der kommunistischen Partei, in: MEW. Band 4, S. 477ff.

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

werden.³¹ Das jeweilige normative Selbstverständnis erscheint so einzig als Ergebnis einer zynisch-manipulierenden Kalkulation. Damit wird dann auch unklar, ob und inwiefern die jeweiligen normativen Ansprüche auch als zu bewahrende gedacht werden müssen. Zum anderen löst diese Perspektive nicht ein, was hier durch die Ideologiekritik gewonnen werden sollte: nämlich die Möglichkeit, Phänomene der Naturalisierung konkreter Institutionen benennen und erklären zu können. Sie klärt über unzureichende Rechtfertigungen auf und nicht über die Prozesse, über die gesellschaftliche Verhältnisse dem Zwang zur Rechtfertigung entzogen werden, indem sie eben nicht als geschaffene, sondern als naturgegebene erscheinen.

3.3 DIE AUFKLÄRUNG PRAKTISCHER WIDERSPRÜCHE: ZUR IDEOLOGIEKRITIK DER „KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE“

Es gibt jedoch eine dritte Variante der Marxschen Ideologiekritik, die verschiedene Motive und Aspekte der zuerst diskutierten Ansätze zusammenführt. Diese lässt sich aus den Schriften zur KdpÖ gewinnen.

Den Ausgangspunkt der Kritik bilden hier praktische Widersprüche, die sich innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ergeben. Diese praktischen Widersprüche schlagen sich auch in unterschiedlichen Weisen nieder, in denen sich die Akteure in ihr als Handelnde erfahren: Sie erfahren sich als frei und unfrei, als gleich und ungleich zugleich. Es ist das zentrale Ziel der KdpÖ, diese Widersprüche aufzuklären. Ideologiekritik ist sie dabei insofern, als sie dafür mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt brechen muss. Diese Widersprüche gelten hier jedoch nicht nur, wie noch in der DI, als Gegensatz zwischen dem normativen Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer faktischen Praxis, sondern als Gegensatz innerhalb der Praxis selbst. Indem sie als Warenbesitzer die zu tauschenden Waren hinsichtlich ihrer Wertbestimmung, also hinsichtlich der in ihnen vergegenständlichten Arbeitszeit, gleichsetzen, beziehen sie sich aufeinander als Gleiche; jeder hat die Beziehung zum Anderen, die der Andere zu ihm hat. Insofern der Tausch dabei von der jeweiligen Willensbestimmung des Einzelnen abhängt, verstehen sie sich und den Anderen darin als frei.³² Zugleich jedoch erfahren sie sich, insofern sie nicht über eigenständige Mittel ihrer Subsistenz verfügen, als gezwungen, ihre Ar-

31 Vgl. Heinrich, Michael, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Hamburg 1991, S. 140.

32 Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 156.

beitskraft zu verkaufen und, insofern der gesellschaftliche Reichtum ihnen als fremde Macht, als Kapital gegenübertritt, als Ungleiche.³³

Das, was sich auf der Ebene der einfachen Zirkulation vollzieht, der Tausch von Äquivalenten durch freie und gleiche Warenbesitzer, gilt Marx als bloßes „Oberflächenphänomen“.³⁴ Diese Metapher lässt sich so verstehen, dass das, was sich auf der Ebene der Zirkulation vollzieht, auf ihr zugrunde, eben in der Tiefe liegende Prozesse verweist: Sie setzt die Extreme, d.h. die zu tauschenden Waren nicht, die sie vermittelt. Wird der Prozess selbst analysiert, in dem unter den Bedingungen des Kapitalverhältnisses die jeweiligen Waren produziert werden, so zeigt sich, dass das Anhäufen von Eigentum nicht auf eigene Arbeit, sondern auf die Aneignung fremder Surplusarbeit zurückgeht.

Zudem verweist die Rede von der „Oberfläche“ darauf, dass es die Bestimmungen der Zirkulation und nicht diejenigen der ihr zugrunde liegenden Prozesse sind, unter denen die bürgerliche Gesellschaft den in ihr handelnden Akteuren erscheint. Deshalb sind sie auch die Grundlage der naturrechtlichen Legitimationsformen der bürgerlichen Gesellschaft.³⁵ Marx' Überlegungen zum Fetischcharakter der Ware sollen begründen, weshalb der Tausch von durch Arbeit erworbenen Produkten unter Freien und Gleichen als die zentrale Verkehrsform der kapitalistischen Gesellschaft erscheint.

Fetischcharakter kommt der Ware insofern zu, als der Wert als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit und nicht als Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse erscheint. Den Individuen erscheint damit ihr gesellschaftliches Verhältnis als ein Verhältnis von Dingen; sie schreiben die undurchschaute Macht ihrer gesellschaftlichen Organisation den Dingen, den ausgetauschten Waren zu.³⁶ Dieser Vorgang vollzieht sich, so Marx, deshalb, weil die isolierten Warenbesitzer tatsächlich erst im Austausch, also vermittelt über die zu tauschenden Waren in ein Verhältnis zueinander treten. Die Verhältnisse der Tauschgegenstände jedoch stehen nicht unter der Kontrolle der Tauschenden; diese werden von ihnen als fremde Macht erfahren.

33 Darin zeigt sich auch, dass die Weise, wie die praktischen Widersprüche von den Einzelnen erfahren werden, von der jeweiligen Stellung im Produktionsprozess abhängt, also klassentheoretisch gefasst werden muss. Dem kann ich hier jedoch nicht weiter nachgehen.

34 Ebd., S. 166.

35 In der Naturrechtskonzeption von Locke können Eigentumsrechte an bestimmten Gütern zunächst nur durch ihre vorherige Bearbeitung erworben werden. Diese Eigentumsrechte sind dann auch die Grundlage dafür, die Produkte der Arbeit gegen die anderer Produzenten eintauschen zu können.

36 Vgl. Marx, Karl, *Das Kapital*. Band 1, in: MEW. Band 23, S. 86.

„Sosehr [...] die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird.“³⁷

Wenn der Wert als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit erscheint, dann kann zwar, wie in den klassischen Varianten der politischen Ökonomie, erkannt werden, dass es der Wert ist, der den verschiedenen Austauschverhältnissen der Waren zugrunde liegt und auch, dass die Wertgröße sich über die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt; es kann jedoch nicht gefragt werden, unter welchen spezifischen Umständen der menschlichen Arbeit die Eigenschaft zukommt, wertbildend zu sein. Dies gilt dann als ihre unhinterfragte Eigenschaft. Damit jedoch wird der historische Charakter der bestimmenden Kategorien der gegenwärtigen Produktionsweise übersehen. Denn zu Waren, d.h. zu Gegenständen, denen sowohl ein Gebrauchswert als auch ein Tauschwert zukommt, werden die Produkte menschlicher Arbeit erst, wenn in einer arbeitsteiligen Gesellschaft die einzelnen Produzenten isoliert voneinander produzieren, sodass sie ihren jeweiligen Bedarf nur durch den wechselseitigen Austausch ihrer Produkte sichern können. Marx beansprucht nun zu zeigen, dass solche Austauschverhältnisse erst dann zur allgemeinen Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs werden, sobald zum einen eine Vielzahl von Produzenten nicht mehr für den eigenen Bedarf produziert, was historisch erst durch die Trennung von ihren Subsistenzmitteln erreicht wurde, und zum anderen die Produzenten als freie Eigentümer ihrer Arbeitskraft diese zum Verkauf feilbieten können.

Dieser Rückgang auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Etablierung der Wertform ist ein vorbereitender Schritt, um die These eines notwendigen praktischen Widerspruchs zwischen der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, den entsprechenden naturrechtlichen Legitimationsformen und den tatsächlichen Existenzbedingungen des Proletariats entwickeln und begründen zu können. Denn unter diesen Bedingungen können sich diejenigen, die arbeiten, die Produkte ihrer Arbeit nicht aneignen, während diejenigen, die nicht arbeiten, Eigentum anhäufen.³⁸ Dieses Verhältnis beruht jedoch gerade auf dem Tausch von Äquivalenten: Die Arbeitskraft wird zu ihrem Wert bezahlt, was ihre Reproduktion, jedoch nicht die An-

37 Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, S. 111.

38 Vgl. Wellmer, Albrecht, *Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx*, in: Angehrn, Emil und Lohmann, Georg (Hrsg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Stuttgart 1986, S. 226ff.

häufung von Eigentum für ihren Träger ermöglicht. Sie kann jedoch, und darin besteht ihr Gebrauchswert für das Kapital, mehr Werte schaffen, als zu ihrer Reproduktion erforderlich sind und so die Mehrwertbildung in Gang setzen. „Der Austausch zwischen Kapital und Arbeit, dessen Resultat der Arbeitspreis ist, sosehr er von Seiten des Arbeiters einfacher Austausch ist, muß von Seiten des Kapitalisten Nicht-Austausch sein. Er muß mehr Wert erhalten, als er gegeben hat.“³⁹ Indem die Wertbestimmung als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit erscheint und damit der Äquivalententausch nicht als das Kennzeichen einer spezifischen historischen Epoche, wird dieser besondere Charakter des Austauschverhältnisses von Kapital und Arbeit, der spezifische Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft für ihren Käufer, das Kapital, verkannt.⁴⁰

Nach Locke war es durch zweierlei Weise möglich, auf legitime Weise Ansprüche auf bestimmte Güter zu erwerben: durch eigene Arbeit oder durch Tausch.⁴¹ Marx will nun zeigen, dass sich beide Kriterien in der Praxis notwendig widersprechen: Unter den Bedingungen, unter denen der Tausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, kann kein Zusammenhang zwischen Eigentum und Arbeit bestehen. Umgekehrt erscheint jetzt vielmehr das Eigentumsrecht (an Produktionsmitteln) als Recht, sich fremde Arbeit anzueignen und umgekehrt als Pflicht, die Produkte der eigenen Arbeit als Eigentum Anderer zu respektieren.⁴² Zwar entspricht jeder einzelne Akt des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit den Bestimmungen des Äquivalententauschs; in Bezug auf den kapitalistischen Produktionsprozess insgesamt zeigt sich jedoch, und dies nennt Marx den „Umschlag der Aneignungsgesetze“, dass gerade deshalb das Anhäufen von Eigentum auf der Aneignung unbezahlter Arbeit basiert und dies auch die Grundlage dafür ist, auch zukünftig unbezahlte Arbeit anzueignen.⁴³ Der Äquivalententausch verdeckt, dass das private Anhäufen von Gütern entgegen der naturrechtlichen Legitimationsformen gerade nicht auf Arbeit beruht, so wie die rechtlich garantierte Freiheit als Voraussetzung des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit reale Machtasymmetrien verschleiert. Die lohnabhängig Beschäftigten sind, um ihre Existenz zu sichern, gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. „Das System des Austauschs beruht auf dem Kapital als

39 Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 228.

40 Diese Tendenz wird durch die Lohnform noch verstärkt: Der Lohn scheint sich einzig an der Leistung des Arbeiters zu bemessen; seine gesamte Arbeit und nicht nur die zu seiner eigenen Reproduktion erforderliche notwendige Arbeitszeit erscheint als bezahlt.

41 Diese zweite Form ist von der ersten abgeleitet, denn sie setzt Arbeit voraus.

42 Vgl. ebd., S. 262.

43 Vgl. Heinrich, Michael, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Hamburg 1991, S. 375.

seiner Grundlage, und, wenn es getrennt von ihm betrachtet wird, wie es sich an der Oberfläche zeigt, als selbstständiges System, so ist es bloßer Schein, aber ein notwendiger Schein.⁴⁴

Der Ausbeutungsbegriff, wie er von Marx entwickelt wird, soll zudem zeigen, dass sich diese Verhältnisse, sofern sie ihrer eigenen Logik folgen, auch zukünftig erhalten werden. Die Ausbeutung reproduziert beständig die Ausgangsbedingungen des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit; sie garantiert, dass die ArbeiterInnen auch künftig nichts zu Markte tragen werden, als eben ihre Arbeitskraft.⁴⁵ Das historisch angelegte Kapitel zur „Ursprünglichen Akkumulation“ soll zudem zeigen, dass sich die Herausbildung des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht dem Fleiß und der Sparsamkeit Einzelner, sondern vielmehr staatlich durchgesetzten Zwangs- und Enteignungsmaßnahmen verdankt.⁴⁶ Weder die Aussicht auf blühende Zukunftslandschaften noch der Rückgriff auf die frühbürgerliche Vergangenheit können also für die Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse in Anspruch genommen werden.⁴⁷

In dieser Aufklärung der bestehenden praktischen Widersprüche durch die Rekonstruktion der sozialen Bedingungen, die den einzelnen Handlungen, also insbesondere den einzelnen Tauschakten, voraus liegen, steckt jedoch noch ein weiterer Aspekt: Sie werden von Marx nämlich als Ergebnis einer sich gegen sich selbst verkehrenden Praxis gefasst.⁴⁸ Wenn alle Bestandteile des Kapitals, alle Gestalten, die sein Wert annehmen, als Ergebnis der Aneignung fremder Surplusarbeit gelten müssen, dann zeigt sich darin auch, dass das Kapital, das von den einzelnen Akteuren ursprünglich als von ihnen unabhängige Macht erfahren wurde, als Bedingung der Anwendung ihrer Arbeitskraft und damit ihrer Subsistenz, jetzt vielmehr als Ergebnis ihres Tuns verstanden werden muss. „Alle Momente, die dem lebendigen Arbeitsvermögen als fremde, äußerliche und es unter gewissen, von ihm selbst unabhängigen Bedingungen konsumierende, verwendende Mächte gegenübertraten, sind jetzt gesetzt als sein eigenes Produkt und Resultat.“⁴⁹ Die KdpÖ ermöglicht es damit, das gesellschaftliche Verhältnis, in das die Einzelnen sich gestellt sehen, also

44 Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 409.

45 Vgl. ebd., 361.

46 Vgl. Marx, Karl, Das Kapital. Band 1, in: MEW, Band 23, S. 741ff.

47 Vgl. Wellmer, Albrecht, Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx, in: Angehrn, Emil und Lohmann, Georg (Hrsg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Stuttgart 1986, S. 226.

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

49 Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 355.

ihre Abhängigkeit von ihnen als äußerlich erscheinenden Instanzen, auf ihr eigenes Handeln zurückzuführen. Der Ideologiekritik, die Marx in diesen Schriften entwickelt, geht es demnach nicht darum, wie etwa Luhmann behauptet, aus einer Position des Besserwissens das Nichtsehenkönnen der anderen zu erklären,⁵⁰ sondern sie zielt auf eine Selbstaufklärung der Akteure. Diese werden in die Lage versetzt, die Strukturen, in denen sie handeln, die ihnen als fremd gegenüber tretende Macht des Kapitals als Entfremdung ihrer eigenen Handlungen zu verstehen. Die Selbstaufklärung erweitert durch diese Selbstzurechnung die Einsicht in den künftig möglichen Spielraum der Handelnden. Darin liegt für Marx ein entscheidender Schritt für die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise.

„Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist [...] so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, dass er nicht Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fort dauern zu können.“⁵¹

Die kritische Theorie von Marx zeigt, inwiefern die sozialen Bedingungen, unter denen sich eine spezifische Praxis in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung etabliert, dazu führen, dass diese sich gegen sich selbst verkehrt. Insofern kann sie auch nicht dem formalen Modell entsprechen, das etwa Honneth in seiner Rekonstruktion als deren zentrale Argumentationsschritte bestimmt.⁵² Dieser unterscheidet, wie skizziert, zwei voneinander unabhängig zu entwickelnde Schritte: Zum einen ist zunächst ein Begriff der überindividuellen Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung zu gewinnen. Dieser muss, um den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden, so gefasst werden, dass er an schon bestehende Praxen anzuknüpfen vermag. Zum anderen sind die sozialen Ursachen zu bestimmen, die zum Verfehlen oder zur Verzerrung dieser Praxisformen beitragen.

Für Marx hingegen lassen sich die Kriterien der Kritik und damit auch die Kriterien, von denen sich eine künftige Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse leiten lassen sollte, erst aus den bestehenden praktischen Widersprüchen entwickeln. Die Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit, die in der bestehenden Praxis des Warentauschs realisiert sind, lassen sich nicht gegen das Kapital als von

50 Vgl. Luhmann, Niklas, Ich sehe was, was Du nicht siehst, in: ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, S. 222.

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

52 Vgl. Honneth, Axel, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft kritischer Theorie, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 28ff.

ihnen getrennte Ursache ihrer Verfälschung ausspielen; solchen Versuchen ist nach Marx zu antworten, „daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit.“⁵³ Dass die für den Warentausch konstitutiven Normen sich in ihrer Verwirklichung in ihr Gegenteil verkehren konnten, zeigt, dass sie bisher nur in einseitiger Weise gefasst wurden und dass demgegenüber künftig ein erweitertes Verständnis von ihnen zu entwickeln ist.⁵⁴ So kann auf der Grundlage der Erfahrung und der Erklärung der praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft Gleichheit nicht nur als Bestimmung der Beziehung von einander im Tausch gegenübertretenden Warenbesitzern gefasst werden; vielmehr ist diese künftig auch als soziale Gleichheit zu verstehen, die etwa auch die Güter mit einbezieht, über die die Einzelnen verfügen. Auch Freiheit ist nicht nur als im Warentausch vorausgesetzte Freiwilligkeit zu fassen, sondern sie muss auch, und darauf zielt die Marxsche Kritik an der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, die Möglichkeit der bewussten Gestaltung der gemeinsamen Institutionen enthalten. Sie ist erst zu verwirklichen in einem Zustand, in dem der Mensch den Produktionsprozess und nicht, wie bisher, dieser den Menschen bemeistert. Was bisher durch ökonomische Gesetze reguliert wird, über die die Einzelnen nichts vermögen, soll der gemeinsamen und bewussten Planung unterliegen.

Dieser Argumentationsgang der KdpÖ verweist, ähnlich wie die zweite Variante der Ideologiekritik der DI, auf einen praktischen Widerspruch zwischen den bestehenden Gerechtigkeitsprinzipien und der faktischen gesellschaftlichen Praxis. Anders als in der DI muss Marx dafür jedoch nicht die These einer zynischen Verschleierung von Herrschaftsinteressen qua Ideenproduktion in Anspruch nehmen, sondern er kann sich dabei auf die Strukturlogik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung selbst beziehen. Die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit sind konstitutiv für die kapitalistischen Verkehrsformen; „es sind Ideen, die gesellschaftlich wirksam geworden sind und sich in sozialen Institutionen sedimentiert haben“⁵⁵. Und doch treten diese Vorstellungen in einen Widerspruch zu den faktischen Existenzbedingungen: die Freiheit erscheint als Zwang, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen; der Äquivalententausch produziert und reproduziert soziale Ungleichheiten. Der Rückgang auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Etablierung der Wertform zeigt, weshalb diese praktischen Widersprüche sich notwendig ergeben müssen; insofern lassen sich diese Bedingungen als die *ratio essendi* der bestehenden

53 Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 160.

54 Vgl. Jaeggi, Rahel, Was ist Ideologiekritik, in: Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main 2009, S. 288.

55 Ebd., S. 274.

praktischen Widersprüche verstehen. Diese praktischen Widersprüche gehen auf der Akteursebene mit Leidenserfahrungen einher, da die normativen Ansprüche, die sie für ihr Handeln und die Gestaltung der gemeinsamen Institutionen in Anspruch nehmen, in der Praxis beständig enttäuscht werden. Es sind diese Erfahrungen, die sich eben nicht aus der Perspektive des sozialwissenschaftlichen Beobachters, sondern aus der gesellschaftlichen Praxis selbst ergeben, die die Arbeit der Denaturalisierung motivieren. Und insofern lassen sich die praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft als die *ratio cognoscendi* der gesellschaftlichen Bedingungen für die Etablierung der Wertform verstehen.

In einem solchen Modell bricht die Ideologiekritik als Verfahren der Denaturalisierung zwar mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt; sie bleibt dabei jedoch insofern an die Perspektive der Akteure zurückgebunden, als es ihre Leidenserfahrungen sind, die sie dabei zu deuten versucht. Dabei geht sie so vor, dass sie die bestehenden praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, aus denen die zu deutenden Leidenserfahrungen resultieren, als Ergebnis einer sich gegen sich verkehrenden Praxis rekonstruiert. Was ursprünglich als fremde Macht und natürliche Voraussetzung des Handelns erschien, kann jetzt als dessen Ergebnis verstanden werden. Die Deutung der praktischen Widersprüche ist damit zugleich die Einsicht in die Möglichkeit ihrer Überwindung.

Mit einer solchen Rekonstruktion sind natürlich nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, mit denen das Verfahren der Ideologiekritik sich konfrontiert sah. Auch ist damit noch nicht bestimmt, wie sich ein solches Argumentationsmodell auf andere gesellschaftliche Bereiche als den der Ökonomie übertragen lassen soll.

Zumindest aber sollten einige Hinweise darauf gewonnen worden sein, wie sich die schlechte Alternative zwischen einem bloß rekonstruktiven Kritikverständnis, das als solches blind gegenüber Phänomenen der Naturalisierung bleiben muss und einer denaturalisierenden Ideologiekritik, die jedoch ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen in ihrem Gegenstand nicht auszuweisen vermag, überwunden werden könnte. Obwohl sie mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt bricht, diese als Täuschungen kritisiert und sogar aus der Verfasstheit der sozialen Welt heraus erklärt, kann sie selbst noch bestimmen, wie diese kritische Perspektive auf die bestehenden Deutungen und die Verfasstheit der sozialen Welt in ihrem Gegenstand selbst verankert ist: als Deutung von Erfahrungen praktischen Scheiterns. Eben als Ausdruck des Bedürfnisses, Leiden beredt werden zu lassen.

4. Anerkennungsverhältnisse und Kritik

4.1 AUSGANGSPUNKT UND ZIELSETZUNGEN DER HONNETHSCHEN ANERKENNUNGSTHEORIE

Aus den im vorhergehenden Kapitel rekonstruierten Auseinandersetzungen mit früheren Entwürfen kritischer Theoriebildung ergeben sich für Honneth die Anforderungen, denen die eigene Entwicklung einer kritischen Theorie der Anerkennung genügen können soll. Zum einen muss, um die normativen Grundlagen der Kritik herausarbeiten und begründen zu können, die Beschränkung auf den Begriff der Arbeit als grundlegender menschlicher Tätigkeitsweise überwunden und diese Grundlage vielmehr in der spezifischen Dynamik intersubjektiver Kommunikationsformen verankert werden. Zum anderen, und hier beginnt Honneth sich von der Habermasschen Konzeption abzusetzen, soll diese normative Grundlage so formuliert werden, dass sie a. systematisch mit bestehenden Unrechterfahrungen verknüpft werden kann und es b. zugleich möglich ist, die gesellschaftliche Entwicklung nicht als Produkt von Rationalisierungsprozessen, sondern als Ergebnis von Konflikten zu rekonstruieren, die sich aus diesen Unrechtserfahrungen ergeben. Gegenüber Habermas betont Honneth somit den konfliktären Charakter sozialer Prozesse; Konflikt, nicht Koordination wird zum zentralen Merkmal kommunikativen Handelns. Insofern lässt sich der Anspruch Honneths an die eigene Theoriebildung tatsächlich als linkshegelianische „interne Radikalisierung“ des kommunikationstheoretischen Paradigmas fassen.¹ Im Gegensatz zu Marx fasst er diese Konflikte dabei so, dass sie als Ausdruck moralischer Ansprüche, als Ausdruck des Kamp-

1 Vgl. Boltanski, Luc und Honneth, Axel, *Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt an Main 2009, S.87 und 89.

fes um Anerkennung der jeweiligen Selbstverständnisse der Akteure verstanden werden können.²

Der Bezug auf soziale Konflikte soll also in die kritische Theorie reintegriert werden; dabei aber wird gleichzeitig herausgearbeitet, inwiefern in den unterschiedlichen sozialen Konflikten schon eine Bezugnahme auf gemeinsam geteilte normative Grundüberzeugungen vorausgesetzt ist. Damit lässt sich der Honnethsche Ansatz auch als ein Versuch interpretieren, einen Begriff der Gesellschaft zu entwickeln, mit dem die Wahrung gesellschaftlicher Einheit und soziale Konflikte nicht als Gegensätze gedacht werden müssen, sondern gezeigt werden kann, inwiefern in sozialen Konflikten gemeinsam geteilte Kriterien der Anerkennung vorausgesetzt sind, an denen sich die Aushandlung konfligierender Ansprüche und ebenso die Sozialkritik orientiert. Die kritische Theorie muss dann die bestehenden Formen der Anerkennung und die ihnen innewohnenden normativen Potentiale bestimmen und in Bezug auf sie ihre eigenen Forderungen begründen. Schon in „Kritik der Macht“ wendet Honneth gegen Foucault ein, dass die von diesem thematisierte Dimension sozialer Kämpfe sich nur dann theoretisch begreifen lasse, wenn diese Kämpfe als Momente eines übergreifenden Prozesses gesellschaftlicher Konsensbildung verstanden werden.³

Deshalb erfüllt der von Honneth vollzogene Rückgriff auf die frühen Jenaer Schriften Hegels eine völlig andere Funktion als bei Habermas; Ziel ist hier nicht die Differenzierung zwischen Arbeit und Interaktion, sondern im Gegenteil der Versuch, Habermas' handlungs- und gesellschaftstheoretische Dualismen zu vermeiden, indem über die Rekonstruktion des Hegelschen Anerkennungsverständnisses ein Leitbegriff für unterschiedliche, auch den Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einbegreifende, interindividuelle Praxen entwickelt wird. Zugleich soll es der Anerkennungs begriff ermöglichen, die normative Grundlage der Kritik zu bestimmen und bestehende Unrechtserfahrungen und Ansprüche auf Anerkennung mit sozialen Bewegungen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen zu verknüpfen.

Diese theoretischen Weichenstellungen und unterschiedlichen Anforderungen, die an den Begriff der Anerkennung gestellt werden, bilden einen wichtigen Hintergrund für zentrale und im weiteren Verlauf zu entwickelnde Probleme der Honnethschen Konzeption. Die Ausblendung zweckrationaler Handlungsorientierungen und -systeme trägt zu der insbesondere von Nancy Fraser thematisierten Unklarheit bei,

2 Vgl. Deranty, Jean-Philippe und Renault, Emmanuel, Politicising Honneths Ethics of Recognition, in: Thesis Eleven 88 (1), 2007, S. 96. Zumindest ist dies Anspruch; eventuell jedoch liegt dem eine verkürzte Marxrezeption zu Grunde.

3 Vgl. Honneth, Axel, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1989, S. 217 und S. 110.

wie die normativen Forderungen nach der Einlösung bestehender Anerkennungsansprüche mit den Eigendynamiken institutionalisierter Handlungszusammenhänge, insbesondere von Marktordnungen, vermittelt werden können.⁴ Dies lässt sich zu der These zuspitzen, dass Honneth, zumindest in seinen frühen Schriften, die dualistische Entgegensetzung von System und Lebenswelt nur vermeidet, indem er sich auf die Rekonstruktion unterschiedlicher Prinzipien der Sozialintegration beschränkt und demgegenüber die Bestimmung bestehender Formen der Systemintegration, also der funktionalen Verkettung von Handlungsfolgen, und damit zusammenhängende Ursachen von Unrechtserfahrungen weitestgehend vernachlässigt. Das andere Problem ergibt sich letztlich aus dem skizzierten Konfliktverständnis. Wenn nämlich unterschiedliche Ansprüche auf Anerkennung nur dann als legitim gelten können, wenn sie sich auf bestehende und im Rahmen der Theorie herauszuarbeitende Prinzipien der Anerkennung berufen, wird fraglich, wie es der praktischen und der theoretischen Kritik möglich ist, den Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung zu transzendieren. Insofern gibt der Honnethsche Rückgriff auf Hegel einem Marxschen Einwand gegenüber diesem neue Aktualität: Wo bleibt gegenüber der angeblichen Vernünftigkeit des Wirklichen die des zu Verwirklichenden?

4.2 NORMATIVE GRUNDLEGUNG: ANERKENNUNG UND SELBSTVERHÄLTNIS

Vor dem Hintergrund der im vorigen Abschnitt entwickelten These, wonach sich Ausmaß an sozialen Unrechtserfahrungen nicht unmittelbar in der Öffentlichkeit oder in der Bildung sozialer Bewegungen niederschlägt und des zugleich bestehenden Anspruchs, die eigenen normativen Kriterien der Kritik in der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis zu verankern, verfolgt die Theorie der Anerkennung insofern einen negativen Ansatz, als sie zunächst von einer Phänomenologie bestehender moralischer Unrechtserfahrungen ausgeht. Die ausschließliche Bezugnahme auf die Forderungen etablierter sozialer Bewegungen droht demgegenüber, bestehende Ausschlüsse aus der politischen Öffentlichkeit unreflektiert mit zu reproduzieren.

In einer solchen Phänomenologie moralischer Verletzungen zeigt sich schon auf einer grundlegenden Ebene, dass der Unterschied zwischen moralischen Verletzungen und bloßem Unglück nur dann erläutert werden kann, wenn eine moralische Verletzung als Ergebnis einer gegen das Wohlbefinden der Person gerichteten Handlung

4 Vgl. Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 242ff.

verstanden wird. Im Falle einer Ohrfeige etwa ist es nicht der physische Schmerz selbst, der die Verletzung ausmacht, sondern der Umstand, dass sie als Ausdruck der Missachtung der psychischen Integrität des Betroffenen verstanden wird. Dementsprechend wird „eine physische Verletzung dann zu einem moralischen Unrecht, wenn der Betroffene darin eine Handlung zu erblicken hat, die ihn intentional (!) in einem wesentlichen Aspekt seines Wohlseins missachtet [...]“.⁵ Dass Honneth hier die bewusste Intention der Missachtung für notwendig hält, hängt m.E. in erster Linie damit zusammen, dass er umgekehrt in positiver Hinsicht nur solche Handlungen als Akte der Anerkennung verstehen will, die als Ausdruck einer eigenständigen Handlungsabsicht, die auf die positive Bestätigung des Anderen zielt, gelten können.⁶ Gerade aus der Perspektive einer Phänomenologie moralischer Unrechtserfahrungen erscheint mir diese Bestimmung allerdings insofern unplausibel zu sein, als schon Formen mangelnder Beachtung und Ignoranz, beiläufige Gesten und Bemerkungen, in denen sich indirekt ein bestimmtes Verständnis des Anderen ausdrückt und nicht erst die bewusste Missachtung als Verletzung der eigenen psychischen Integrität und der eigenen Ansprüche erfahren werden können. Zudem wird in einer solchen Fassung unklar, inwiefern institutionalisierte Praktiken und Formen des sozialen Ausschlusses, die sich gerade auch unabhängig von den bewussten Absichten der Beteiligten durchsetzen,⁷ als Ursache von Unrechtserfahrungen begreifen lassen. Gegenüber dieser zu eng gefassten Bestimmung scheint es mir sinnvoll, moralische Unrechtserfahrungen von bloßem Unglück zu unterscheiden, indem erstere auf verantwortbare Handlungen Einzelner oder gemeinsame Praktiken zurückgeführt werden, in denen sich direkt oder indirekt ein bestimmtes Verständnis des betroffenen Selbst ausdrückt, welches dessen eigenem Selbstverständnis nicht gerecht wird.

Ein solcher Zusammenhang zwischen Formen der Missachtung und der Verletzung der psychischen Integrität kann jedoch, und an dieser Stelle lässt sich wieder an Honneths Argumentation anschließen, nur auf der Grundlage der folgenden Annahmen verständlich gemacht werden:

1. Ist davon auszugehen, dass menschliche Lebensformen dadurch gekennzeichnet sind, dass die in ihnen lebenden Individuen eine je spezifische Art des

5 Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 180.

6 Honneth Axel, Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 110-11.

7 Etwa Ausschlüsse aus dem Arbeitsmarkt. Ich werde dieses Problem in der Diskussion des Übergangs von der Gerechtigkeitskonzeption zur Gesellschaftstheorie wieder aufnehmen.

Selbstverhältnisses ausbilden; sie sich also reflexiv und damit auch evaluierend auf ihre eigenen Gedanken, Handlungen und Wünsche beziehen. Ohne diese Annahme kann der entsprechende Gegenstandsbereich deshalb nicht erschlossen werden, weil es dieses Selbstverständnis ist, das in moralischen Unrechtserfahrungen verletzt wird.

2. Die Möglichkeit einer solchen Verletzung des jeweiligen Selbstverhältnisses ist allerdings nur dann gegeben, wenn die Individuen zum Aufbau einer positiven Selbstbeziehung, auf die zustimmenden bzw. bestätigenden Bezugnahmen Anderer angewiesen sind. In diesen Verletzungserfahrungen zeigt sich also, dass die Bildung eines bestimmten Selbstverhältnisses von der Erfahrung intersubjektiver Anerkennung abhängt.

3. Vor diesem Hintergrund sind schließlich moralische Verletzungen deshalb als persönliche Beschädigungen zu verstehen, weil durch sie Erwartungen enttäuscht werden, deren Erfüllung für den Aufbau einer positiven Selbstbeziehung notwendig ist.⁸

Ausgehend von einer so bestimmten „formalen Anthropologie“⁹, die zeigt, inwiefern die menschliche Selbstverwirklichung auf bestimmte Formen intersubjektiver Anerkennung angewiesen ist, versucht Honneth nun einen anerkennungstheoretisch gefassten Begriff der Moral zu entwickeln.

Dieser Moralbegriff soll es, und das ist auch für dessen Gerechtigkeits- und Gesellschaftsverständnis entscheidend, erlauben, zwischen neoaristotelischen und kantianischen Ansätzen zu vermitteln. Der Kantische Ansatz muss nach Honneth, insofern er den Handelnden für die Überprüfung der Verallgemeinerbarkeit ihrer Handlungsmaximen eine unparteiische Perspektive abverlangt, gegenüber persönlichen Bindungen, Gefühlen und Absichten motivational kraftlos bleiben; womit auch unklar wird, wie den entsprechenden moralischen Kriterien praktische Wirksamkeit zukommen soll. Wenn zudem moralische Entscheidungen stets vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Handlungsabsichten, Wünschen und Erwartungen vollzogen werden, dann kann der Prozess der Entscheidungsfindung nicht als Anwendung eines einzigen Prinzips, sondern nur als konflikthafte Integration verschiedener

8 Vgl. zu diesen Annahmen: Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 180.

9 Vgl. Honneth, Axel, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 69.

Hinsichten gefasst werden.¹⁰ Aristotelische Ansätze, die für die Begründung von Normen von einer ethischen Theorie des guten Lebens ausgehen, haben demgegenüber das Problem, Forderungen nach der Berücksichtigung Anderer nicht mehr plausibel integrieren zu können; zudem ist fraglich, ob es gegenwärtig noch möglich ist, allgemeine Bestimmungen des guten Lebens überhaupt anzugeben, ohne dabei die Vielfalt individueller Lebensentwürfe zu verfehlen.¹¹

Eine Vermittlung zwischen diesen Konzeptionen, eine Integration dieser verschiedenen moralphilosophischen Ansätze ist nach Honneth deshalb notwendig, weil sich in diesem skizzierten Dilemma auch das des handelnden Akteurs selbst ausdrückt.

„Mithin befindet sich die Moraltheorie heute in einer Situation, die in auffälliger Weise derjenigen ähnelt, in die der moralische Akteur im alltäglichen Handeln stets schon verstrickt ist: Auf der einen Seite Empfindungen der Schuld oder Reue bei der Vernachlässigung von Pflichten, die sich aus verallgemeinerter Perspektive als moralisch zwingend erweisen, auf der anderen Seite Gefühle der Verzweiflung oder des Aufbegehrens bei der Preisgabe von individuell bedeutsamen Lebenszielen, die mit den moralischen Forderung einer unparteiischen Vernunft unvereinbar scheinen.“¹²

Ein anerkennungstheoretisch gefasster Begriff der Moral vermag die geforderte Vermittlung deshalb zu leisten, weil hier als moralische Pflichten die Akte der Anerkennung bestimmt werden können, die für die Ausbildung einer positiven Selbstbeziehung der Adressaten dieser Akte notwendig sind. Moral gilt dann als Inbegriff von Einstellungen, „die wir wechselseitig einzunehmen verpflichtet sind, um gemeinsam die Bedingungen unserer persönlichen Integrität zu sichern [...]“¹³, oder, stärker noch, als interindividuelle Voraussetzung der „Ermöglichung von Selbstverwirklichung“.¹⁴ Entscheidend für die Integration beider Theorieansätze ist dabei die Unterscheidung zwischen dem Zweck der Moral und der Praxis der Rechtfertigung. Das aristotelische Grundmotiv ist in dieser Konzeption insofern enthalten, als die Moral eine teleologische Bestimmung erhält: Sie ist auf den Zweck des menschlichen Wohlergehens bzw. der Selbstverwirklichung hin ausgerichtet. Für Honneth

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

11 Vgl. ebd., S. 172.

12 Ebd., S. 172.

13 Ebd., S. 185.

14 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 276.

liegt in diesem mangelnden Rückbezug des Zwecks der Moral auf die konkreten Ziele der Individuen das zentrale Defizit der Kantischen Theorietradition.¹⁵ An den jeweiligen Auffassungen des Guten bemessen sich Sinn und Umfang der Moral. Ein Kantischer Grundgedanke bleibt hier zugleich insofern erhalten, als die Rechtfertigung konkreter Ansprüche und Verpflichtungen in der Alltagspraxis stets aus universalisierungsfähigen Gründen erfolgen muss.¹⁶ Dementsprechend steht

„der anerkennungstheoretische Ansatz [...] in der Mitte zwischen einer auf Kant zurückgehenden Moraltheorie und den kommunitaristischen Ethiken: mit jener teilt er das Interesse an möglichst allgemeinen Normen, die als Bedingungen für bestimmte Möglichkeiten aufgefasst werden, mit diesen aber die Orientierung am Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung.“¹⁷

Diese moralphilosophischen und anthropologischen Überlegungen werden in einem weiteren Schritt für die Entwicklung einer bestimmten Konzeption sozialer Gerechtigkeit und damit für die Bestimmung der normativen Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft in Anspruch genommen. Der entscheidende Gedanke ist dabei der, dass die interindividuellen Bedingungen der Sicherung der persönlichen Integrität nicht nur als Inbegriff einzelner Akte der Anerkennung gefasst werden können, zu denen die einzelnen Individuen jeweils wechselseitig verpflichtet sind, sondern gleichfalls in der Gestaltung von Institutionen ihren Niederschlag finden müssen. Die Individuen haben nicht nur gegenüber ihren direkten Interaktionspartnern den Anspruch, sich ihrer Bedürfnisse und Fähigkeiten zu versichern, die sie als Person konstituieren, sondern ebenso gegenüber den Institutionen, in denen sie ihr Leben führen. Insofern sie also auch die institutionellen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung thematisiert, wird die über die Phänomenologie moralischer Unrechtserfahrungen erschlossene formale Anthropologie zugleich zur entscheidenden Quelle für die Begründung einer kritischen Sozialphilosophie und die Diagnose sozialer Pathologien. „Als Inbegriff der Normalität einer Gesellschaft müssen

15 Vgl. ebd., S. 275.

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

17 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 276.

dann kulturabhängig die Bedingungen gelten, die ihren Mitgliedern eine unverzerrte Form der Selbstverwirklichung erlauben.“¹⁸

Der Begriff der Anerkennung ermöglicht es somit, soziale Unrechtserfahrungen begrifflich zu fassen, ohne dabei an ein nur theoretisch unterstelltes Interesse oder faktisch etablierte soziale Bewegungen zurückgebunden zu werden.¹⁹ Entsprechend der oben formulierten Ansprüche kann nun gegen die marxistische Beschränkung auf einen zweckrational gefassten Interessenbegriff gezeigt werden, dass jede Gesellschaft gegenüber ihren Mitgliedern insofern rechtfertigungsbedürftig ist, als sie normative Erwartungen an ihren jeweiligen Interaktionszusammenhang herantragen, und dies, entgegen der Habermasschen Beschränkung auf etablierte soziale Bewegungen, auch dann, wenn diese Erwartungen und die Enttäuschungen dieser Erwartungen nicht die Schwelle der öffentlichen Aufmerksamkeit überschreiten. Was hier erwartet wird, ist die Anerkennung der bestehenden Identitätsansprüche; das Ausbleiben einer solchen Anerkennung wird somit als soziales Unrecht erlebt; eine bestehende institutionelle Ordnung gilt unter diesen Umständen als nicht hinreichend gerechtfertigt.²⁰ „Die Subjekte nehmen institutionelle Vorgänge dann als soziales Unrecht wahr, wenn sie dadurch Aspekte ihrer Persönlichkeit mißachtet sehen, auf deren Anerkennung sie ein Anrecht zu haben glauben.“²¹ Spätestens wenn Anerkennungsformen nicht nur als Verhältnis zwischen Alter und Ego, sondern auch als Verhältnis zwischen einzelnen Individuen und bestehenden Institutionen gefasst werden sollen, muss jedoch, wie erwähnt, die Beschränkung auf einen „expressiven“, das heißt auf die Unterstellung einer eigenständigen Handlungsabsicht angewiesenen Begriff der Anerkennung aufgegeben werden.²²

Umgekehrt sind bestimmte institutionelle Ordnungen nur dann legitim, wenn sie verlässliche Formen intersubjektiver Anerkennung ermöglichen und dementsprechend als Realisierung spezifischer intersubjektiver Bedingungen verstanden werden können, die für die Entwicklung der Persönlichkeit und die Möglichkeit indivi-

18 Honneth, Axel, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 57.

19 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 150.

20 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 152f.

21 Ebd., S. 156.

22 Vgl. Deranty, Jean-Philippe und Renault, Emmanuel, Politicising Honneths Ethics of Recognition, in: Thesis Eleven 88, 1, 2007, S. 101.

dueller Selbstverwirklichung notwendig sind. Die persönliche Identitätsbildung gilt damit auch als das Worumwillen aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit.²³ Sind die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft „nun so beschaffen, daß sie nicht das Maß an Anerkennung bereitstellen, das zur Bewältigung jener verschiedenen Identitätsaufgaben nötig ist, so muß das als Indikator für die Fehlentwicklung einer Gesellschaft gelten.“²⁴

Um verschiedene Formen der in dieser Weise interpretierten Unrechtserfahrungen unterscheiden zu können, muss zunächst die moralische Ordnung einer Gesellschaft, d.h. das in ihr enthaltene Anerkennungsgefüge entschlüsselt werden. Bevor ich mich dieser empirisch-gesellschaftstheoretischen Konkretisierung der Honnethschen Anerkennungskonzeption zuwende, will ich kurz auf dieser noch formalen Ebene skizzieren, inwiefern auch das Gerechtigkeitsverständnis Honneths als Versuch zu verstehen ist, zwischen kommunitaristischen und liberalen Ansätzen zu vermitteln.

Gegenüber liberalen Gerechtigkeitstheorien wendet Honneth ein, dass diese sich, weil sie den Begriff der Freiheit allein als Verwirklichung individuell gewählter Ziele und somit implizit als Unabhängigkeit von den Einflüssen Anderer verstehen, in ihrer Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf die Bestimmung der dafür notwendigen Rechtsansprüche und zu verteilenden Güter beschränken. „Weil jede Abhängigkeit von anderen als eine Gefährdung von individueller Freiheit betrachtet wird, kann diese nur sichergestellt werden, wenn jeder einzelne über genügend allgemein geschätzte Mittel verfügt, um seine eigenen Lebenspläne ausführen zu können.“²⁵ Damit aber die Akteure überhaupt bestimmte Güter als wertvolle Bedingungen für die Realisierung ihrer Lebenspläne verstehen können, ist schon vorausgesetzt, dass sie mit ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten vertraut sind und diese als wertvoll verstehen. Diese positive Selbstbeziehung, die schon für das Erstellen individueller Lebensziele vorausgesetzt ist, wird erst in Verhältnissen intersubjektiver Anerkennung erworben. „Zur Autonomie gelangen wir vielmehr auf intersubjektiven Wegen, indem wir uns nämlich durch die Anerkennung seitens anderer Personen als Wesen zu verstehen lernen, deren Bedürfnisse, Überzeugungen und Fähig-

23 Vgl. Honneth, Axel, Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 209.

24 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.

25 Honneth, Axel, Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 55.

keiten es wert sind, verwirklicht zu werden [...].“²⁶ Dieses Argument wendet Honneth ebenfalls gegen Habermas' diskursethischen Ansatz. Die Fähigkeit und die Bereitschaft zur Kommunikation setzt schon voraus, dass die Individuen mit ihren Bedürfnissen vertraut und in der Lage sind, ihre Überzeugungen zu vertreten; und diese Selbstbeziehung wiederum kann nur in dem Diskurs gegenüber vorgängigen Verhältnissen intersubjektiver Anerkennung erworben werden. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird zudem eine weitere Voraussetzung dieser Ansätze problematisch: In ihrer Konzentration auf Rechtsansprüche und zu verteilende Güter musste zwangsläufig in erster Linie der Staat als zentrale verantwortliche Instanz für die Realisierung sozialer Gerechtigkeit erscheinen. Damit jedoch wird, wie noch zu zeigen sein wird, in diesen Theorien nur ein bestimmtes Element der vielfältigen für die Bildung einer positiven Selbstbeziehung notwendigen Anerkennungsverhältnisse herausgearbeitet. Weil sie diese entscheidende Rolle der Eingebundenheit der Individuen in umfassende Verhältnisse sozialer Anerkennung verkennen, können sie dann überdies die vielfältigen Formen von Erfahrung sozialer Ungerechtigkeit nicht erfassen.

Gleichzeitig scheint die Theorie der Anerkennung zentrale Schwierigkeiten kommunitaristischer Ansätzen vermeiden zu können, die, zumindest in den aristotelisch-substantialistischen Varianten,²⁷ die gemeinschafts- und traditionsbezogene Einbettung praktischer Urteilsbildung und der jeweiligen Selbstverständnisse betonen und dementsprechend die Notwendigkeit eines gemeinsam geteilten Werthorizonts für die normative Integration von Gesellschaften behaupten.²⁸ Weil eine solche Perspektive aber die Konflikte innerhalb sozialer Verhältnisse unterschätzt und nicht berücksichtigt, in welchem Ausmaße die Traditionen und Werthorizonte innerhalb einer Gesellschaft umstritten sind, droht sie letztlich, hegemoniale Deutungen und Tradierungen unreflektiert zu reproduzieren. Und indem sie die jeweiligen Selbstverständnisse der Individuen, ihre praktischen Orientierungen und Wertvorstellungen, als Ergebnis vorgängiger kultureller Prägungen versteht und zudem dazu tendiert, soziale Konflikte allein als dysfunktionale Krisenerscheinungen zu deuten, werden ebenso die Bedeutung und die Reichweite praktischer Kritik unterschlagen. Während hier also die Selbstverhältnisse der Individuen in einen über-

26 Ebd., S. 61.

27 Zu dieser Unterscheidung: Vgl. Forst, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994, S. 163ff.

28 Mit der in späteren Schriften vollzogenen sozialtheoretischen Wende nähert sich die Anerkennungstheorie Honneths diesen Argumentationen jedoch deutlich an.

greifenden kulturellen Rahmen eingebettet werden,²⁹ versucht Honneth, die normative Entwicklung von Gesellschaften als Ergebnis der von den Individuen erhobenen Ansprüche auf Anerkennung zu rekonstruieren. Das Bedürfnis nach umfassender individueller Selbstverwirklichung transzendiert stets den gegebenen, institutionell fixierten Horizont; das einzelne Individuum geht insofern auch nicht in seinen gesellschaftlich-kulturellen Prägungen auf, sondern bewahrt diesen gegenüber die Möglichkeit kritischer Distanz. Damit kann dann der Konflikt um die Einlösung bisher nur unzureichend berücksichtigter Ansprüche auf Anerkennung als konstitutives Element für die normative Entwicklung von Gesellschaften verstanden werden.

„We can see that a recognition-theoretic viewpoint has the capacity both to accommodate the reality of social conflict within its model of community and to maintain a commitment to critical reflection upon, and practical transformation of, existing structures of moral-ethical meaning and their corresponding institutional embodiments.“³⁰

Den vereinheitlichenden und in problematischer Weise harmonisierenden Bezug der Kommunitaristen auf den konkreten Ethos einer Traditionsgemeinschaft kann die Theorie der Anerkennung insbesondere deshalb vermeiden, weil sie sich auf das Herausarbeiten der sozialen Bedingungen beschränkt, die für die Realisierung unterschiedlicher Lebensentwürfe vorausgesetzt werden müssen.³¹ Die „gelebten Sitten“ prägen hier deshalb nicht die konkreten Wertvorstellungen der Individuen, weil Honneth, und hier scheint er der liberalen Tradition zu folgen, zwischen den individuellen Zielen und den Anerkennungsbeziehungen unterscheidet; die Anerkennungsbeziehungen gelten als Bedingung der Realisierung der jeweiligen individuellen Ziele.³² Nur versteht Honneth unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen eben nicht nur einen bestimmten Umfang an Rechten und Gütern, sondern die Gesamtheit von sozialen Beziehungen und die in diese eingelassenen Formen anerkennender Bestätigung, die für die Ausbildung einer intakten Identität notwendig sind.

29 Vgl. Yar, Maijd, Honneth and the Communitarians: Towards a Recognitive Critical Theory of Community, in: Res Publica 9, 3, 2003, S. 113.

30 Ebd., S. 123.

31 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 276.

32 Vgl. Cooke, Maeve, Wertpluralismus und Selbstverwirklichung. Überlegungen zu einer postuniversalistischen Politik der Anerkennung, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 34.

Entsprechend dieser Überlegungen versteht Honneth das eigene Verständnis sozialer Gerechtigkeit als „formales Konzept der Sittlichkeit.“³³ Die in diesem Rahmen formulierten Bedingungen individueller Selbstverwirklichung sollen zum einen formal genug sein, um nicht als nur partikulare Vorstellung des guten Lebens gelten zu müssen und zum anderen auch konkret genug, um damit gegenüber den jeweiligen sozialen Verhältnissen bestimmte Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung einfordern zu können. Diese Balance ist jedoch, wie gezeigt, auf die Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Formen der Anerkennung, die als notwendige Bedingungen eines positiven Selbstverhältnisses auszuweisen sind und den konkreten Zielen individueller Selbstverwirklichung angewiesen. „Mit dem Begriff der ‚Sittlichkeit‘ ist jetzt das Insgesamt an intersubjektiven Bedingungen gemeint, von denen sich nachweisen lässt, daß sie der individuellen Selbstverwirklichung als notwendige Voraussetzung dienen.“³⁴

Allerdings lässt sich schon an dieser Stelle fragen, ob die von Honneth mit dem Begriff der Anerkennung angezielte Vermittlung zwischen aristotelischen und kantianischen Überlegungen tatsächlich gelingt. Auf der Ebene der Moralkonzeption sollten zentrale Einsichten der Kantischen Theorietradition insofern weitergeführt werden, als die konkrete Rechtfertigungspraxis, in der zu bestimmen ist, wie die psychische Integrität der Betroffenen jeweils zu schützen und zu fördern ist, auf der Grundlage universalisierungsfähiger Gründe erfolgen muss.³⁵ Der Begriff der Universalisierungsfähigkeit, mit dem Honneth die hier mobilisierten Gründe charakterisiert, scheint mir aber deshalb zu anspruchsvoll zu sein, weil entsprechend seiner eigenen Theorie in das jeweilige Moralverständnis ein historischer Index einwandert: Zum einen, weil der Umfang der Pflichten davon abhängig gemacht wird, was jeweils als gelingende Form menschlicher Selbstverwirklichung gilt und zum anderen, weil, wie noch zu zeigen sein wird, das Wissen um die interindividuellen Voraussetzungen einer gegebenen (!) Form der Selbstverwirklichung erst schrittweise über Kämpfe um Anerkennung benachteiligter Gruppen entwickelt wird. Plausibilität gewinnen praktische Argumente, mit denen konkrete Ansprüche und entsprechende Pflichten rechtfertigt werden sollen, erst vor dem Hintergrund eines konkreten Verständnisses individueller Selbstverwirklichung und eines historisch gewachsenen Wissens darum, wie die sozialen Beziehungen gestaltet sein müssen, um diese Selbstverwirklichung zu ermöglichen. Weiterhin ist zu prüfen, ob mit dem Be-

33 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 279.

34 Ebd., S. 277.

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

griff der Selbstverwirklichung nicht generell zunächst nur ein normatives Ideal einer bestimmten, historisch-situierten Gemeinschaft benannt ist, das sich erst vor dem Hintergrund der Auflösung statusgruppenbezogener Ehrbegriffe durchzusetzen vermochte.³⁶ Später wird Honneth dieser zuletzt benannten Schwierigkeit mit der Formulierung einer „robusten Fortschrittskonzeption“ begegnen, die es erlauben soll, den historische Prozess als gerichtete Entwicklung und damit die eigene Gegenwart als moralisch überlegen auszuweisen. Aber selbst dann ist es schwierig zu sehen, wie dieses Konzept der „Sittlichkeit“ hinreichend formal bestimmt werden kann, um, wie beansprucht, gegenüber verschiedenen Konzeptionen guten Lebens neutral bleiben zu können.³⁷ Damit wird fraglich, ob die beanspruchte Vermittlung zwischen den beiden Ansätzen tatsächlich gelingt, denn zahlreiche kommunitaristische Kritiker liberaler Moralkonzeptionen haben in erster Linie genau diese gemeinschaftsbezogene Einbettung der Praxis moralischen Urteilens eingefordert.³⁸

Zudem ist der Punkt, an dem Honneth in seiner Begriffsentwicklung an den klassischen Unterscheidungen der Kantischen Tradition orientiert bleibt, hier der zwischen den je individuellen Vorstellungen guten Lebens und den intersubjektiven Bedingungen ihrer Realisierung genau der, an dem er m.E. hinter die eigentliche Pointe des Anerkennungsbegriffs zurückfällt. Denn auch dann, wenn es ihm der Anerkennungsbegriff ermöglicht, diese Bedingungen nicht nur als Inbegriff von Rechtsansprüchen zu fassen und auf unterschiedliche Interaktionsbereiche auszuweiten, droht im Rahmen einer solchen Begriffsbestimmung der Bezug des einzelnen Individuums auf die Anerkennung Anderer oder die gemeinsamen Institutionen letztlich instrumentell zu bleiben: Sie dienen ihm zur Realisierung eines außerhalb ihrer liegenden, rein individualistisch gefassten Zwecks. „Der Andere kommt damit gewissermaßen nur als Umweg vor, den das Subjekt gehen muss, um zu sich selbst zu gelangen.“³⁹ Wenn aber die Selbstverwirklichung und die dafür notwendige psychische Integrität den zentralen Zweck aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit bilden, droht auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie beliebig zu werden, über welche konkreten Formen dieses Ziel realisiert wird.⁴⁰

36 Vgl. Taylor, Charles, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995.

37 Vgl. Zum, Christopher F., *Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneths "Formal Conception of Ethical Life"* in: *Philosophy and Social Criticism*, 26 (1), 2000, S. 121.

38 Vgl. Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Frankfurt am Main 1993, S. 22f.

39 Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 69.

40 Diese Schwierigkeit scheint sich nur dann beheben zu lassen, wenn die Trennung zwischen der individuellen Selbstverwirklichung und ihren intersubjektiven Bedingungen

Diese kurze Skizze der Probleme, die sich auf der Ebene der normativen Grundlegung der Theorie der Anerkennung stellen, sollte zunächst nur einen der Punkte benennen, von denen aus die Weiterentwicklung dieser Theorie verständlich werden kann. Bevor diese Schwierigkeiten weiter verfolgt und auf das Kritikverständnis Honneths bezogen werden, ist es zunächst notwendig, darauf einzugehen, wie diese Grundannahmen in eine dem Anspruch nach empirisch und zugleich normativ gehaltvolle kritische Theorie der Gesellschaft eingebettet werden.

Bisher war nur gezeigt worden, dass die Ausbildung positiver Selbstverhältnisse von bestätigenden Bezugnahmen Anderer abhängig ist und dass die Individuen deshalb zur Wahrung ihrer psychischen Integrität Ansprüche stellen, die sich sowohl auf konkrete Verpflichtungen Einzelner auf der Ebene der Moral als auch auf bestimmte Kriterien für die Gestaltung der gemeinsamen Institutionen auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie beziehen. Auf beiden Ebenen verfährt die Theorie der Anerkennung kritisch: Einmal interpretiert sie als kritische Theorie auf der Ebene individueller Einstellungen Moral als Inbegriff der Haltungen und Handlungen, die wir gegenüber Anderen einnehmen müssen, um wechselseitig die Voraussetzungen persönlicher Identitätsbildung zu sichern. Als Gerechtigkeitstheorie bezieht sie sich kritisch auf Verhältnisse, in denen die Voraussetzungen der Ausbildung positiver Selbstverhältnisse durch Missstände auf institutioneller Ebene verletzt werden.

Völlig unbestimmt war jedoch geblieben, welche Selbstverständnisse, Verpflichtungen und Gestaltungskriterien hier in Anspruch genommen werden. Diese grundlegende und in der genannten Hinsicht noch formale anthropologischen These der intersubjektiven Konstitution des Selbstbewusstseins verlangt also noch zusätzliche inhaltliche Konkretisierungen. Denn es ist stets auch das Resultat historischer Entwicklungen, welche Anerkennungsansprüche von den Individuen jeweils für legitim gehalten werden. Honneth ist der Überzeugung, „daß die spezifische Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung, durch die die menschliche Lebensform gekennzeichnet ist, stets durch die besondere Art und Weise geprägt sein wird, in der in einer Gesellschaft jeweils die wechselseitige Gewährung von Anerkennung institutionalisiert ist.“⁴¹

aufgegeben wird. Das heißt aber, dass die gemeinsamen Praktiken der Anerkennung nicht als Bedingung guten Lebens, sondern schon als dessen Verwirklichung gelten müssen. Mir scheint das der Weg zu sein, den Honneth im weiteren Verlauf der Entwicklung der Anerkennungstheorie eingeschlagen hat, der aber zugleich mit einer stärkeren Annäherung an kommunitaristische Ansätze einhergeht.

41 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer, in: Honneth, Axel und Frazer, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 162-163.

Die Hinsichten, in denen sich Subjekte reflexiv auf die eigenen Lebensvollzüge beziehen und diese bewerten, sind das Ergebnis der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung unterschiedlicher Sphären der Anerkennung und damit historisch variabel. Die Rekonstruktion der verschiedenen Anerkennungsformen, die die gegenwärtigen bürgerlich-kapitalistischen Anerkennungsordnungen prägen, vollzieht Honneth allerdings nicht, wie der ursprüngliche, negativ ansetzende Ausgangspunkt für die Formulierung einer kritischen Sozialphilosophie nahe legen könnte, auf der Grundlage konkreter, empirisch erschlossener Missachtungserfahrungen, sondern in enger Orientierung an Hegels Gliederung der Sittlichkeit in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat; erst in einem weiteren Schritt wird versucht, diese Dreiteilung durch den Einbezug empirischer Forschung zu plausibilisieren. In bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnungen sind, folgt man der Hegelschen Gliederung, drei Sphären intersubjektiver Anerkennung institutionell verankert: Liebe, Recht und Solidarität. Diese Sphären lassen sich aufgrund der in ihnen geltenden Prinzipien der Anerkennung unterscheiden. Entsprechend dieser Prinzipien verfügen ihre Mitglieder über drei verschiedene Formen möglicher Selbstbezüge: Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung. Was jeweils als gerecht gilt, hängt von den jeweiligen sozialen Beziehungen, die die Subjekte unterhalten und den in diesen angelegten Kriterien des Anerkennens ab.⁴² Der soziale Wandel soll dann über die Ansprüche rekonstruiert werden, die sich auf die in den Anerkennungsbeziehungen angelegten Prinzipien beziehen und sich in der Bildung sozialer Bewegungen niederschlagen.⁴³ Die normative Entwicklung einer Gesellschaft basiert somit auf dem Versuch sozialer Gruppen, erweiterte Formen wechselseitiger Anerkennung institutionell und kulturell durchzusetzen; soziale Auseinandersetzungen gelten so als strukturbildende Kraft moderner Gesellschaften.

Die Rekonstruktion dieser unterschiedlichen Sphären muss also a. die konkreten Selbstverhältnisse, die innerhalb der jeweiligen Sphäre der Anerkennung ermöglicht werden sollen, b. die damit verbundenen konkreten Prinzipien oder Bedingungen des Anerkennens, c. die einzelnen Beziehungsformen und Institutionen, in denen diese als normative Leitgesichtspunkte gelten, sowie d. letztlich auch Verletzungserfahrungen sowie darauf gründende soziale Bewegungen und Wandlungsprozesse bestimmen. Die Theorie der Anerkennung erschließt damit zum einen die sozialen Voraussetzungen persönlicher Identitätsbildung. Zum anderen rekonstru-

42 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer, in: Honneth, Axel und Frazer, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 214.

43 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 259ff.

iert sie die Herausbildung gesellschaftlicher Ordnungen aus den Kämpfen, die soziale Gruppen für die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche führen.

4.3 GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE KONKRETISIERUNG: DREI SPHÄREN INTERSUBJEKTIVER ANERKENNUNG

4.3.1 Liebe

Unter der Anerkennungsform der Liebe fasst Honneth verschiedene Formen persönlicher Nahbeziehungen wie Liebesbeziehungen, Freundschaften und insbesondere Eltern-Kind Beziehungen zusammen. Er betont zwar, dass diese Form der Anerkennung in allen Gesellschaften angelegt ist; die Besonderheit bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften liegt jedoch darin, dass in ihr die Kindheit als eigenständige Phase aus anderen Lebenskontexten herausgelöst wird und gleichzeitig auch Liebesbeziehungen zunehmend unabhängig von ökonomischen und sozialen Zwängen werden.

„Infolge dieser beiden Institutionalisierungsvorgänge, der Verselbstständigung der Kindheit und der Herausbildung der „bürgerlichen Liebesheirat“ entsteht so schrittweise ein allgemeines Wissen um eine gesonderte Art der Sozialbeziehung, die im Unterschied zu anderen Interaktionsformen durch das Prinzip der wechselseitigen Zuneigung und Fürsorge gekennzeichnet ist [...].“⁴⁴

Diese Ausbildung der Liebe als eigenständiger Beziehungsform vollzog sich gleichfalls vor dem Hintergrund normativer Konflikte, die darauf zielten, als entscheidenden Grund der Familiengründung allein die Gefühle wechselseitiger Liebe durchzusetzen und die Kindheit als geschützte Entwicklungsphase von externen Zwängen, etwa dem zur Erwerbsarbeit, zu befreien.⁴⁵

Damit werden, wenn auch mit schichtspezifischen Unterschieden und Verzögerungen, affektive Bindungen zur zentralen Quelle dieser Anerkennungsform. In dieser beziehen sich die Beteiligten, so die These, auf das „natürliche Selbst“ des Anderen, dessen konkrete Bedürftigkeit und dies auch dann, wenn sich dieses natürliche Selbst wandelt. „Insofern muten wir uns in der Liebe gegenseitig zu, daß unsere positiven Einstellungen dynamisch offen genug bleiben, um sich auch auf zu Be-

44 Ebd., S. 164.

45 Vgl. Honneth, Axel, Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen, in: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 193.

ginn noch nicht antizipierte Entwicklungen der eigenen Person zu beziehen.“⁴⁶ Zudem wird damit der in dieser Hinsicht entwicklungs-offenen Zuneigung eine gewisse Dauer unterstellt.

Als Form der Anerkennung lassen sich diese auf wechselseitiger Zuneigung gegründeten Beziehungen deshalb verstehen, weil die affektive Zuwendung zum Anderen und die Befriedigung seiner Bedürfnisse von diesem als eine Bestätigung des Werts dieser Bedürfnisse verstanden werden können.⁴⁷

Der Gegenstand der Anerkennung sind hier also die einzigartigen individuellen Bedürfnisse des Anderen und nur durch Erfahrungen von Anerkennung auf dieser grundlegenden Ebene ist es den Individuen möglich, Vertrauen in den Wert der eigenen Bedürfnisse zu entwickeln und entsprechende Ansprüche gegenüber anderen zu artikulieren. Honneth bezeichnet das in diesen sozialen Beziehungen gründende Selbstverhältnis als Selbstvertrauen.

Diese These bezüglich des Zusammenhanges zwischen geglückten Liebesbeziehungen und dem Selbstvertrauen begründet Honneth durch den Einbezug empirischer entwicklungspsychologischer Forschungen, insbesondere der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie. In der Objektbeziehungstheorie Winnicotts wird die sich in vorsprachlichen Interaktionserfahrungen vollziehende Entwicklung affektiver Beziehungen zur zentralen Komponente des individuellen Reifungsprozesses. Ausgangspunkt ist hier die Annahme, dass die entwicklungsgeschichtlich primäre Intersubjektivität durch eine symbiotische Beziehung von Säugling und Mutter gekennzeichnet ist. Insofern die Mutter alle Bedürfnisse des Säuglings als Element des eigenen Handlungskreislaufs erlebt und dieser umgekehrt das Pflegeverhalten der Mutter als Ausdruck der eigenen Omnipotenz, lässt sich von einer wechselseitig erlebten Verhaltenseinheit sprechen. Erst in diesem Verhältnis kann der Säugling eigene sensorische und motorische Fähigkeiten, ein Körperschema entwickeln. Der Fortschritt seiner weiteren Entwicklung ist dann an der des Beziehungsgefüges ablesbar:

Die Mutter öffnet sich nach Ablauf der ersten sechs Monate schrittweise für andere soziale Kreise. Durch den damit einhergehenden Aufschub seiner Bedürfnisbefriedigung lernt der Säugling, zwischen Ich und Umwelt zu differenzieren. Das impliziert auch, dass er lernen muss, die Mutter als Wesen mit eigener Handlungsautonomie wahrzunehmen. In dem Prozess, in dem dieses Wissen erworben wird, lassen sich zwei Momente unterscheiden:

46 Honneth, Axel, *Liebe und Moral. Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 224.

47 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 153.

1. Das der aggressiven Destruktion: Hier versucht der Säugling sich durch aggressive Akte der Selbstständigkeit des Anderen zu vergewissern. Wird das Objekt nicht zerstört und bleibt die Sicherheit bezüglich der Zuwendung des Anderen erhalten, können, so die These, die eigenen Omnipotenzphantasien überwunden werden. Die Mutter wird dann zunehmend als ein geliebtes und zugleich eigenständiges Wesen gesehen. In diesem sich über Akte versuchter Destruktion vollziehenden Kampf bildet sich somit ein Wissen um die eigene Abhängigkeit und die Selbstständigkeit des Anderen.

2. Die Bildung von Übergangsobjekten: Diese sind affektiv hochbesetzt und als Bereiche zu verstehen, in denen die früher auf die Mutter bezogenen Allmachtsphantasien über Trennung hinaus ausgelebt werden können; die erlebte Kluft wird nun symbolisch überbrückt: Diese Übergangsobjekte bilden die Grundlage der Entwicklung der Phantasie und weitergehend aller intermediären Bereiche der Kunst, Religion etc.. Allerdings verlangt aber auch diese Ausbildung von Übergangsobjekten die Fähigkeit zum Alleinsein und diese wiederum setzt die Sicherheit um die Dauer der Zuwendung des Anderen voraus.

Bei dauerhafter und verlässlicher Liebe der Mutter lernt das Kind, Vertrauen in die eigenen Bedürfnisse zu entwickeln; es kann sich somit ohne die Angst des Verlassenwerdens auf seine inneren Impulse einlassen.

„Ist die Liebe der Mutter dauerhaft und zuverlässig, so vermag das Kind im Schatten ihrer intersubjektiven Verlässlichkeit zugleich auch ein Vertrauen in die soziale Erfüllung seiner eigenen Bedürfnisansprüche entwickeln [...]. Das Kleinkind erlangt dadurch, daß es sich der mütterlichen Liebe sicher wird, zu einem Vertrauen in sich selber, daß es ihm ermöglicht, sorglos mit sich allein zu sein.“⁴⁸

Das Selbstvertrauen, welches in gegliückten Mutter-Kind Beziehungen erlangt wird, ist die Grundlage für spätere Liebebeziehungen. Diese sind, so die These, ebenfalls gekennzeichnet durch eine Spannung zwischen Bindung und wechselseitiger Freigabe. Erst wenn der Andere durch die Zuwendung seines Gegenübers ein Vertrauen in den Wert seiner eigenen Bedürfnisse entwickelt und diese dann zu artikulieren vermag, wird er zu einem selbstständigen Subjekt, mit dem das Einssein als Entgrenzung erlebt werden kann: „nur die zerbrochene Symbiose läßt zwischen zwei Menschen jene produktive Balance zwischen Abgrenzung und Entgrenzung entstehen, die für Winnicott zur Struktur einer [...] Liebesbeziehung gehört.“⁴⁹

Umgekehrt ist, so versucht Honneth unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Jessica Benjamin zu zeigen, in pathologischen Fällen die Reziprozität dieser Bezie-

48 Ebd., S. 168.

49 Ebd., S. 169-70.

hungsform insofern gestört, als hier entweder die Erfahrung der Abhängigkeit oder die Erfahrung der Selbstständigkeit verabsolutiert wird; und diese Verzerrungen haben ihre Ursache in der fehlgeschlagenen Ablösung des Kindes von der Mutter. Fehlentwicklungen in diesem Bereich sind jedoch über den Kreis weiterer Liebesbeziehungen hinaus insofern von zentraler Bedeutung, als Vertrauen in den Wert der eigenen Bedürfnisse gegenüber anderen Formen des praktischen Selbstverhältnisses logisch und genetisch vorgängig ist.⁵⁰

Allerdings sind die empirischen Annahmen, auf deren Grundlage Honneth den Zusammenhang zwischen affektiver Zuwendung, Selbstvertrauen und der Fähigkeit, gelingende Liebesbeziehungen einzugehen, begründet, selbst innerhalb der psychoanalytisch orientierten Entwicklungspsychologie nicht unumstritten.

„The questionable nature of these claims can be highlighted [...] by contrasting the object relation approach with other perspectives in developmental psychology. From the perspective of ego-psychologists such as Anna Freud, for example, even „secure“ and „healthy“ people have „complex and fragmented cognitive and affective structures“; which means that they may interact defensively, aggressively, and violently.“⁵¹

Aber auch dann, wenn dieser Zusammenhang besteht, lässt sich fragen, ob sich im Falle der Liebe, wie scheinbar für eine *Moral* der Anerkennung unterstellt werden müsste, sinnvoll von legitimierbaren Ansprüchen und einer entsprechenden Pflicht zu affektiver Zuwendung sprechen lässt. Problematisch scheint dies zunächst deshalb, weil die Orientierung auf die jeweiligen Bedürfnisse eines konkreten Anderen der unparteilichen Orientierung an der Gesetzesförmigkeit der eigenen Handlungsmaximen entgegengesetzt zu sein scheint. Diese Schwierigkeit lässt sich noch verhältnismäßig leicht beheben; nämlich dann, wenn darauf verwiesen wird, dass die wechselseitigen Zuwendungen in der Liebe unparteilichen Respektgeboten nicht entgegengesetzt sind, sondern hier die Verpflichtungen, die wir allen Menschen schulden, um spezifische „Liebespflichten“ ergänzt werden.

„Daher ist die Konsequenz eines solchen Ansatzes auch nicht die Preisgabe der Idee der moralischen Pflicht, sondern im Gegenteil ihre Vervielfältigung; neben die moralische Achtung, die wir allen Menschen gleichermaßen zu zollen haben, treten jene besonderen Pflichten, die

50 Vgl. ebd., S. 172.

51 Vgl. McNay, Lois, *The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency*, in *Sociological Theory* 26, 2008, S. 276.

wir aus Gründen der Zuneigung denjenigen Personen schulden, denen wir durch Liebesbeziehungen verbunden sind.⁵²

Das andere, m.E. schwieriger zu lösende Problem, bezieht sich nicht, wie das vorhergehende, auf den beschränkten Adressatenkreis von Liebespflichten, sondern auf die Möglichkeit, innerhalb von Liebesbeziehungen überhaupt von Verpflichtungen sprechen zu können. Denn das Bedürfnis, affektive Zuwendung zu geben und zu empfangen, welches die Voraussetzung dafür ist, das entsprechende Bedürfnis des anderen befriedigen zu können, besitzt für die Beteiligten selbst einen Widerfahrnischarakter; sie erfahren sich daher in ihrer Liebe zum Anderen also immer auch als passiv, weshalb es sich hier nun, so könnte die Schlussfolgerung lauten, zwar um eine Form der Anerkennung handelt, die jedoch nicht bewusst erzeugt und deshalb auch nicht eingefordert werden kann. Zunächst lässt sich dagegen einwenden, dass natürlich nicht die Frage, ob überhaupt geliebt wird, Gegenstand einer Pflicht werden könne, dass gleichwohl aber dann, wenn geliebt wird, der wechselseitige und einklagbare Anspruch auf die Übernahme bestimmter Pflichten, nämlich die der Fürsorge gegenüber der konkreten Bedürftigkeit des jeweils Anderen besteht. Wozu aber, so lässt sich jetzt weiter fragen, sollte in diesem Falle überhaupt eine solche Terminologie in Anspruch genommen werden, wenn doch gleichzeitig nur dann von Liebe gesprochen werden soll, insofern die fürsorgende Bezugnahme auf die Bedürfnisse des Anderen freiwillig, auf der Grundlage eines eigenen Bedürfnisses erfolgt? Das Problem besteht hier also darin, dass dann, wenn scheinbar legitime Ansprüche an Andere bezüglich der Erfüllung ihrer Liebespflichten eingeklagt werden, diese Klage zugleich gegenstandslos zu werden droht, weil die Beziehung, innerhalb derer erst entsprechende Pflichten zugewiesen werden können, schon nicht mehr besteht.

Dieses Problem lässt sich eventuell erst lösen, wenn zwischen der Bereitschaft zur fürsorgenden Bezugnahme auf die Bedürfnisse Anderer und dem Wissen darum, was die konkrete Bedürftigkeit des Anderen ausmacht, unterschieden wird. „Gerade fürsorgende Handlungen können leicht zu einer Verletzung individueller Interessen führen, weil sie häufig auf einer falschen Deutung der Bedürfnisse der anderen Person beruhen, obwohl sie doch in der besten Absicht von Zuneigung und Wohlwollen durchgeführt werden [...].“⁵³ Die Bedürfnisnatur des jeweils Anderen

52 Honneth, Axel, Liebe und Moral. Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 236.

53 Honneth, Axel, Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen, in: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 213.

(und des eigenen Selbst) ist den Beteiligten nicht unverstellt gegeben, sondern durch Rollenklischees und Stereotype verzerrt.⁵⁴

Weil hier unter Berufung auf das leitende Prinzip dieser Beziehung, die Anerkennung der individuellen Bedürfnisse des Anderen, ebenso die Anerkennung neu entwickelter oder bisher unberücksichtigter Bedürfnisse eingefordert werden kann, die Beteiligten somit von sich und dem jeweils Anderen verlangen können, bestehende Zuschreibungen zu überwinden, kann auch innerhalb dieser Sphäre der Anerkennung von moralischen Pflichten zur Sicherung der psychischen Integrität der Beteiligten und zudem von einem sich schrittweise vollziehenden Entwicklungsfortschritt gesprochen werden.⁵⁵ Dass entsprechende Pflichten innerhalb von Liebesbeziehungen bestehen, zeigt sich, so lässt sich fortsetzen, zugleich darin, dass ihre Verletzung mit affektiven, „nichtaggressiven“ Reaktionen, wie Trauer, Rückzug etc. sanktioniert wird.⁵⁶

Damit ist dann außerdem dem Einwand zu entgegnen, nach dem die faktische Praxis innerhalb von persönlicher Nahbeziehungen keineswegs dem Ideal der wechselseitigen Fürsorge um die Erfüllung der Bedürfnisse des jeweils Anderen entspricht und diese vielmehr von normativen Diskursen der Klassenzugehörigkeit, Attraktivitätskriterien und entsprechenden Formen der Ausgrenzung geprägt bleiben.⁵⁷ Um dies überhaupt als Fehlentwicklung kritisieren zu können, ist schon die Bezugnahme auf das diese Beziehungen in normativer Hinsicht leitende Prinzip der wechselseitigen Fürsorge vorausgesetzt. Insofern liegt auch in der Bezugnahme auf dieses Prinzip keine, wie von Fraser kritisiert, ideologische Mystifizierung von

54 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 222.

55 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 168.

56 Vgl. Lohmann, Georg, Moral als Implikation von Liebe, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 337.

57 Vgl. Illouz, Eva, Das Verlangen nach Anerkennung. Liebe und die Verletzlichkeit des Selbst, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 78.

Frauenarbeit,⁵⁸ vielmehr bietet dieses Prinzip die Möglichkeit entsprechende Zuschreibungen zu problematisieren.⁵⁹

Gleichwohl jedoch tendiert Honneth mitunter dazu, diese Auseinandersetzungen um die Überwindung von Rollenklischees und die entsprechende Anerkennung bisher unberücksichtigter Bedürfnisse als zeitweilige Aufhebung der diese Beziehungsform kennzeichnenden affektiven Zuwendung zu deuten; in solchen Fällen wird „die affektive Ebene der familialen Interaktion verlassen, um an rational einsehbare Verpflichtungen zu erinnern.“⁶⁰ Dies hängt aber damit zusammen, dass Honneth den Begriff der Liebe in erster Linie aus einem bestimmten Modell der Mutter-Kind Beziehung früher Entwicklungsphasen gewinnt und weitestgehend ohne zusätzliche Differenzierungen auf andere persönliche Nahbeziehungen überträgt; Liebe erscheint dann einzig als die durch das eigene Bedürfnis getragene Bereitschaft, die Bedürfnisse des Anderen durch affektive Zuwendung zu erfüllen. Alles, was diese Bezogenheit auf das „natürliche Selbst“ des Anderen unterbricht, kann dann nur als Störung dieser Beziehungsform verstanden werden.⁶¹

58 Vgl. Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 252.

59 Allerdings lässt sich fragen, ob in diesen stereotypen Zuschreibungen tatsächlich eine Verzerrung des modernen Familienideals vorliegt, oder dieses selbst nicht vielmehr auf solchen Zuschreibungen beruht. „Ungeachtet seiner Sensibilität für feministische Analysen, begreift Honneth nicht hinreichend den Umfang, in dem das von ihm kritisierte System der geschlechtlichen Beziehungen integraler Bestandteil dieser modernen Trennung zwischen Zuneigung und Leistung ist.“ (Vgl. Young, Iris Marion, Anerkennung von Liebesmühe. Zu Axel Honneths Feminismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53/3, 2005, S. 424.) So ermöglicht in der Familienkonzeption Hegels die emotionale Zuwendung der Frau erst das erfolgreiche Bestehen des Mannes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft; hier findet er die notwendige stabile, von den Wechselfällen des öffentlichen Lebens unabhängige Anerkennung. (Vgl. Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt am Main 1986, S. 318f., §166.)

60 Honneth, Axel, Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen, in: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 211.

61 Schon spätere Phasen der Eltern-Kind Beziehung zeigen jedoch, dass dieses Modell zu eng gefasst ist. So werden etwa im Prozess der Erziehung nicht sämtliche individuelle Bedürfnisse des Kindes vorbehaltlos anerkannt, vielmehr werden Äußerungen bestimmter Bedürfnisse in Abhängigkeit von ihrer sozialen Erwünschtheit auch sanktioniert.

Mit Lohmann könnte demgegenüber die (romantische) Liebe als von liebenden Gefühlen getragene Praxis verstanden werden, die nicht nur auf die Erfüllung der Bedürftigkeit des Anderen zielt, sondern in einen umfassenderen Sinne darauf, die besonderen Weisen der Weltbezogenheit des Anderen zu erfassen, zu unterstützen und umgekehrt die eigene mitzuteilen. „Wir sehnen uns danach, die Welt wie diese Person zu sehen, zu fühlen und damit auch zu bewerten.“⁶² Zugleich besteht das Verlangen, der Andere möge sich eben dies genauso wünschen und damit übliche Abwertungen von Verfehlungen oder Schwächen überwinden und so das Offenlegen auch der eigenen Verletzbarkeit ermöglichen. Dies schließt dann gleichfalls die Forderung nach Vertrauen, Verständnisbereitschaft, Sensibilität, Nachsicht etc. des anderen ein. Ein solches, hier nur angedeutetes, die Weltbezogenheit des anderen insgesamt einbegreifende Verständnis der Liebe scheint mir besser geeignet zu sein, um deutlich werden zu lassen, in welchem Sinne von Verpflichtungen und Kämpfen um Anerkennung auf der Ebene von Liebesbeziehungen gesprochen werden kann.

4.3.2 Recht

Während nach Honneth auf der Ebene persönlicher Nahbeziehungen die Beteiligten den persönlichen Wünschen und Bedürfnissen konkreter Anderer einen einzigartigen Wert beimessen und darüber das Selbstvertrauen erwerben, das es ihnen ermöglicht, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse als „artikulationsfähigen Teil der eigenen Person“⁶³ zu verstehen, findet sich innerhalb der Sphäre des Rechts eine Form der Anerkennung, die dem Anspruch nach allen Menschen in gleicher Weise zukommt.

Wie schon im Falle der Liebe beschreibt Honneth die Ausbildung dieser Sphäre der Anerkennung als Ergebnis eines Differenzierungsprozesses. Demnach ist es für die Entwicklung der normativen Grundprinzipien der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung entscheidend, dass sich die überkommene Verknüpfung des Rechts mit dem sozialen Status der Individuen auflöst und sich stattdessen voneinander unabhängige Ebenen des Rechts und der sozialen Wertschätzung ausbilden. Während zuvor in feudalen Gesellschaften der Umfang der Rechte direkt mit der Stathöhe verknüpft war und diese Stathöhe wiederum von Herkunft, Alter und

62 Lohmann, Georg, Moral als Implikation von Liebe, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 323.

63 Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 182.

gesellschaftlicher Funktion abhing, wird mit der Durchsetzung universalistischer Moralprinzipien die Legitimität der Rechtsordnung von der Zustimmungsfähigkeit durch alle Rechtssubjekte abhängig; sie ist deshalb mit dem Bestand von Privilegien nicht vereinbar, sondern vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass in ihr jedes Individuum über die gleichen rechtlichen Ansprüche verfügt. Ein Jeder kann sich somit auf dieser Grundlage als Rechtsperson mit gleichen rechtlichen Ansprüchen verstehen.⁶⁴

Das Kriterium oder die Hinsicht des Anerkennens in dieser Sphäre erschließt Honneth indirekt, unter Bezugnahme auf die Legitimation des modernen Rechts. Die Legitimität einer Rechtsordnung ist dann gegeben, wenn die Beteiligten diese Ordnung als Ausdruck ihrer gemeinsamen Willensbildung verstehen können. Damit müssen sie sich, indem sie sich als gemeinsamen Rechtsnormen unterstehend verstehen, auch als solche begreifen, die in der Lage sind, auf der Grundlage moralischer Urteilsbildung über die Gestaltung dieser Rechtsnormen entscheiden zu können.

„Weil damit eine Bereitschaft zur Befolgung rechtlicher Normen von den Interaktionspartnern nur noch dann erwartet werden kann, wenn sie ihnen im Prinzip als freie und gleiche Wesen haben zustimmen können, wandert in das Anerkennungsverhältnis des Rechts eine neue, höchst anspruchsvolle Form der Reziprozität ein: die Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, daß sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an, die in individueller Autonomie über moralische Fragen vernünftig zu entscheiden vermögen.“⁶⁵

Gegenstand der Anerkennung ist hier die im Gegensatz zur sozialen Wertschätzung nicht graduierbare Autonomie des Einzelnen. Autonomie interpretiert Honneth als die Fähigkeit, begründete moralische Entscheidungen treffen zu können und damit in der Lage zu sein, an der Gestaltung des Gemeinwesens gleichberechtigt zu partizipieren.

Der Kampf um Anerkennung im Recht vollzieht sich auf zwei Ebenen: Als Kampf um die Inklusion von bisher benachteiligten Gruppen und als Kampf um die Erweiterung von Rechtsansprüchen. Auf der ersten Ebene steht in Frage, wie weit der Umkreis derer ist, die zu moralisch zurechnungsfähigen Personen gehören; hier „wird das Rechtsverhältnis in dem Sinn universalisiert, daß einem wachsendem Kreis von bislang ausgeschlossenen oder benachteiligten Gruppen die gleichen

64 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 165.

65 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 177.

Rechte wie allen Mitgliedern der Gesellschaft zuerkannt werden.⁶⁶ Diese historische Entwicklung ist in dieser Hinsicht das Resultat eines Kampfes um Anerkennung, in dem bisher marginalisierte gesellschaftliche Gruppierungen unter Berufung auf das Prinzip der Rechtsgleichheit ihre vollwertige Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft einklagen.

Für die Legitimität der Rechtsordnung ist es zugleich notwendig, ihre Mitglieder auch tatsächlich zur Teilnahme an der gemeinsamen Willensbildung zu befähigen. Auf der zweiten Ebene der Rechtsentwicklung wird deshalb schrittweise erschlossen, welche sozialen Voraussetzungen konkret notwendig sind, um den Status einer politisch-moralisch zurechnungsfähigen Person einnehmen zu können. Je umfangreicher die hierfür vorausgesetzten Eigenschaften gedacht werden, desto höher werden auch die Ansprüche an das Verfahren der Rechtssetzung.⁶⁷ Dies ist der Hintergrund für einen Prozess der Erweiterung von Rechtsansprüchen. In einem Kampf, den verschiedene gesellschaftliche Gruppen für eine gleichberechtigte Partizipation an der gemeinsamen Willensbildung und damit für ihre Anerkennung als gleichberechtigte moralische Subjekte führen, werden beständig weitere Voraussetzungen für eine solche Partizipation aufgedeckt und in rechtlichen Garantien fixiert. Die konkrete Ausgestaltung der Rechtsordnungen bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften folgt damit einem Lernprozess, in dem die Gesellschaftsmitglieder ein zunehmendes Wissen darüber erwerben, was für die Realisierung einer gleichberechtigten Teilnahme an der politischen Willensbildung notwendig ist. Honneth bezieht sich auf die Untersuchungen des Soziologen Thomas H. Marshalls, der die Rechtsentwicklung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften als Tendenz zur Bildung umfassenderer, mit dem Status des Staatsbürgers verknüpfter Gleichheit versteht. Auch er geht davon aus, dass der Staatsbürgerstatus moderner Gesellschaften gegenüber der statusgruppenabhängigen Zuweisung von Rechten und Pflichten in Feudalgesellschaften auf die Ermöglichung gleichberechtigter Mitgliedschaft in der Gesellschaft zielt. „Die Rechte, mit denen der allgemeine Staatsbürgerstatus ausgestattet wurde, waren dem hierarchischen Statussystem sozialer Klassen aberungen und nahmen ihm damit seine lebenswichtige Substanz.“⁶⁸ Marshall ordnet nun in seiner historischen, allerdings allein an der Geschichte Englands orientierten, Rekonstruktion die einzelnen Bestandteile des modernen Staatsbürgerstatus unterschiedlichen, hier nur in stark vereinfachter Form wiedergegebenen Entwicklungsstapen zu.

66 Ebd., S. 191.

67 Vgl. ebd., S. 178.

68 Marshall, Thomas H., Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 54.

Demnach erfolgt im 18. Jahrhundert die Etablierung liberaler Freiheitsrechte, die in erster Linie die individuelle Freiheit gewährleisten und insbesondere auch vor den Übergriffen staatlicher Willkür schützen sollen. Während politische Beteiligungsrechte, die die Teilnahme am Gebrauch der politischen Macht ermöglichen, zunächst noch das Privileg einer beschränkten bürgerlichen Elite bleiben, ändert sich dies im Verlauf des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts. Der entscheidende Wandel in dieser Hinsicht wird mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechts vollzogen, denn damit werden politische Rechte vom wirtschaftlichen Vermögen entkoppelt und allein dem Personenstatus zugeordnet.⁶⁹ Im 20. Jahrhundert kommt es zur Durchsetzung sozialer Rechte, die Ansprüche auf wirtschaftliche Wohlfahrt, Sicherheit und gesellschaftliche Teilhabe festlegen. Sie sollen den Rechtssubjekten die Bildungsmöglichkeiten und ökonomischen Ressourcen garantieren, die für die tatsächliche Inanspruchnahme der bisher nur formal zugestandenen bürgerlichen Freiheits- und politischen Teilnahmerechte vorausgesetzt werden müssen. Hintergrund hierfür ist die Einsicht, dass rechtlich garantierte Partizipationsmöglichkeiten nur dann realisiert werden können, wenn dafür ein Minimum an ökonomischen Ressourcen und ein Anrecht auf Bildung zur Verfügung steht.⁷⁰ „Die Gesellschaften aber, in denen sich die Institutionen der Staatsbürgerrechte zu entfalten beginnen, erzeugen die Vorstellung eines idealen Staatsbürgerstatus, an der die Fortschritte gemessen und auf die die Anstrengungen gerichtet werden können.“⁷¹

An diese Vorstellung anschließend interpretiert Honneth die Rechtsentwicklung in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften als Ergebnis eines Lernprozesses, in dessen Verlauf schrittweise soziale Bedingungen für die Realisierung des im Staatsbürgerstatus angelegten Anspruchs auf gleichberechtigte Teilhabe an der Gestaltung der gemeinsamen Rechtsordnung aufgedeckt und entsprechend in der Praxis berücksichtigt werden. Diese historische Entwicklung ist das Resultat eines Kampfes um Anerkennung, in dem bisher marginalisierte gesellschaftliche Gruppierungen unter Berufung auf das Prinzip der Rechtsgleichheit ihre vollwertige Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft einklagen. Indem sie diese Forderungen durchsetzen, lernen sie sich durch die Erfahrung der rechtlichen Anerkennung als Personen zu achten, die in gleicher Weise zur Teilnahme an der politischen Willensbildung berechtigt sind. Die Art der Selbstbezüglichkeit, die auf dieser Ebe-

69 Vgl. ebd., S. 47.

70 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 177.

71 Marshall, Thomas H., Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 53.

ne erworben wird, fasst Honneth als Selbstachtung bzw. als Sicherheit über den Wert der eigenen Urteilsbildung.⁷²

Allerdings wird hier die Rechtsentwicklung ausschließlich allein an dem im Staatsbürgerstatus angelegten Gleichheitsanspruch rekonstruiert und damit der Eindruck eines stabilen, wenn auch durch Konflikte vermittelten, Fortschritts in der Entwicklung der politischen Kultur erzeugt. Schon bei Marshall selbst jedoch finden sich Hinweise, die einen an einem solchen ungebrochenen Optimismus zweifeln lassen, denn der Gleichheitsanspruch des Staatsbürgerstatus steht, zumindest mit der Ausbildung sozialer Rechte, mit der Ungleichheit sozialer Klassen in einem Widerspruch und es ist für Marshall keineswegs absehbar, in welche Richtung sich eine von in dieser Weise widersprüchlichen Prinzipien getragene Gesellschaft zukünftig entwickeln wird. Die Rechtfertigungskriterien, denen die Güterverteilung in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften unterliegt, beziehen sich nicht nur auf rechtliche Ansprüche, sondern auch auf das kapitalistische Leistungsprinzip;⁷³ wie sich das Verhältnis zwischen beiden Prinzipien gestaltet, ist, so könnte weiter geschlossen werden, damit von politischen Entwicklungen und letztlich auch ökonomischen Konjunkturen abhängig. Zwar berücksichtigt die Theorie der Anerkennung grundsätzlich, dass unterschiedliche Kriterien der Anerkennung in Konflikt geraten können, weil sie, wie z.B. im Falle der Wertschätzung und des Respekts unterschiedliche Hinsichten für die Beurteilung von Maßnahmen der Umverteilung einschließen; weil sich Honneth jedoch darauf konzentriert, die unterschiedlichen Kriterien der Anerkennung in den jeweiligen Sphären herauszuarbeiten, und zudem versucht, inhaltliche Festlegungen bezüglich konkreter Konzeptionen des guten Lebens zu vermeiden, bietet die Theorie der Anerkennung keine Handhabe, um diese Konflikte entscheiden zu können. „Indem er nur von drei Prinzipien spricht, die „quasi hierarchisch“ sind, versäumt er uns zu sagen, was wir in den Fällen tun sollten, da den einen gleiche Bürgerrechte vorenthalten werden, wenn die Arbeitsleistung der anderen bewertet wird.“⁷⁴

Neben dieser Spannung zwischen dem Gleichheitsanspruch des Staatsbürgerstatus und der Ungleichheit zwischen den Klassen, die Honneth zumindest für seine

72 Vgl. Honneth, Axel, Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 182.

73 Vgl. Marshall, Thomas H., Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 88.

74 Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 263.

historische Rekonstruktion und die Formulierung konkreter Gerechtigkeitskriterien nur unzureichend berücksichtigt, findet sich bei Marshall zugleich eine Spannung innerhalb des Staatsbürgerstatus selbst. Denn in seiner historischen Rekonstruktion zeigt sich, dass nicht alle Bestandteile des Staatsbürgerstatus mit der Ungleichheit zwischen den Klassen in gleicher Weise in Konflikt geraten; vielmehr waren zentrale bürgerliche Freiheitsrechte, wie etwa die Vertragsfreiheit, sogar ihre zentrale rechtliche Voraussetzung. Durch sie wurden der doppelt freie Lohnarbeiter und damit das Kapitalverhältnis erst ermöglicht. In der Frühphase der kapitalistischen Entwicklung wurden noch bestehende soziale Rechtsansprüche entweder als Bestandteil der alten Feudalordnung verstanden und entsprechend zerstört,⁷⁵ oder aber sie galten als „Armengesetze“ gerade als Alternative zum vollwertigen Staatsbürgerstatus bzw. als Stütze des Kapitalismus, weil sie dem Kapital die Verantwortung für die Versorgung der aus den Produktionskreisläufen ausgeschlossen Bevölkerungsanteile abnahmen.⁷⁶ Es besteht also nicht nur eine Spannung zwischen sozialen Rechtsansprüchen und dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit, sondern ebenso eine Spannung bezüglich der Hinsichten, denen die Gestaltung der Rechtsordnung folgt. Rechtsordnungen werden gerade auch darauf hin beurteilt, inwiefern sie ökonomische Akkumulationsprozesse ermöglichen und befördern.

Staatliches Handeln und die Rechtssetzung bewegt sich damit in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften prinzipiell in einem Spannungsfeld zwischen demokratischer Legitimität und ökonomischen Erfordernissen. Mir scheint die Staatstheorie Claus Offes ein mögliches Instrumentarium für die Analyse dieses Spannungsfeldes zur Verfügung zu stellen, weil er die klassisch-marxistische funktionslogische Perspektive, die den Staat allein als Agenten der Ermöglichung kapitalistischer Akkumulationsprozesse analysiert um die Perspektive der Sozialintegration ergänzt, die auch den Legitimitätsanforderungen staatlichen Handelns gerecht zu werden sucht.⁷⁷ Auf der einen Seite muss staatliches Handeln unter Bezugnahme auf demokratische Prinzipien legitimiert werden; der Staat agiert

„unter Bezugnahme auf legitimatorische Ressourcen, die er politisch immer neu „erwirtschaften“ muss, und mittels der Gewährung sozialer Leistungsansprüche, deren Dynamik er nicht effektiv kontrollieren kann, was wiederum Konflikte mit den Subjekten dieser Anspruchsrechte wahrscheinlich werden lässt.“⁷⁸

75 Vgl. Marshall, Thomas H., Staatsbürgerrechte und soziale Klassen, in: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt am Main 1992, S. 52.

76 Vgl. ebd., S. 56.

77 Offe, Claus, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt am Main 2006.

78 Ebd., S. 148.

Auf der anderen Seite konnten die notwendigen strukturbildenden Maßnahmen für die Durchsetzung des Warentausches allein durch den Staat erfolgen. Zudem müssen auch die selbstnegatorischen Tendenzen der Kapitalakkumulation beständig durch außerökonomische staatliche Mittel begrenzt werden. Denn weil die einzelnen Kapitale von den gesamtgesellschaftlichen Folgen der Kapitalverwertung abstrahieren müssen und somit die ungesteuerte Folgewirkung dieses Verwertungsprozesses den Bestand der kapitalistischen Gesellschaftsformation insgesamt zu gefährden droht, muss dieses inhärente Steuerungsproblem durch ein staatliches Handeln aufgefangen werden, das die Überlebensfähigkeit der Einzelkapitale sichert, durch Kollektivgüter wie Infrastruktur die allgemeinen Akkumulationsbedingungen sicherstellt und zudem durch soziale Ausgleichsmaßnahmen und die Institutionalisierung des Klassenkonflikts, die soziale Grundstruktur stabilisiert.⁷⁹

„Der spätkapitalistische Staat befindet sich – als demokratisch-kapitalistischer Wohlfahrtsstaat – in einer zwiespältigen, dilemmatischen Kommunikationssituation, in welcher er „Opfer“ konkurrierender, ja widersprüchlicher Handlungsaufforderungen wird, soll er doch in seiner Interventionstätigkeit kapitalistischen Erfordernissen *und* demokratischen Forderungen gleichermaßen gerecht werden.“⁸⁰

Wenn aber staatliches Handeln diesen widersprüchlichen Anforderungen unterliegt, dann kann die Rechtsentwicklung nicht allein als Ergebnis des Kampfes um die Einlösung der sozialen Bedingungen für die faktische Realisierung gleichberechtigter Teilhabe rekonstruiert werden. Vielmehr muss dann gezeigt werden, wie diese Widersprüche in unterschiedlichen politischen Programmatiken bearbeitet werden.

4.3.3 Solidarität

Es hatte zu den zentralen Anliegen der Anerkennungskonzeption Honneths gehört, Konflikte innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wieder in den Gegenstandsbereich der kritischen Theorie zur reintegrieren. Gegen Habermas' Trennung zwischen System und Lebenswelt, in deren Folge soziale Bewegungen, die die Umgestaltung und Neubewertung der Arbeitsvollzüge und -beziehungen anstreben,

79 Vgl. Lessenich, Stephan, Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut (Hrsg.), *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt am Main 2009, S. 142. Da diese Einhegung der selbstzerstörerischen Dynamik der Kapitalakkumulation mit systemfremden, dem Verwertungsprozess entzogenen Mitteln erfolgen muss, werden damit neue Schwierigkeiten und Konflikte erzeugt. (Ebd., S. 144f.)

80 Ebd., S. 149.

nicht länger thematisiert werden konnten, hatte ja Honneth eingewandt, dass auch die Handlungskordinierung in den Subsystemen von Prozessen der normativen Konsensbildung abhängig bleibt.⁸¹ Zudem zeigen Untersuchungen zu den psychischen Folgen von Arbeitslosigkeit, geringer Entlohnung etc., dass der Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung für die anerkennungstheoretische, von Missachtungserfahrungen ausgehende Analyse von Sozialpathologien nicht vernachlässigt werden darf. Deshalb zielt die Theorie der Anerkennung darauf, den Begriff der Arbeit so anzulegen, dass ihre Bedeutung für den Erhalt von Anerkennung und damit für die normativen Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder herausgearbeitet werden kann. Gleichzeitig soll dabei jedoch auch darauf verzichtet werden, dem Begriff der Arbeit wie noch in der frühen kritischen Theorie eine geschichtsphilosophisch tragende Rolle zuzuweisen.⁸²

Honneth beginnt, wie schon in der Diskussion der Anerkennungssphären des Rechts und der Liebe, seine historisch orientierte Rekonstruktion, die die zentralen Kriterien der Anerkennung dieser Sphäre und die entsprechenden sozialen Kämpfe freilegen soll, mit dem Übergang von feudalen zu bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften. Im Laufe dieses Übergangs löst sich auch die soziale Wertschätzung von dem Einfluss angeborener Statusfaktoren. Insbesondere durch die religiöse Aufwertung der Berufsarbeit wird die individuelle Leistung im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entscheidend dafür, auf welches Maß an sozialer Wertschätzung der Einzelne rechnen kann.⁸³ Damit wird das soziale Ansehen von der traditionellen Statusgruppenzugehörigkeit feudaler Gesellschaften, also von Herkunft, Alter und Besitz, unabhängig. Durch diese Entwicklungen etabliert sich eine eigenständige Sphäre der Anerkennung: die der sozialen Wertschätzung. Hiermit ist „allein noch der Grad an gesellschaftlicher Anerkennung gemeint, den der einzelne für seine Form der Selbstverwirklichung dadurch verdient, daß er mit ihr zur praktischen Umsetzung der abstrakt definierten Ziele der Gesellschaft in bestimmten Maße beiträgt [...]“.⁸⁴

81 Vgl. Honneth, Axel, *Kritik der Macht, Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1989, S. 329.

82 Vgl. Honneth, Axel, *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 105.

83 Vgl. Honneth, Axel, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 155f.

84 Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 204.

Während auf der Ebene persönlicher Nahbeziehungen individuelle Bedürfnisse Gegenstand der Anerkennung sind, wird den Individuen auf der Ebene des Rechts eine Form der Anerkennung gewährt, die allen in gleicher Weise zukommt. Die dritte Ebene der sozialen Wertschätzung ist in der Konzeption Honneths der Rahmen, in dem die individuelle Besonderheit des Einzelnen auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene Gegenstand der Anerkennung werden kann.

„Nicht mehr die Mitgliedschaft in einer sozialen Statusgruppe mit den entsprechenden Ehrenkodizes soll darüber entscheiden, wie viel Wertschätzung ein Individuum innerhalb der Gesellschaft legitimerweise verdient, sondern die persönlich erbrachte Leistung im Gefüge der industriell organisierten Arbeitsteilung.“⁸⁵

In dieser Sphäre der Anerkennung kommen also Eigenschaftsdifferenzen zwischen Personen auf intersubjektiv verbindliche Weise zum Ausdruck.

Allerdings ist die in dieser Art verstandene soziale Wertschätzung höchst voraussetzungsreich. Eine konkrete Tätigkeit kann nämlich nur als Leistung anerkannt werden, wenn die Gesellschaftsmitglieder über einen gemeinsamen Werthorizont verfügen, zu dessen Realisierung diese Leistung beiträgt. Im kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft sind damit die Kriterien formuliert, auf deren Grundlage die besonderen Leistungen der Gesellschaftsmitglieder eine differenzierte Bewertung erfahren.⁸⁶ Damit gelingt es der Theorie der Anerkennung scheinbar, ein Kriterium zu entwickeln, mit dem soziale Ungleichheiten im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung normativ beurteilt werden können. Diese gelten nur dann als gerechtfertigt, wenn sie die jeweilige Leistung aller Gesellschaftsmitglieder angemessen berücksichtigen.⁸⁷ Das Kriterium der Leistungsgerechtigkeit ist insofern nicht nur ein bloßes Überbauprinzip, sondern vielmehr die legitimatorische Grundlage der Marktwirtschaft.⁸⁸ Weil sich ihre Institutionen unter Berufung auf das Prinzip der wechselseitigen Anerkennung von Leistungen rechtfertigen lassen müssen, kann, so die These, gezeigt werden, auch der Reproduktion kapitalistischer Gesellschaften ein moralischer Konsens zu Grunde liegt.

85 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 166.

86 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992, S. 197.

87 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 176.

88 Vgl. ebd., S. 178.

Was eine solche Bezugnahme auf das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit als problematisch erscheinen lässt, ist jedoch die Tatsache, dass unter Berufung auf dieses Prinzip ebenso die einseitige Vorrangstellung bestimmter Tätigkeiten, etwa männlicher qualifizierter Berufsarbeit gerechtfertigt wurde und wird und demgegenüber notwendige Tätigkeiten wie die Reproduktionsarbeit im Rahmen dieser gruppenspezifischen Wertsetzung nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden.

In genau diesen Kämpfen und Debatten um die unbezahlte Reproduktionsarbeit von Frauen zeigt sich allerdings zum einen, dass die Organisation der Arbeit mit ethischen Normen verknüpft ist, die deren Bewertung regeln, denn nur so lässt sich, so die von Honneth vertretene These, die geringere Schätzung der Reproduktionsarbeit erklären. Zudem wird hier deutlich, dass sich diese mangelnde Anerkennung bestehender Leistung in einer geringeren Selbstschätzung niederschlägt.⁸⁹ Zum anderen zeigt sich, dass sich auch die sozialen Bewegungen, die gegen bestehende soziale Ungleichheiten im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aufbegehren, auf das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit beziehen. Allerdings wird in diesen Kämpfen um Anerkennung versucht, das kulturellen Bewertungsschemata zu verändern, von dem abhängt, was als Arbeit gilt und wie hoch ihr Beitrag zur Realisierung der gemeinsam geteilten Gütern veranschlagt wird. „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.“⁹⁰

Allen sozialen Kämpfen innerhalb dieser Anerkennungssphäre liegt eine Orientierung am Leistungsprinzip zu Grunde. In Bezugnahme auf dieses Prinzip werden bestimmte Formen sozialer Ungleichheit als Missachtung der eigenen Leistungen erfahren und herrschende Bewertungsschemata in Frage gestellt. Weil das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft selbst variabel ist und durch Zusatzdeutungen konkretisiert werden muss und weil von diesem Werthorizont die jeweilige soziale Wertschätzung abhängig ist, entbrennt um diesen ein beständiger Deutungskonflikt. Kämpfe um Anerkennung in diesem Bereich versuchen zu zeigen, inwiefern die bisherigen Bewertungsschemata im Lichte eines neuen oder neu interpretierten Werthorizonts einseitig oder restriktiv sind.

89 Vgl. Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 106.

90 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 183.

Honneth erklärt daher den Prozess der Umsetzung des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit ähnlich wie den Prozess der Umsetzung des Prinzips der partizipatorischen Gleichheit auf der Ebene des Rechts; nämlich als Ergebnis eines Kampfes um Anerkennung, in dessen Verlauf soziale Bewegungen einseitige Privilegierungen bestimmter Gruppen auflösen. Während sich dieser Prozess auf der Ebene des Rechts als Ausdifferenzierung und Anreicherung bestimmter Rechtsformen vollzieht, so entwickelt er sich auf der Ebene der sozialen Wertschätzung als Ausbildung eines pluralen Werthorizonts, der den verschiedenen Formen der Leistungserbringung gerecht werden kann. Eine Entwicklung innerhalb dieser Ebene der Anerkennung ergibt sich damit daraus, dass einseitige Wertsetzungen, die nur bestimmte Formen der Leistungserbringung als solche anerkennen, durch zunehmend pluralere Werthorizonte ersetzt werden, die den verschiedenen Formen der Leistungserbringung gerecht werden können. Erst horizontal ausdifferenzierte Werthorizonte ermöglichen individualisierte und symmetrische Formen sozialer Wertschätzung.

Ihren Ausdruck findet diese Form der Anerkennung in erster Linie in materiellen Gratifikationen. Kämpfe für die Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums, etwa um die Höhe von Arbeitslöhnen oder für die Entlohnung reproduktiver Tätigkeiten, versteht Honneth damit als Auseinandersetzungen um eine angemessene soziale Wertschätzung.⁹¹ Eine gerechte Umsetzung des Leistungsprinzips ermöglicht es den Individuen, ihre Tätigkeiten und die Tätigkeiten Anderer als bedeutsamen Beitrag für ihre gemeinsame Praxis zu verstehen und damit sich und die Anderen zu schätzen. Deshalb bezeichnet Honneth diese Form der wechselseitigen Anerkennung als Solidarität.⁹²

„Beziehungen solcher Art sind „solidarisch“ zu nennen, weil sie nicht nur die 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, daß sich ihre mir

91 Für Honneth zeigt sich damit umgekehrt, dass die Stabilität bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften auf einem Konsens basiert, der bestehende Ungleichheiten der Verteilung als legitim rechtfertigt. Dieser Schluss ist auch auf der Basis seiner eigenen Grundannahmen deshalb unzulässig, da soziale Unrechtserfahrungen nicht zwingend in die Bildung durchsetzungsfähiger sozialer Bewegungen münden müssen.

92 Fraglich bleibt, ob die Ebene sozialer Wertschätzung, sofern sie auf das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit beschränkt bleibt, tatsächlich ein möglicher Rahmen ist, in dem die individuelle Besonderheit des Einzelnen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene Anerkennung finden kann. Arbeitskontexte, in denen die Anforderungen fremdbestimmt und die einzelnen Beschäftigten ersetzbar bleiben, sind von einem solchen Anspruch weit entfernt. Hier wäre es notwendig, den ursprünglichen Ansprüchen Honneths folgend, auch Konflikte um verschiedene Formen der Arbeitsorganisation einzubeziehen.

fremden Eigenschaften zu entfalten vermögen, sind die uns gemeinsamen Ziele zu verwirklichen.⁹³

Allerdings können, entsprechend des Anspruchs, nur ein formales Konzept der Sittlichkeit entwickeln zu wollen, nur die Hinsichten rekonstruiert werden, an denen sich soziale Kämpfe in dieser Sphäre der Anerkennung orientieren; welche konkreten Werthaltungen dieser Orientierung zu Grunde liegen und welche Ausgestaltungen das Leistungsprinzip dementsprechend annehmen sollte, kann durch die Theorie, wenn sie diesbezügliche inhaltliche Festlegungen vermeiden will, nicht antizipiert werden. Dies bleibt die Aufgabe gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse.⁹⁴ Unabhängig von dieser mangelnden inhaltlichen Bestimmtheit lässt sich fragen, ob, wie Honneth annimmt, sozialstaatlich eingeegte und von ideologischen Verzerrungen befreite Märkte die geeigneten Institution sind, über die die jeweilige soziale Wertschätzung angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn die Dynamik ökonomischer Prozesse, die den konkreten Verteilungsverhältnissen bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften zu Grunde liegen, ist nicht ausschließlich aus den konfligierenden Anerkennungsansprüchen arbeitsteilig vernetzter Akteure zu erklären. Wie die mediale Verarbeitung der aktuellen Finanzkrise der südeuropäischen Staaten zeigt, kann es geradezu ein Element der Ideologiebildung sein, ökonomische Krisenprozesse auf die unterschiedliche Leistungsfähigkeit der Betroffenen und der Profiteure zu beziehen. Die hier verursachten Formen der Verarmung und Exklusion sind nicht durch einen kulturellen Wandel, sondern nur durch eine Neuordnung der Finanz- und Produktionsformen zu überwinden. „Der Monismus der Anerkennung ist jedoch von Natur aus blind für solche Systemmechanismen, die nicht auf kulturelle Bewertungsschemata reduziert werden können.“⁹⁵

Bevor ich im Abschnitt „4.7. Zusammenführung: Macht und Selbstverhältnisse“ diesen Fragen weiter nachgehen werde, will ich zunächst noch auf zwei weitere Schwierigkeiten hinweisen, die sich innerhalb dieser Rekonstruktion der Anerkennungssphäre der Solidarität stellen. Diese ergeben sich nicht aus der Frage nach der Verknüpfung der von der Anerkennungstheorie rekonstruierten normativen Kriterien der Kritik mit der Eigendynamik von Marktordnungen, sondern aus diesen Kriterien selbst. Denn selbst wenn zugestanden wird, dass die Theorie der Anerkennung zunächst nur die normative Grundlage einer immanent ansetzenden Kritik von

93 Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 210.

94 Vgl. Fraser, Nancy, *Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth*, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 183.

95 Ebd. 246.

Marktordnungen entwickelt, lässt sich fragen, ob diese Grundlage mit der ausschließlichen und durchweg positiven Bezugnahme auf das Leistungsprinzip ausreichend bestimmt ist. Denn damit kann die Theorie der Anerkennung der Vielfalt von Anerkennungsansprüchen auf dem Gebiet der Arbeit nicht gerecht werden (1). Zudem scheint das Leistungsprinzip keineswegs eine solidarische Anteilnahme an der Entfaltung der Fähigkeiten Anderer nahe zu legen; vielmehr provoziert es ent-solidarisierende Distinktionskämpfe und damit verbundene Leidenserfahrungen (2).

1. Auf der Grundlage des bisher Entwickelten kann Honneth ja zunächst nur Konflikte um materielle Gratifikationen berücksichtigen. Die Wertschätzung bezieht sich allein auf die quantifizierbare Höhe der für die Gesellschaft erbrachten Leistungen; ihren Ausdruck findet sie in dem Umfang der Ressourcen, die den Individuen jeweils zur Verfügung stehen, also in der Lohnhöhe.⁹⁶ Schon für das zentrale von ihm diskutierte Beispiel von Kämpfen um Anerkennung im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, den um die unbezahlte Reproduktionsarbeit von Frauen, erweist sich dieser Rahmen als zu eng. Nicht nur, dass sich diese Bereiche nur schwer quantifizieren und entsprechend regulieren lassen, vor allem wird die Reduzierung auf die Frage der Entlohnung nicht den mit diesen Formen sozialer Ungleichheit verbundenen Missachtungserfahrungen gerecht. „Eine viel angemessenere Interpretation solcher Erfahrungen scheint zu sein, dass die beschriebenen auch noch etwas *anderes* als die familiäre Arbeit von ihrem Leben erwarten [...]“⁹⁷ Nicht nur die Anerkennung der geleisteten, sondern die Umverteilung der zu leistenden Arbeit wird hier gefordert.

Zudem ist eine solche Konzeption insofern problematisch, als es auch möglich ist, gesellschaftlich nützliche Arbeiten zu erbringen, ohne dabei spezifische, d.h. als Unterscheidungskriterium gegenüber anderen Individuen relevante Fähigkeiten zu aktualisieren. Es ist also fraglich, inwiefern, wie Honneth es in seiner Rekonstruktion zu zeigen beansprucht, die individuellen Besonderheiten des Einzelnen im Rahmen eines so verstandenen Leistungsprinzips gesamtgesellschaftlich zur Geltung gebracht werden können. Tatsächlich ist es sogar möglich, dass sich, wie tayloristische Formen der Arbeitsorganisation zeigen, beide Elemente als gegenläufig erweisen, da hier Produktivitätsfortschritte, die den Nutzen der geleisteten Arbeit erhöhen, mit einer Dequalifizierung der Beschäftigten und entsprechenden Missachtungserfahrungen einhergehen. Die Revolten der 70er Jahre waren gerade nicht nur

96 Schmidt am Busch, Hans-Christoph, Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anerkennungstheoretisch erreichen? Überlegungen im Ausgang von Nancy Frasers und Axel Honneths politisch-philosophischer Kontroverse, in: Schmidt am Busch, Hans-Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), *Anerkennung*, Berlin 2009, S. 252.

97 Rössler, Beate, *Arbeit, Anerkennung, Emanzipation*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 2005, S. 396.

von Forderungen nach Lohnerhöhungen und einer Stärkung der sozialen Sicherheit getragen, sondern sie waren gleichfalls eine Revolte gegen die bestehenden tayloristischen Arbeitsbedingungen. Hier wurden gerade Varianten der sogenannten Künstlerkritik, die sich insbesondere gegen die Fremdbestimmung und Entfremdungserfahrungen innerhalb kapitalistischer Arbeitsprozesse richtet,⁹⁸ massenwirksam und verbunden mit Formen der Sozialkritik und gesellschaftsverändernd umgesetzt. „Während die Künstlerkritik bis dahin [...] eine recht marginale Rolle gespielt hatte, weil deren Träger –Intellektuelle, Künstler– nicht sehr zahlreich waren und in der Produktionssphäre praktisch keinerlei Gewicht hatten, rückt sie während der Studentenbewegung in den Mittelpunkt des Protests.“⁹⁹ In diesen Fällen zeigt sich, dass die einseitige Bezugnahme auf das Leistungsprinzip es nicht ermöglicht, die gesamte moralische Grammatik sozialer Konflikte auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu rekonstruieren.

Um über diese Beschränkungen hinauszugelangen, ist zunächst davon auszugehen, dass Arbeitsverhältnisse durch eine Vielzahl von sozialen Beziehungen geprägt sind. In den Beziehungen zu Kolleginnen und Kunden, in Bezug auf die Gestaltungsmöglichkeiten hinsichtlich der Arbeitsabläufe und das Sozialprestige des Berufs sind eine Vielzahl unterschiedlicher, nicht auf das Leistungsprinzip reduzierbarer Anerkennungsverhältnisse und -ansprüche angelegt.¹⁰⁰ In den jeweiligen Arbeitsanforderungen sind bestimmte Zuschreibungen gegenüber den Adressaten dieser Anforderungen bezüglich ihrer Fähigkeiten und Eigenschaften enthalten. Damit sind auch die Auseinandersetzungen, die um die Organisationsformen der Arbeit, d.h. die Arbeitsteilung, Herrschafts- und Kooperationsbeziehungen als Teil des Kampfes um Anerkennung interpretieren.

2. Die einseitige und ausschließlich positive Orientierung am Prinzip der Leistungsgerechtigkeit hat jedoch noch eine weitere problematische Konsequenz; denn es ist fraglich, ob die Bezugnahme auf das Leistungsprinzip tatsächlich eine solidarische Anteilnahme an der Entfaltung der Fähigkeiten des Anderen nahe legt und die Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen ermöglicht, oder ob dieses Prinzip nicht ebenso als Ursache konkreter Leidenserfahrungen verstanden werden

98 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, S. 81.

99 Ebd., S. 216.

100 Vgl. Rössler, Beate, *Arbeit, Anerkennung, Emanzipation*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53, 2005, S. 408. Erste Ansätze dafür, diese Beschränkung der Anerkennungstheorie auf die Frage der Leistungsgerechtigkeit zu überwinden, hat Ursula Holtgrewe entwickelt. (Holtgrewe, Ursula, *Anerkennung und Arbeit in der Dienstleistungsgesellschaft*, in: Moldaschl, Manfred und Voß, Günter G. (Hrsg.), *Subjektivierung von Arbeit*, München 2003, S. 212-234.)

muss. Denn wenn für die Anerkennung der eigenen Leistungen die Lohnhöhe und damit eine quantifizierbare Differenz zu Anderen entscheidend ist, dann muss es Individuen geben, die aufgrund des geringeren Nutzens ihrer Leistungen bzw. der geringen Höhe ihrer Arbeitslöhne die Überzeugung ausbilden, nicht über wertvolle Fähigkeiten zu verfügen. Soziale Ungleichheiten werden dann, gerade auf der Grundlage der Orientierung am Leistungsprinzip, persönlichem Versagen zugeschrieben.

„If all men start on some basis of equal potential ability, than the inequalities they experience in their lives are not arbitrary, they are the logical consequence of different personal drives to use those powers – in other words, social differences can now appear as questions of character, of moral resolve, will and competence.“¹⁰¹

Die empirische Rekonstruktion von Mißachtungserfahrungen auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Arbeitsteilung legt somit in der Arbeit von Cobb und Sennett gerade die Utopie der Überwindung von Leistungshierarchien nahe. Wenn sich der Nutzen der eigenen Leistung in der Lohnhöhe ausdrückt und diese relativ zur Lohnhöhe Anderer bestimmt ist, dann kann eine Steigerung der eigenen Anerkennung auch durch die Verringerung der Einkommen Anderer erreicht werden. Dies kann u.U. einen potentiell unendlichen Steigerungsprozess in Gang setzen.

„Da im vorliegenden Zusammenhang keine Einkommensdifferenz als maximale ausgewiesen werden kann, hat jener Akteur kraft der gesellschaftlichen Praxis sozialer Wertschätzung einen Grund, stets erneut nach einer Verbesserung des eigenen Einkommens zu streben und zu einer immer weiteren Verringerung des Einkommens der Anderen beizutragen.“¹⁰²

Die Handlungsstrategien, die ein solches Kriterium der Anerkennung nahe legt, sind also ein Streben nach beruflichem Erfolg, das unter Umständen auch die Zurücksetzung Anderer in Kauf nimmt, die Bemühung um die Maximierung von Einkommensdifferenzen und ein soziales Distinktionsverhalten, über das diese Unterschiede sichtbar zum Ausdruck gebracht werden.¹⁰³ Kämpfe um Anerkennung in diesem Bereich zielen dann nicht zwingend auf die Erweiterung eines gemeinsam

101 Sennett, Richard und Cobb, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, New York 1972, S. 256.

102 Schmidt am Busch, Hans-Christoph, Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anererkennungstheoretisch erreichen? Überlegungen im Ausgang von Nancy Frasers und Axel Honneths politisch-philosophischer Kontroverse, in: Schmidt am Busch, Hans-Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), *Anerkennung*, Berlin 2009, S. 258.

103 Vgl. ebd., S. 263.

geteilten Werthorizonts, sondern unter Umständen auch allein auf die Maximierung der eigenen Wertschätzung durch Andere. Daraus lässt sich ferner ein Spannungsverhältnis zwischen der Anerkennungsform des rechtlichen Respekts, die eine Erweiterung sozialer Rechte aller nahe legt und einer so verstandenen meritokratischen Wertschätzung ableiten. Vor diesem Hintergrund entsteht die Frage, weshalb eine kritische Theorie, die auf anerkennungstheoretischer Grundlage die Vermarktlichung innerbetrieblicher Beziehungen sowie die Schwächung sozialstaatlicher Sicherungssysteme kritisiert und demgegenüber für die sozialstaatliche Einbettung von Märkten zu argumentiert, an einer so verstandenen Form meritokratischer Wertschätzung festhalten sollte.¹⁰⁴ Vielmehr ist es notwendig, "Dispositionen und

104 Hier liegt die Vermutung nahe, dass in dieser positiven Bezugnahme auf das Leistungsprinzip die enge Orientierung der Anerkennungstheorie an der Systematik Hegels zum Ausdruck kommt. Schließlich hatte dieser den Tausch als soziale Praxis gedeutet, in der sowohl die Freiheit als auch die Arbeitsleistungen der Beteiligten anerkannt werden, weil sich die Beteiligten in diesem Kontext wechselseitig zugestehen müssen, Eigentum erarbeiten und über es verfügen zu können. (Vgl. Hegel, G.W.F., *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in: *Jenaer Systementwürfe III. GW. Band 8*, S. 226f.) Allerdings finden sich selbst bei Hegel Schilderungen der bürgerlichen Gesellschaft, die zu der Honneths in einem auffälligen Kontrast stehen. Denn dort, wo Hegel im Abschnitt des „gewalthabenden Gesetzes“ nicht mehr einzelne, die Bestimmungen der Freiheit und Gleichheit realisierende Tauschakte, sondern deren gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang analysiert, also erstmals in der hier entwickelten Geistphilosophie die Perspektive der Totalität einnimmt, zeigt sich, dass der Einzelne entgegen seiner scheinbaren Selbstständigkeit durch Arbeit von der elementarischen Bewegung der Gesellschaft abhängt; sie ist eine Gewalt, über die der Einzelne nichts vermag. Entdeckungen in anderen Erdteilen, Produktivitätssteigerungen in anderen Bereichen der Industrie, die Verfeinerung des Geschmacks und der Bedürfnisse etc. können ohne Zutun des Einzelnen dessen Arbeit entwerten; nicht die Arbeit, sondern schon bestehendes Eigentum erscheint als Grundlage, um weiteres anhäufen zu können. Der Reichtum „sammelt um sich her – wie eine große Masse die kleinere an sich zieht. Wer da hat, dem wird gegeben.“ (Ebd., S. 244.). Was dem Einzelnen im Tausch allein als Ergebnis seiner Leistung erscheint, ist de facto Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse, die er weder überschauen noch zu kontrollieren vermag. Deshalb erzeugt die bürgerliche Gesellschaft auch keine solidarische Anteilnahme am Schicksal des anderen, sondern „innere Empörung und Haß.“ (Ebd., S. 244.)

Es ist jedoch nicht nur so, dass Honneth diese Hegelsche Kritik der bürgerlichen Gesellschaft vernachlässigt, sondern dies hat, so meine Vermutung, außerdem einen systematischen Grund. Dieser hängt mit dem Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat zusammen. Wenn die bürgerliche Gesellschaft so geschildert wird, dass sie syste-

matisch soziale Verwerfungen produziert und gemeinsame normative Orientierungen der Beteiligten untergräbt, dann gibt es, so scheint mir, zwei, hier freilich nur vereinfachend unterschiedene Möglichkeiten, das Verhältnis des Staates zu dieser Sphäre zu bestimmen. Entweder kann die Etablierung der politischen Ordnung als Folge dieses Zustands gedeutet werden. Dann aber lässt sich die Allgemeinheit der politischen Ordnung nur als Schein zu verstehen; faktisch gilt sie dann als Institution, die die bestehenden Ungleichheiten, von denen nur Wenige profitieren, stabilisiert und sogar verschärft. „Denn die Laster, welche die gesellschaftlichen Einrichtungen nötig machen, sind die gleichen, die deren Mißbrauch unvermeidlich machen [...].“ (Rousseau, Jean-Jacques, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlage der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 2005). Dieser Argumentationslinie wird auch Marx folgen.

Die Alternative dazu besteht darin, das staatliche Handeln als Eingreifen einer externen mit der Handlungsorientierung des Einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu vermittelnden Instanz zu fassen. „Die Staatsgewalt ist die allgemeine Übersicht; der Einzelne ist nur ins Einzelne vergraben.“ (Hegel, G.W.F., Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Jenaer Systementwürfe III. GW. Band 8, S. 245.) Der Staat bildet so gegenüber der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft eine „äußere Notwendigkeit“ und „höhere Macht“; ihre Interessen und Gesetze sind denen des Staates untergeordnet und müssen ihnen im Konfliktfalle weichen. (Vgl. Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: GW. Band 14.1, § 261.) Erst sein Eingreifen vermag die destruktiven Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft zu befrieden. Der Staat, das lebendige Gemeinwesen, vermag dies jedoch nur als „Macht über alles Dasein, Eigentum und Leben und ebenso [über] den Gedanken, das Recht und das Gute und Böse [...].“ (Hegel, G.W.F., Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, in: Jenaer Systementwürfe III. GW. Band 8, S. 249.)

Honneth will aber beide Konsequenzen, sowohl die Hegelsche Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, als auch die Konsequenzen Rousseauschen Staatskritik vermeiden. Im Anschluss an Dewey unternimmt er gerade den Versuch, demokratische Öffentlichkeiten und Entscheidungsprozesse direkt auf das Gebiet der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu beziehen. Erst aus der Integration in diese gemeinschaftlichen Kooperationsformen erwächst demnach die motivationale Bereitschaft für die Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen. (Vgl. Honneth, Axel, Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 282-309.) Wenn jedoch die Perspektive des Staatsbürgers und die des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft so eng aufeinander bezogen werden, dass die Perspektive des Staatsbürgers als verständigungsbereite, auf den Austausch mit Anderen notwendig angewiesene Suche nach Lösungen für Probleme gilt, die sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stellen, dann muss dafür die Sphäre der gesellschaftlichen

Verhaltensweisen, welche nach Ansicht vieler Sozialwissenschaftler zentrale Elemente des „neuen Geistes des Kapitalismus“ sind, auf eine spezifische Anerkennungspraxis zurückzuführen: die der meritokratischen Wertschätzung in einem marktwirtschaftlichen Kontext.¹⁰⁵

Zwar lassen sich, so kann der zuletzt entwickelte Einwand zusammengefasst werden, Märkte anerkennungstheoretisch interpretieren, allerdings legt das mit dieser Institution verbundene Anerkennungsprinzip der Leistungsgerechtigkeit egozentrische, andere unter Umständen sogar herabsetzende Handlungsstrategien nahe; es führt zudem zur Destabilisierung anderer, sozialstaatlich institutionalisierter Anerkennungsmuster und ist darüber hinaus nicht geeignet, die individuell verschiedenen Fähigkeiten angemessen zum Ausdruck zu bringen. In der Konsequenz kann sich die Theorie der Anerkennung nicht darauf beschränken, die bestehenden Anerkennungsprinzipien zu rekonstruieren; sie muss diese Prinzipien vor dem Hintergrund der ihnen entsprechenden Handlungsstrategien und deren sozialer Konsequenzen auch problematisieren.

4.4 MISSACHTUNG UND GESELLSCHAFTLICHE ENTWICKLUNG

In der Auseinandersetzung mit Honneths Rekonstruktion der Anerkennungssphären des Rechts, der Liebe und der Solidarität hatte sich gezeigt, dass die hier entwickelten Kriterien der Anerkennung nicht hinreichen, um die volle Reichweite gesellschaftlicher Prozesse erfassen zu können, dass sie zu eng gefasst sind, um der Vielzahl der diese Beziehungen prägenden normativen Hinsichten gerecht werden zu können, dass sie teilweise zu unbestimmt sind, um konkrete Konflikte entscheiden zu können und dass sie, wie etwa das Leistungsprinzip, sich ihrerseits problematisieren lassen müssen. Bevor die in der Auseinandersetzung mit den einzelnen Anerkennungssphären entwickelten Kritikpunkte in systematischer Weise weiter entfaltet und auf die zentralen moral- und gerechtigkeits-theoretischen Grundannahmen der Anerkennungstheorie bezogen werden können, ist es zunächst notwendig zu rekonstruieren, welches Verständnis gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse sich

Arbeitsteilung schon mit normativen Orientierungen ausgestattet werden, die eine Anteilnahme an den Geschicken des Anderen überhaupt erst ermöglichen.

105 Schmidt am Busch, Hans-Christoph, Lassen sich die Ziele der Frankfurter Schule anerkennungstheoretisch erreichen? Überlegungen im Ausgang von Nancy Frasers und Axel Honneths politisch-philosophischer Kontroverse, in: Schmidt am Busch, Hans-Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), Anerkennung, Berlin 2009, S. 263.

aus den bisherigen Überlegungen ergibt und wie Honneth die Rolle der Sozialkritik für diese Entwicklung bestimmt.

Bisher wurden drei Ebenen der Anerkennung umrissen, die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaften kennzeichnen.

„In Intimbeziehungen, die Praktiken der wechselseitigen Zuwendung und Fürsorge umfassen, vermögen sie sich als Individuen mit einer jeweils eigenen Bedürftigkeit zu begreifen; in jenen Rechtsbeziehungen, die sich nach dem Muster der wechselseitigen Einräumung von gleichen Rechten (und Pflichten) entfalten, lernen sie, sich als Rechtspersonen zu verstehen, denen dieselbe Autonomie wie allen Gesellschaftsmitgliedern zukommt; und in den weitmaschigen Sozialbeziehungen schließlich, in denen es unter Herrschaft des einseitig ausgelegten Leistungsprinzips zur Konkurrenz um beruflichen Status kommt, können sie sich im Prinzip als Subjekte begreifen lernen, die Fähigkeiten und Talente besitzen, die von Wert für die Gesellschaft sind.“¹⁰⁶

Mit dieser Skizzierung der verschiedenen Ebenen der Anerkennung, die nach Honneth bürgerlich-kapitalistische Gesellschaften kennzeichnen, ist ein erster Ausblick darauf möglich, wie in seiner Konzeption die Entwicklungsdynamik von Gesellschaften generell zu verstehen ist. Als Ausgangspunkt sozialer Entwicklungen gelten Unrechtsempfindungen der Individuen, die sich aus der Erfahrung der Missachtung eines Aspektes ihres Selbstverständnisses ergeben, auf deren Anerkennung sie einen Anspruch zu haben meinen. Die Missachtung von als legitim erachteten Anerkennungsansprüchen ist damit die entscheidende Grunderfahrung, mit dessen Hilfe sich Unrechtsempfindungen in allen gesellschaftlichen Bereichen und letztlich auch in allen Epochen verstehen lassen. Anders als bei Nancy Fraser oder Taylor wird hier die zentrale Rolle des Anerkennungsbegriffes nicht historisch, durch den Verweis auf die Entstehung neuartiger sozialer Bewegungen, sondern systematisch begründet.¹⁰⁷ Verschiedenen Formen von Unrechtserfahrungen lassen sich nun danach unterscheiden, welche Formen des Selbstverhältnisses der Individuen sie jeweils verletzen; sie entsprechen verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen, auf denen jeweils Anerkennungsansprüche gestellt und vorenthalten werden.

Auf diese Weise sind jedoch erst die Motive bestimmt, die Individuen zum Widerstand gegen bestehende soziale Verhältnisse bewegen können. Damit es möglich wird, persönliche Erfahrungen von Missachtung in die gesellschaftstransformierende Kraft sozialer Bewegungen umzusetzen, müssen sie als etwas verstanden wer-

106 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 168.

107 Ebd., S. 157.

den, wovon auch andere Mitglieder der Gesellschaft betroffen sind. Dafür ist es notwendig, einen Deutungsrahmen zu entwickeln, der diese Erfahrungen als prägend für eine gesamte Gruppe ausweist. Erst ein solcher Deutungsrahmen ermöglicht kollektive Kämpfe für die Einlösung der intersubjektiven Bedingungen persönlicher Integrität. „Insofern hängt die Entstehung von sozialen Bewegungen von der Existenz einer kollektiven Semantik ab, die die persönlichen Enttäuschungserfahrungen als etwas zu interpretieren erlaubt, wovon nicht nur das individuelle Ich, sondern ein Kreis von vielen anderen Subjekten ebenfalls betroffen ist.“¹⁰⁸

Dadurch ist jedoch erst erklärt, wie sich die Entwicklung innerhalb bestehender Gesellschaftsformationen vollzieht. Ihr Hintergrund liegt letztlich in einem Widerspruch zwischen den gesellschaftlich akzeptierten Anerkennungsprinzipien auf der einen und ihrer Anwendung in konkreten Kontexten auf der anderen Seite. In den Solidarbeziehungen einer Gesellschaft wird vermittels eines Kampfes, den soziale Bewegungen unter Bezugnahme auf das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit für eine Erhöhung der gesellschaftlichen Wertschätzung ihrer Leistungen führen, der Werthorizont einer Gesellschaft so ausdifferenziert, dass die verschiedenen Formen der Leistungserbringung angemessen berücksichtigt werden können. Auf der Ebene des Rechts führen Auseinandersetzungen, die von sozialen Bewegungen unter Bezugnahme auf das Prinzip der partizipatorischen Parität als legitimierenden Hintergrund des Rechts geführt werden, zu einer Erweiterung individueller Rechte. In persönlichen Nahbeziehungen wird unter Berufung darauf, dass in diesem Rahmen die individuellen Bedürfnisse der Einzelnen Anerkennung finden sollen, die Berücksichtigung bisher unbeachteter Bedürfnisse eingefordert.

Allerdings zeigt sich hier eine grundsätzliche Spannung innerhalb der Anerkennungstheorie Honneths. Nur der Umstand, dass Menschen überhaupt für die Bildung stabiler und positiver Selbstbezüge auf intersubjektive Anerkennung angewiesen sind, lässt sich als anthropologische Grundbestimmung verstehen; wie und mit welcher Komplexität sich diese Selbstbezüge jeweils ausbilden, ist abhängig von der konkreten Gesellschaftsordnung, d.h. davon, welche Formen der Anerkennung in einer Gesellschaft jeweils ausdifferenziert worden sind. Honneth lehnt es also einerseits ab, spezifische Ansprüche auf Anerkennung aus der menschlichen Natur abzuleiten und zu rechtfertigen, vielmehr sind diese als Resultat eines Sozialisationsprozesses zu verstehen, in dessen Verlauf die Individuen mit der Anerkennungsordnung der jeweiligen Gesellschaft vertraut gemacht werden. Andererseits sollen gleichzeitig gesellschaftliche Entwicklungen aus Anerkennungsansprüchen erklärt werden, die in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht erfüllt werden können. Damit stellen sich für Honneth im Grunde zwei Probleme: Neben der gesellschafts-

108 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994, S. 263.

theoretischen Frage nach der Grundlage für die Herausbildung konkreter Anerkennungsprinzipien ergibt sich überdies ein Problem für seine Konzeption sozialer Gerechtigkeit. Denn wenn die Gewährung von Anerkennungsansprüchen als der einzige Bezugspunkt für die Beurteilung der sozialen Gerechtigkeit einer Gesellschaft gilt und gleichzeitig der Begriff der Anerkennung so formal formuliert wird, dass keine konkreten Prinzipien der Anerkennung auf seiner Grundlage bestimmt werden können, wäre letztlich jede Gesellschaft gerecht, die hält, was auch immer sie verspricht. Das einzige Kriterium der Beurteilung läge dann darin, ob in ihr den Gesellschaftsmitgliedern stabile Selbstbezüge ermöglicht werden.

Im Folgenden soll untersucht werden, wie Honneth innerhalb eines solchen Rahmens die Möglichkeit der Sozialkritik begründet und welche Reichweite dieser dabei zugemessen wird. Im Laufe der Theorieentwicklungen lassen sich hier zwei verschiedene Begründungsvarianten unterscheiden. Zunächst versucht Honneth, die Möglichkeit des Widerstands und der Kritik eingespielter institutioneller Ordnungen unter Bezugnahme auf das Werk von George Herbert Mead und insbesondere auf dessen Unterscheidung zwischen Me und I und damit sozialpsychologisch zu begründen. Weil auf dieser Grundlage jedoch nur verständlich werden kann, weshalb die Individuen überhaupt neue, über die gegenwärtige institutionelle Ordnung hinausweisende Anerkennungsansprüche entwickeln, es aber zugleich nicht möglich ist, zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Anerkennungsforderungen zu unterscheiden, orientiert er sich im Laufe seiner Theorieentwicklung zunehmend stärker an einem interpretativen Kritikverständnis und versteht vor diesem Hintergrund das eigene Verfahren als eine „normativen Rekonstruktion“.

4.5 ZUR KRITIK DER ANERKENNUNGSVERHÄLTNISSE I: DER GEGENSATZ ZWISCHEN I UND ME

Der Rückgriff auf die Überlegungen des Sozialpsychologen George Herbert Mead erfüllt im Aufbau der Anerkennungstheorie Honneths zum einen die Funktion, die „intersubjektivitätstheoretischen Intuitionen des jungen Hegel in einem nachmetaphysischen Theorierahmen zu rekonstruieren.“¹⁰⁹ Mead scheint für Honneth deshalb ein geeigneter Bezugspunkt zu sein, da dieser in seinen Arbeiten das Ziel verfolgt, die Entstehung des Selbstbewusstseins auf empirischen Grundlagen zu erklären. Sein Ausgangspunkt ist dabei nicht der einzelne Organismus, sondern die Interaktionsbeziehungen zwischen verschiedenen Organismen innerhalb einer Gesellschaft. „Für die Sozialpsychologie ist das Ganze (die Gesellschaft) wichtiger als der Teil

109 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 114.

(das Individuum, nicht der Teil wichtiger als das Ganze; der Teil wird im Hinblick auf das Ganze, nicht das Ganze im Hinblick auf den Teil oder die Teile erklärt.“¹¹⁰ Das Selbstbewusstsein entwickelt sich aus dem gesellschaftlichen Prozess; erst hier können die Erfahrungen gemacht werden, die es dem einzelnen Organismus ermöglichen, sich auf sich selbst zu beziehen. Es gäbe kein individuelles Selbstbewusstsein, ohne den gesellschaftlichen Prozess, dessen Teil es ist.¹¹¹ Zum anderen, und dieser Aspekt soll hier im Vordergrund stehen, scheinen einige Überlegungen Meads auch geeignet zu sein, Gefahren des Hegelschen Anerkennungsverständnisses, der Unterordnung des Einzelnen unter die gegebene institutionelle Ordnung und der Fixierung eines Endpunkts der geschichtlichen Entwicklung zu begegnen. Denn auf der Grundlage der Meadschen Unterscheidung zwischen dem „Me“, den internalisierten gesellschaftlichen Erwartungshaltungen, und dem „I“, den vorgesellschaftlichen Antriebspotentialen, scheint begründet werden zu können, inwiefern der Einzelne nie in seinen gesellschaftlichen Prägungen aufgeht.

Ausgangspunkt für Meads Argumentation ist der Begriff der Geste. Ein solcher Ausgangspunkt liegt für ihn insofern nahe, als er das Ziel verfolgt, die Herausbildung spezifisch menschlicher Fähigkeiten, wie die der Selbstreflexivität, innerhalb des Evolutionsprozesses zu verorten und sich die Verwendung von Gesten auch in den kooperativen Verhaltensweisen von Tieren nachweisen lässt. Mead bestimmt Gesten als Anfangsstadien von komplexen Verhaltensabläufen, die anderen Organismen in der betreffenden Situation anzeigen, wie sich der Organismus, der die Geste ausgelöst hat, künftig verhalten wird; dies ermöglicht es ihnen, sich entsprechend darauf einzustellen. Organismen können sich so durch die Verwendung von Gesten wechselseitig beeinflussen; damit werden soziale Handlungen, die die Kooperation zwischen mehreren Organismen einschließen, insofern möglich, als hier die Geste des einen Organismus für einen anderen zum Reiz dafür wird, seinen Teil zur Vollendung der Gesamthandlung beizutragen. Darin liegt der Sinn ihrer Gesten. „Der Sinn der Geste liegt [...] in der Reaktion des anderen Organismus auf die voraussichtliche Vollendung der Handlung des ersten Organismus, der diese Geste auslöst und aufzeigt.“¹¹² So läge etwa der Sinn eines Schreckenslautes darin, dass andere Organismen durch ihn zur Flucht veranlasst werden. Er liegt damit letztlich im Lebensprozess der gesamten Gruppe und nicht in dem des einzelnen Organismus.¹¹³ Der Sinn der Geste besteht zunächst auch unabhängig vom Bewusstsein

110 Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S. 45.

111 Vgl. ebd., S. 232.

112 Ebd., S. 188.

113 Vgl. Mead, George Herbert, Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle, in: ders., Gesammelte Aufsätze. Band 1, Frankfurt am Main 1980, S. 313.

dieses Sinnes; dieser wird erst mit der Entwicklung des Selbstbewusstseins dem einzelnen Organismus zugänglich.

Für die Entstehung des Selbstbewusstseins bei Menschen sind nun signifikante Gesten entscheidend. Signifikante Gesten sind solche, die in dem Organismus, von dem die Geste ausgeht, die gleiche Reaktion auslösen, die sie bei den Organismen auslösen, an die sie gerichtet sind. „Typisch für [signifikante Gesten] ist, daß der Einzelne auf die von ihm ausgelösten Reize so reagiert wie andere Menschen.“¹¹⁴ Dies ist insbesondere bei vokalen Gesten möglich, denn sie sind dem, der sie auslöst, im Unterschied etwa zu Mimik und Körperhaltung, auf die gleiche Weise zugänglich wie den Adressaten der Geste. Auch vokale Gesten lassen sich als Anfangsstadien von Handlungen verstehen; sie haben sich aus Veränderungen des Atemrhythmus ergeben, die plötzlichen Verhaltensänderungen vorhergehen.¹¹⁵ Dadurch, dass die vokale Geste dem auslösenden Organismus in gleicher Weise zugänglich ist wie dem Adressaten, kann er die Reaktion des anderen Organismus in dem jeweiligen Kooperationszusammenhang vorwegnehmen; es ist ihm möglich, in sich die Reaktionen des Anderen auf sein Verhalten vorwegzunehmen. Die Verwendung vokaler Gesten ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Entstehung des Selbstbewusstseins. Was hinzukommen muss, ist eine durch das zentrale Nervensystem des Menschen ermöglichte Reaktionsverzögerung. Auf dieser Grundlage können Anfangsstadien von komplexen Verhaltensweisen, bevor sie sich in Gesten ausdrücken, registriert, mögliche Reaktionen anderer vorweggenommen und unter Umständen durch alternative Verhaltensweisen ersetzt werden. „Damit ist eine antizipatorische Repräsentation des Verhaltens des anderen möglich.“¹¹⁶ Selbstbewusstsein entsteht, wenn auf der Grundlage der Verwendung vokaler Gesten die Erwartungen anderer in Bezug auf das eigene Verhalten antizipiert werden können. Gerade dadurch „daß das Individuum feststellt, daß es die Einstellung der an seinem Handeln beteiligten anderen einnimmt, wird es sich selbst zum Objekt. Allein dadurch, daß wir die Rollen der anderen übernehmen, sind wir in der Lage gewesen, auf uns selbst zurückzukommen.“¹¹⁷ Funktional ist

114 Mead, George Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft*. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S. 107.

115 Vgl. Mead, George Herbert, *Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*. Band 1, Frankfurt am Main 1980, S. 322.

116 Joas, Hans, George Herbert Mead, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*. Band 2. Von Weber bis Manheim, München 1978, S. 26.

117 Mead, George Herbert, *Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*. Band 1, Frankfurt am Main 1980, S. 318.

diese antizipatorische Repräsentation hier deshalb, weil die Aufmerksamkeit auf das eigene Handeln die Möglichkeiten der Umweltkontrolle erhöht.¹¹⁸

Dieses Modell, das die Entstehung des Selbstbewusstseins durch die Übernahme der Verhaltenserwartungen anderer erklärt, liegt auch Meads Verständnis von Sozialisationsprozessen zu Grunde. Sozialisation ist also ein Prozess, in dem das Individuum die Verhaltenserwartungen derer übernimmt, die mit ihm an seinen sozialen Handlungen beteiligt sind und in dem es lernt, sein Verhalten dementsprechend auszurichten; er ermöglicht so eine erfolgreiche soziale Kontrolle des Verhaltens und damit die Eingliederung des Individuums in gemeinsame Kooperationsprozesse. „Die soziale Kontrolle hängt darum von dem Ausmaß ab, in dem das Individuum die Einstellungen aller derer in der Gruppe einnimmt, die mit ihm an seinen sozialen Handlungen beteiligt sind.“¹¹⁹ Mead bezeichnet diesen Vorgang auch als Übernahme von Rollen, d.h. Mustern von Verhaltenserwartungen anderer.

Innerhalb des Sozialisationsprozesses unterscheidet Mead zwischen zwei verschiedenen Phasen. In der ersten Phase, dem Spiel, übernimmt das Kind einzelne Erwartungen bedeutsamer Interaktionspartner seiner Umgebung dem eigenen Verhalten gegenüber; diese Spiele sind Einübungen in die Fähigkeit der Verhaltensantizipation. In der zweiten Phase nimmt es an organisierten Wettkämpfen teil; diese sind insofern komplexer, als es jetzt fähig sein muss, die Verhaltenserwartungen aller in die Wettkampfsituation eingebundenen Interaktionspartner zu übernehmen und sie in einer Einheit zu organisieren, um sein Verhalten der Wettkampfsituation entsprechend ausrichten zu können. Diese Fähigkeit, verschiedene Rollen in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen, ist insofern eine entscheidende Phase des Sozialisationsprozesses, als damit die Grundlage für die Integration in komplexe soziale Handlungszusammenhänge einer Gesellschaft erworben wird. Diese sind nur möglich, wenn jeder der Beteiligten die Haltungen aller im Hinblick auf diese gemeinsamen Tätigkeiten zu übernehmen versteht. Erst wenn der Einzelne alle Haltungen der mit ihm in einer Gesellschaft interagierenden Individuen zu übernehmen versteht und diese so zu organisieren vermag, dass sie auf verschiedene Phasen des Kooperationszusammenhanges bezogen werden können, erwirbt er, so Mead, eine einheitliche Identität.

„Dieses Hereinholen der weitgespannten Tätigkeit des jeweiligen gesellschaftlichen Ganzen oder der organisierten Gesellschaft in den Erfahrungsbereich eines jeden in dieses Ganze ein-

118 Vgl. Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead*, Frankfurt am Main 1989, S. 104.

119 Mead, George Herbert, *Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze. Band 1*, Frankfurt am Main 1980, S. 325.

geschalteten oder eingeschlossenen Individuums ist die entscheidende Basis oder Voraussetzung für die volle Entwicklung der Identität des Einzelnen [...].¹²⁰

Was in dieser Phase des Sozialisationsprozesses zusätzlich erlernt wird, ist die Fähigkeit, die generalisierten Haltungen anderer zu übernehmen. Der „generalisierte Andere“ lässt sich als Inbegriff der Haltungen interpretieren, die alle Mitglieder eines Kooperationszusammenhangs teilen; in Bezug auf die Wettkampfsituation wären dies die Spielregeln, an denen alle sich orientieren, in Bezug auf die gesamte Gesellschaft die grundlegenden Verhaltenserwartungen, nach denen sich alle Mitglieder einer Gesellschaft richten. Wer die allgemeinen Haltungen aller Gesellschaftsmitglieder übernimmt und das eigene Verhalten entsprechend kontrolliert, hat, so Mead, in moralischer Hinsicht einen Charakter.¹²¹

Mead unterscheidet damit letztlich zwei Leistungen, die notwendig sind, um ein vollständiges Selbstbewusstsein, d.h. ein solches, das die reibungsfreie Integration des Individuums in den gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang erlaubt, auszubilden. Die erste besteht in der Übernahme der allgemeinen Verhaltenserwartungen aller Gesellschaftsmitglieder, der allgemeinen Spielregeln, die für alle gelten und über die sich der gesellschaftliche Kooperationszusammenhang konstituiert. Etwas als Eigentum zu verstehen, schließt ein Wissen darüber ein, wie sich alle Mitglieder der Gesellschaft demgegenüber verhalten werden. Ein Wissen darüber, welche Erwartungshaltungen die gesamten Mitglieder einer Gesellschaft teilen, schließt auch ein Wissen darüber ein, welche legitimen Ansprüche von einem selbst gegenüber allen anderen gestellt werden können. „Wir können keine Rechte haben, solange wir keine gemeinsamen Haltungen in uns haben.“¹²² Die Haltung des generalisierten Anderen einnehmen zu können, mag eine notwendige Bedingung sein, um ein Verständnis für die eigenen Rechte erwerben zu können, hinreichend ist sie, wie auch Honneth betont, jedoch nicht. Dafür ist hier noch zu unbestimmt, worin die Ansprüche bestehen, die der einzelne auf dieser Grundlage gegenüber anderen Mitgliedern der Gesellschaft erhebt.¹²³

Die zweite Leistung ergibt sich aus dem Umstand, dass das einzelne Individuum in verschiedene Interaktionskontexte eingebunden ist und entsprechend der jeweiligen Erwartungshaltungen anderer Individuen verschiedene Perspektiven auf sein eigenes Verhalten ausbildet.

120 Mead, George Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft*. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S. 197.

121 Ebd., S. 205.

122 Ebd., S. 206.

123 Vgl. Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 176.

„Trete ich dann mehreren für mich bedeutsamen Bezugspersonen gegenüber, so gewinne ich mehrere unterschiedliche ‚me‘'s. Diese müssen, wenn konsistentes Verhalten überhaupt möglich sein soll, zu einem einheitlichen Selbstbild synthetisiert werden. Gelingt diese Synthetisierung, dann entsteht das ‚self‘, Ich-Identität als einheitliche und doch auf die Verständigung mit stufenweise immer mehr Partnern hin offene und flexible Selbstbewertung und Handlungsorientierung [...]“.¹²⁴

Wenn Sozialisation hier ausschließlich als Prozess der Übernahme gegebener Verhaltenserwartungen Anderer und der entsprechenden Ausrichtung des eigenen Verhaltens verstanden wird, so mag es zwar möglich sein, unter Bezugnahme auf Meads Sozialpsychologie die Annahmen Hegels in einem nachmetaphysischen Theorierahmen zu rekonstruieren; allerdings konnte bisher in keiner Weise einsch-

124 Vgl. Joas, Hans, Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead, Frankfurt am Main 1989, S. 117. Wie ist diese Synthetisierungsleistung möglich? Wenn es richtig ist, dass die jeweiligen „me“'s den gegebenen Verhaltenserwartungen entsprechen und damit die Struktur des vollständigen „self“ der des gesellschaftlichen Ganzen, dann hängt die Möglichkeit der Einheit des übergreifenden „self“ von der Einheit des gesellschaftlichen Kooperationszusammenhanges ab. Und letztere steht für Mead nie in Frage. Er setzt Gesellschaften in eine Analogie zu Organismen, wobei gilt, dass das „Verhältnis des einzelnen Organismus zum gesellschaftlichen Ganzen, dessen Teil er ist, [...] der Beziehung der einzelnen Zelle zum vielzelligen Organismus analog [ist].“ (Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S. 207.) Entsprechend dieser Argumentation sind zwar verschiedene Individuen an verschiedenen Positionen in den gesamtgesellschaftlichen Kooperationszusammenhang eingebunden und zudem ist jedes einzelne Individuum in verschiedene partikuläre Interaktionskontexte innerhalb einer Gesellschaft integriert, es ist Familienmitglied, Nachbarin, Arbeiterin etc; diese den verschiedenen Interaktionszusammenhängen entsprechenden „me“'s können aber deshalb in ein einheitliches „self“ integriert werden, weil sie vom Individuum als notwendiger Beitrag für ein gemeinsames Ziel verstanden werden können, das letztlich, entsprechend der Analogie zum Organismus, darin besteht, den gesellschaftlichen Gesamtprozess zu erhalten. Konflikte zwischen verschiedenen partikulären „me“'s werden also von Mead deshalb ausgeschlossen, weil sie als Bestandteile eines übergeordneten Ganzen auf ein gemeinsames Ziel hin ausgerichtet sind. Eine Gesellschaftstheorie, wie etwa die Honneths, die dieses Modell des gesellschaftlichen Gesamtprozesses aufgibt und demgegenüber die Unabhängigkeit verschiedener Interaktionsebenen wie Konflikte und Machtdifferenzen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen betont, muss dann auch Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Rollenvorgaben ergeben können, eine stärkere Bedeutung beimessen.

tig werden, inwiefern im Rahmen einer solchen Theorie die Möglichkeit der Kritik an gegebenen Erwartungshaltungen zu begründen ist. Das Selbstverständnis der Individuen bildet sich ja hier allein als Ergebnis der Übernahme gegebener Rollenvorgaben und es entspricht damit direkt der Position, an der das jeweilige Individuum in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang eingebunden ist. „Insoweit das Kind die Haltungen anderer einnimmt und diesen Haltungen erlaubt, seine Tätigkeit im Hinblick auf das gemeinsame Ziel zu bestimmen, wird es zu einem organischen Glied der Gesellschaft. Es übernimmt die Moral dieser Gesellschaft und wird zu ihrem Mitglied.“¹²⁵

Allerdings versucht Mead selbst im Fortgang seiner Überlegungen die statischen und konformistischen Implikationen seiner Theorie zu überwinden. Schon um Entwicklungsprozesse von Gesellschaften erklären zu können, muss er Möglichkeiten annehmen, von gegebenen Verhaltensvorgaben abzuweichen. „Wir sind durch die Gemeinschaft nicht einfach gebunden. Wir stehen in einem Dialog, in dem unsere Meinung von der Gesellschaft angehört wird; ihre Reaktion wird davon beeinflusst.“¹²⁶

Mead unterscheidet für die Begründung dieser These zwischen zwei verschiedenen Momenten einer Identität, dem Me, also den übernommenen Verhaltenserwartungen Anderer und dem I, das auf diese Verhaltenserwartungen reagiert.¹²⁷ Während sich das Me über die etablierten Rollenvorgaben konstituiert, bezeichnet das I die biologische Triebausstattung des Einzelnen, es reagiert auf die Haltungen, die das Individuum sich selbst gegenüber einnimmt.¹²⁸ Mead betont nun, dass die Reaktion des I gegenüber den übernommenen Haltungen, die das Me ausmachen, unbestimmt bleibt. An dieser Unvorhersehbarkeit der Reaktionen des I setzt Mead an; sie sind es, die die Haltungen innerhalb des Interaktionszusammenhangs und damit auch die Gesellschaft verändern können. Das I „ist die Reaktion des Einzelnen auf die Haltung der Gemeinschaft, so wie diese in seiner Erfahrung aufscheint. Seine Reaktion auf diese organisierte Haltung ändert wiederum diese.“¹²⁹ Die Grundlage gesellschaftlicher Veränderungen ist hier der Umstand, dass das Me in seiner Funktion als Zensor die erfolgreiche Kontrolle des Verhaltens nicht garantieren kann. Wie wir unsere Verhaltensweisen bewerten, ist durch gesellschaftliche Prägungen festgelegt; dass unsere Verhaltensweisen diesen Wertungen tatsächlich entsprechen, jedoch nicht. Die Reaktionen des I können also nie vollständig unter

125 Ebd., S. 202.

126 Ebd., S. 211.

127 Vgl. ebd., S. 442.

128 Vgl. ebd., S. 218.

129 Ebd., S. 240.

Kontrolle gebracht werden. „Man ist sich seiner selbst nie sicher und wird durch das eigene Verhalten genauso überrascht wie andere Menschen.“¹³⁰

Dieser Konflikt zwischen den internalisierten Erwartungshaltungen und den spontanen Reaktionen bzw. dem Antriebspotential des I ist nun für Mead der Hintergrund dafür, dass die bestehenden gesellschaftlichen Organisationsmuster hinterfragt und überschritten werden. Der Handelnde erlebt diese Konflikte als eine Krise, da er sich hier widersprüchlichen Ansprüchen ausgesetzt sieht. „In der moralischen Situation erfährt der Einzelne einen Konflikt zwischen bestimmten eigenen Werten und anderen eigenen Werten, denen von Partnern und den im ‚generalisierten Anderen‘ verkörperten Werten.“¹³¹ Diese Widersprüche gelten nun als Auslöser für moralische Reflexionen. Das Ziel einer solchen Reflexion besteht darin, den Kooperationszusammenhang so zu reorganisieren, dass den verschiedenen Ansprüchen in der jeweiligen Situation widerspruchsfrei entsprochen werden kann. Indem die Individuen Vorschläge zur Reorganisation ihres Kooperationszusammenhanges umsetzen, verändern sie auf der Grundlage eigener Reflexionsleistungen die Gesellschaft und damit indirekt auch sich selbst. Das Modell, welches diesen Überlegungen Meads zu Grunde liegt, ist wissenschaftlichen Forschungsprozessen entnommen. Wie hier die Güte einer Hypothese davon abhängt, in welchem Maße es ihr gelingt, bestehende Befunde einzubeziehen und Widersprüche zwischen ihnen auszuräumen, so hängt die Güte eines Vorschlags zur Reorganisation des Kooperationszusammenhanges davon ab, in welchem Maße er es ermöglicht, zunächst widersprüchlich scheinende Ansprüche in einen einheitlichen Gesamtzusammenhang zu integrieren. Weil die Individuen in diesen Fällen ihre Handlungspotentiale durch die an sie herangetragenen Erwartungshaltungen eingeschränkt sehen, entwerfen sie eine künftig zu realisierende Kommunikationsgemeinschaft, in der dann diese Potentiale Berücksichtigung und Anerkennung finden sollen. „Die Lösung moralischer Probleme durch das Individuum trägt deshalb tendenziell zur Restrukturierung der sozialen Ordnung bei, in der es sich befindet.“¹³² Orientiert sind sie in dieser Praxis des Entwurfs von Hypothesen zur Reorganisation des Kooperationszusammenhanges an einem Ideal der umfassenden Entfaltung der

130 Ebd., S. 248.

131 Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead*, Frankfurt am Main 1989, S. 132.

132 Cook, Gary Allen, *Moralität und Sozialität bei Mead*, in: Joas, Hans (Hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt am Main 1985, S. 142.

Menschengattung, einer Gesellschaft, in der alle unterschiedlichen Ansprüche berücksichtigt werden können.¹³³

Unklar ist jedoch, wie innerhalb dieses Theorierahmens den Individuen die Möglichkeit zugesprochen werden kann, eine solche ideale zukünftige Kommunikationsgemeinschaft zu entwerfen. Denn wenn sie zunächst die bestehenden Erwartungshaltungen passiv übernehmen, um sie dann durch die unvorhersehbaren Reaktionen ihres I zu überschreiten, dann scheint dieser Konflikt allein in einen Selbstvorwurf zu münden, weil sie hier gegen die normativen Kriterien verstoßen, nach denen sie selbst ihre eigenen Handlungsmöglichkeiten beurteilen. Dieses Modell gesellschaftlicher Veränderungen nimmt nicht die Möglichkeit begründeter Distanzierungen von gegebenen Rollenvorgaben zum Ausgangspunkt, sondern letztlich ein innerpsychisches Kontrollproblem. Diese unvorhersehbaren Abweichungen, in denen sich das I ausdrückt, sind aber weder hinreichend, um das Entstehen neuartiger Anerkennungsansprüche zu begründen, die in organisierter Form von sozialen Bewegungen eingefordert werden,¹³⁴ noch kann ein Bezug auf sie klären, wie die Distanzierung von gesellschaftlichen Rollenvorgaben möglich ist.

Aber selbst dann, wenn zugestanden wird, dass es vorstellbar ist, den Individuen im Rahmen dieser Theorie die Fähigkeit zuzusprechen, sich auf der Grundlage ihrer noch nicht realisierten Handlungspotentiale von den bestehenden Erwartungshaltungen zu distanzieren und eine ideale Kommunikationsgemeinschaft zu entwerfen, ist es immer noch möglich, dass Widersprüche zwischen verschiedenen Ansprüchen prinzipiell nicht ausgeräumt werden können, so wie auch in der Wissenschaft widersprüchliche Hypothesen auf der Grundlage widersprüchlicher Befunde denkbar sind. Dies führt zu der Frage, ob unter allen Umständen alle bestehenden Ansprüche in einen einheitlichen Kooperationszusammenhang integriert werden sollten.¹³⁵ Was an dieser Stelle fehlt, ist ein Kriterium dafür, welche Ansprüche als berechtigt gelten können. „Die Berücksichtigung aller Interessen wird dann fraglich, wenn ein Interesse in selbst nicht begründbarer Weise die Lebensinteressen anderer vernichtet.“¹³⁶

133 Vgl. Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead*, Frankfurt am Main 1989, S. 133.

134 Herausragende Träger gesellschaftlicher Entwicklungen sind bei Mead unvorhersehbar auftretende „Führerpersönlichkeiten“ und „große Menschen“ und nicht kollektive Widerstandspraktiken. (Vgl. Mead, George Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft*. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1973, S. 261.)

135 Vgl. Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead*, Frankfurt am Main 1989, S. 138.

136 Joas, Hans, George Herbert Mead, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.), *Klassiker des soziologischen Denkens. Band 2. Von Weber bis Manheim*, München 1978 S. 31.

Weil zudem die uneingelösten Handlungspotentiale des ‚I‘ in dieser Konzeption als zentrale Grundlage der Kritik gelten, unterliegt Honneth damit, wie Fraser schreibt, einem „Mythos des Gegebenen“¹³⁷. Weil hier keine Kriterien formuliert werden, nach denen sie beurteilt werden könnten, scheinen bestehende Missachtungserfahrungen vor Hinterfragung gefeit und es kann nicht berücksichtigt werden, in welchem Maße diese auch durch problematische politische und normative Diskurse beeinflusst sind.¹³⁸ Die moralisch relevante Frage nach der Berechtigung bestehender Ansprüche bleibt ausgeblendet und muss es bleiben, da immer noch unklar ist, nach welchen Kriterien die Individuen dies beurteilen und sich damit auch von gesellschaftlichen Verhaltensvorgaben distanzieren könnten. Die grundsätzliche Problemlage bleibt damit auch vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Meads unverändert.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich daraus, dass Mead die innovativen, aber letztlich vorsprachlichen und vorsozialen Potentiale des I den durch das Me repräsentierten sozialen Erwartungen unvermittelt gegenüberstellt.

„Ironically, then, to map the distinction between the ‚I‘ and the ‚me‘ directly onto the distinction between the individual and the community is to reinscribe a fundamental separation between the latter two terms. [...] But it was just this sort of view – which perpetuates the gap in the name of bridging it – that Mead had meant his account of the ‚social self‘ to overcome.”¹³⁹

Den Anspruch, so lässt sich die Diskussion dieses Abschnitts zusammenfassen, die Unterordnung des Individuums unter die gegebene Anerkennungsordnung zu vermeiden und die Möglichkeit einer die gegenwärtigen Erwartungshaltungen transzendierenden Kritik zu begründen, kann die Theorie Meads, wenn überhaupt, nur einlösen, indem sie hinter eine zentrale Zielsetzung der Anerkennungstheorie, die Überwindung der unvermittelten Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft zurückfällt. Dies mag einer der Gründe dafür sein, weshalb Honneth in den auf „Kampf um Anerkennung“ folgenden Schriften auf diese Begründungsfigur nicht mehr Bezug nimmt und die Möglichkeit der Kritik nicht mehr durch den Ge-

137 Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 234.

138 Vgl. Kalyvas, Andreas, Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth’s Theory of Recognition, in: European Journal of Social Theory 2/1, 1999, S. 102.

139 Markell, Patchen, The Potential and the Actual. Mead, Honneth and the “I”, in: Van den Brink, Bert und Owen, David. Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory, Cambridge 2004, S. 129.

gensatz zwischen nicht eingelösten Antriebspotentialen und Erwartungshaltungen, sondern vielmehr durch den innerhalb der Gesellschaft angelegten Gegensatz zwischen den institutionalisierten Praxen und den diese leitenden Kriterien der Anerkennung begründet.

4.6 ZUR KRITIK DER ANERKENNUNGSVERHÄLTNISSE II: DIE NORMATIVE REKONSTRUKTION

Weil die im obigen Abschnitt skizzierte sozialpsychologische Fundierung kritischer Ansprüche und Forderungen, wie Honneth in einer späteren Schrift selbst schreibt, „mit dem Risiko einhergeht, alle Erwartungen als gerechtfertigt [...] akzeptieren“¹⁴⁰ zu müssen, versucht er in späteren Schriften, Kriterien zu entwickeln, auf deren Grundlage zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Anerkennungsansprüchen unterschieden werden kann. Der Weg, den Honneth hierfür einschlägt, führt die Anerkennungstheorie in der Konsequenz zu einer stärkeren institutionentheoretischen Fundierung. Die normativen Ordnungen, in die institutionalisierte gesellschaftliche Praxen eingelassen und die für den Vollzug des Anerkennens immer schon vorausgesetzt sind, geraten nunmehr in den Blick. Über sie wird festgelegt, hinsichtlich welcher Prinzipien die Akteure legitimer Weise Anerkennung erwarten können. Forderungen nach Anerkennung sind demnach nur dann gerechtfertigt, wenn sie als Artikulationen dieser normativen Ordnungen verstanden werden können.

„Die von mir unterschiedenen Dimensionen der Anerkennung realisieren sich nämlich in historisch gegebenen und sich entwickelnden Anerkennungsordnungen und sind nicht in einer ahistorischen Konzeption der Person verankert. Die Ordnungen sind Institutionalisierungen dessen, was die Menschen legitimerweise an Anerkennung erwarten können.“¹⁴¹

Die Rechtfertigung von Identitätsansprüchen verlangt folglich eine Bezugnahme auf Prinzipien, die in den etablierten Anerkennungsordnungen verankert sind. Diese bilden somit öffentlich akzeptierte Standards, auf die sich praktische Gründe der

140 Boltanski, Luc und Honneth, Axel, *Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 96.

141 Ebd., S. 97.

Hinterfragung und Rechtfertigung beziehen müssen.¹⁴² Der Gegensatz, der die Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen zu rechtfertigen vermag, wird also nicht mehr innerhalb des Subjekts verortet und als Gegensatz zwischen dessen Antriebspotentialen und den internalisierten Erwartungshaltungen interpretiert, sondern als innergesellschaftlicher Gegensatz verstanden: Als Gegensatz zwischen den geltenden Prinzipien der Anerkennung und ihrer faktischen Realisierung. Der fragile Gegensatz wird von Honneth so verstanden, dass den jeweiligen Prinzipien der Anerkennung ein Geltungsüberhang gegenüber ihrer konkreten Umsetzung in Institutionen zukommt. Es ist letztendlich auch dieser Gegensatz, der in Unrechtserfahrungen manifest wird.¹⁴³

Forderungen nach Anerkennung müssen also, um sich als legitime ausweisen zu können, unter Berufung auf allgemein akzeptierte Kriterien der Anerkennung zeigen, inwiefern diese in Bezug auf die jeweilige Lage oder die jeweilige Institution nur unzureichend angewendet werden. Konkret gelten dabei für bürgerlich kapitalistische Gesellschaften Liebe bzw. Fürsorge als Leitidee in Intimbeziehungen, partizipatorische Gleichheit in Rechtsbeziehungen und Leistung im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als die normativen Hinsichten bzw. Kriterien der Anerkennung, auf die sich Subjekte oder soziale Bewegungen beziehen müssen, wenn sie beanspruchen, in legitimer Weise eingespielte Interaktionsformen als Unrecht zu kritisieren.

Insofern der Gesellschaftskritik hier zunächst die Aufgabe zukommt, die in die gesellschaftlichen Praxen eingebetteten Normvorstellungen zu rekonstruieren, bleibt sie stets an die Binnenperspektive einer bestehenden Gesellschaftsformation gebunden. Sie setzt somit eine spezifische historisch-gesellschaftliche Prägung voraus und zielt zunächst darauf, diese, die eigene normativen Orientierungen und Bewertungsmaßstäbe leitenden Prägungen zu erkennen.

Ein solches Verständnis der Kritik und der sozialen Gerechtigkeit begründet Honneth über eine Kritik an liberalen oder prozeduralistischen Gerechtigkeitskonzeptionen und an dem diesen Konzeptionen zu Grunde liegenden Freiheitsverständnis. Diese Konzeptionen müssen nämlich 1. verkennen, dass die bestehenden Normvorstellungen unser Selbstverständnis in einer Weise prägen, dass wir uns ihnen gegenüber nicht in die Rolle von Entscheidungsträgern versetzen können.

„Jene Anerkennungsbeziehungen stellen vielmehr geschichtlich gewachsene Mächte dar, die stets schon hinter unserem Rücken auf uns einwirken; sich aus ihnen herauslösen zu wollen,

142 Vgl. Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S.171f.

143 Ebd., S. 180.

um sie gleichsam in Gänze in den Blick nehmen zu können, stellt ebenso eine leere, müßige Illusion dar wie die Absicht, sie nach Gutdünken gestalten oder verteilen zu wollen.¹⁴⁴

Kritik wird in Rahmen eines solchen Verständnisses zum Erkennen dessen, was schon ist; der Versuch, darüber hinauszudeuten, gilt, darauf verweist die Formulierung des „Gutdünkens“, als bloß subjektive Willkür.

Wenn es 2. doch gelingt, sich von den bestehenden Bindungen und Prägungen zu distanzieren, so verfügen die in dieser Weise von ihren sozialen Verhältnissen gelösten Akteure über keinerlei Kriterien mehr, um ihre sozialen Verhältnisse zu beurteilen. Die Reflexion auf die Verallgemeinerbarkeit der eigenen Handlungsgründe ermöglicht es zwar demnach, in intersubjektiven Konflikten von persönlichen Interessen abzusehen und die Ansprüche aller Beteiligten einzubeziehen, eine solche praktische Erwägung ist jedoch stets von den sozialen Regeln geleitet, die für die jeweilige Beziehungsform konstitutiv sind.

„Die Dezentrierung [...] muss zwangsläufig aus der Perspektive der Rolle vollzogen werden, in der das Subjekt mit einem moralischen Konflikt konfrontiert ist; und diese Rolle ist wiederum durch soziale Regeln bestimmt, die festlegen, wie das Verhältnis zwischen den Subjekten in bestimmten Sphären der Gesellschaft normativ beschaffen ist.“¹⁴⁵

Damit schließt Honneth an die Kantkritik Hegels an, nach der die Prüfung der formalen Verallgemeinerbarkeit der jeweiligen Handlungsmaxime einen in dieser Prüfung selbst nicht geprüften sittlichen Inhalt voraussetzt. Weil die Beziehungsformen und die in sie eingelassenen sozialen Regeln die Reflexionen der Subjekte immer schon leiten, kann diese Reflexion nur dazu dienen, den „Anschluß an eine zuvor als entzweit erfahrene Lebenswelt zu finden.“¹⁴⁶ Deshalb konstruiert die Theorie

„nicht mehr einen unparteiischen Standpunkt, von dem aus die Prinzipien der Gerechtigkeit begründet werden können, sondern „rekonstruiert“ diese aus dem geschichtlichen Prozess der

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

145 Honneth, Axel, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011, S. 202.

146 Ebd., S. 175.

Anerkennungsverhältnisse, in dem sie als Normen der wechselseitigen Wertschätzung und Rücksichtnahme immer schon wirksam sind.“¹⁴⁷

Was geprüft wird, ist die Anwendung bestehender normativer Leitvorstellungen, die Frage, ob diese Leitvorstellungen nicht in einer Weise verstanden werden müssen, die eine spezifische instituierte Praxis in normativer Hinsicht als defizient erscheinen lässt. Eine so verstandene Sozialkritik vermag es, so Honneth, auf der Grundlage einer normativen Rekonstruktion der bestehenden Prinzipien der Anerkennung die normativen Erwartungen der Akteure zu reartikulieren und zu rechtfertigen.

Selbst wenn es 3. gelingen sollte, auf der Grundlage einer solchen reflexiven Distanznahme alternative Möglichkeiten der Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen zu formulieren, drohen diese, politisch bedeutungslos zu bleiben; „es kann ihr ohne weiteres passieren, daß sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kulturellen Gewohnheiten erweisen.“¹⁴⁸ Werden also die geschichtlich gewachsenen und für die Akteure unhintergehbaren Prägungen nicht hinreichend berücksichtigt, muss auch die Distanz zwischen Gerechtigkeitstheorie und politischer Praxis wachsen; die hier formulierten Kriterien bleiben so ohne Relevanz für die aktuellen sozialen Auseinandersetzungen.

Die an dieser Stelle vorgetragenen Argumente halte ich allerdings für problematisch. Dass die geschichtlich gewachsenen Beziehungsformen faktisch hinter unserem Rücken unser Selbstverständnis prägen, dass die soziale Interaktion zeitlich der kritischen Reflexion vorausliegt,¹⁴⁹ sagt noch nichts darüber aus, in welchem Maße es möglich ist, diese schrittweise zu erschließen und in Frage zu stellen. Gerade das Verfahren der normativen Rekonstruktion selbst muss ja als ein Versuch verstanden werden, die gegenwärtig wirksamen Anerkennungsnormen „gleichsam in Gänze in den Blick [zu] nehmen“. Dann aber kann auch nicht, wie das zweite Argument unterstellt, ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass die kritische Reflexion stets an einen schon gegebenen sittlichen Inhalt gebunden bleibt, dass sie zwar das eigene Interesse, nicht jedoch die grundlegenden Regeln der jeweiligen Beziehungsform in Frage stellen kann. Zwar bleibt es, wie die Hegelsche Kritik an Kants Depositumbeispiel zeigt, stets möglich, dass die Reflexion auf eine gegebene Hand-

147 Honneth, Axel, *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*, in: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main 2010, S. 72.

148 Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 119.

149 Vgl. ebd., S. 114.

lungsmaxime vor dem Hintergrund einer schon bestehenden Beziehungsform, in diesem Falle der des Eigentums, erfolgt,¹⁵⁰ doch daraus folgt ja zunächst nur, dass die kritische Reflexion nicht als einzelner Akt, sondern als ein Prozess zu denken ist, in dem sich die Beteiligten schrittweise über die sozialen Voraussetzungen und Vorannahmen dieser Reflexion aufklären, um diese dann ihrerseits problematisieren zu können. So sind auch bestimmte Eigentums- und damit Beziehungsformen in dem Maße in Frage zu stellen, in dem sie etwa dazu führen, Andere nur als Mittel und nicht als Zweck an sich zu behandeln. Und natürlich ist es möglich, dass sich die dabei erarbeiteten Vorschläge in einem solchen Maße von der sozialen Wirklichkeit entfernen, dass ihre Durchsetzung als unrealistisch erscheint. Nur bleibt dabei aber noch offen, ob das der Theorie oder der Wirklichkeit vorzuwerfen ist. Insofern bleibt es sinnvoll, die Frage nach der Rechtfertigung von der der politischen Wirksamkeit zu trennen. Wird nicht zwischen gerechtigkeits-theoretischen und politischen Fragen unterschieden, können auch problematische Formen der Anpassung an die bestehenden sozialen Verhältnisse legitimiert werden.

Nach Honneth kann dem Verfahren der normativen Rekonstruktion deshalb eine kritische Bedeutung zukommen, weil die über das Verfahren der normativen Rekonstruktion erschlossenen sozial geltenden Normen mit den bestehenden Praktiken konfrontiert werden können und weil dabei gezeigt werden kann, inwiefern diese Praktiken diesen Maßstäben nicht gerecht werden. Bisher ist aber noch unklar geblieben, weshalb ein solcher Gegensatz zwischen den geltenden Prinzipien der Anerkennung und ihrer faktischen Realisierung überhaupt bestehen soll. Weil ein solcher Gegensatz die Sozialkritik erst ermöglicht, hängt von dieser Frage auch ab, inwiefern Honneth die Beschränkung Hegels zu überwinden vermag, nach der die Philosophie das Bestehende nur erkennen und als vernünftig rechtfertigen kann. An dieser Stelle scheint m.E., auch wenn sich hierzu bei Honneth nur wenige Überlegungen finden, dem Begriff der Interpretation eine entscheidende Bedeutung zuzukommen. Die Prinzipien der Anerkennung weisen deshalb einen Geltungsüberhang gegenüber den konkreten Institutionen auf, weil sie „stets weiter gehenden und radikaleren Interpretationen offenstehen. [...] Die im Namen eines dieser Prinzipien institutionalisierte Ordnung ist immer defizient, denn was Liebe, Gerechtigkeit etc. bedeuten, ist nicht abschließbar [...]“¹⁵¹

150 Vgl. Hegel, G.W.F., Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Jenaer kritische Schriften. GW. Band 4, S. 437.

151 Boltanski, Luc und Honneth, Axel, Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik?, Frankfurt am Main 2009, S. 99-100.

An diesem Punkt können die Überlegungen Walzers zum Begriff der Interpretation weiterführen.¹⁵² Das Verfahren der Interpretation hat nach Walzer zum einen

-
- 152 Zwar hatte Honneth gegen Walzers Beschränkung der Bedingungen legitimer Kritik auf bestimmte subjektive Tugenden des Kritikers heftig polemisiert. Walzer war auf der Grundlage der Diskussion einiger weniger Beispiele davon ausgegangen, dass eine Gesellschaftstheorie zwar hilfreich sein könne, um eine Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen formulieren zu können, dass sie jedoch weder notwendig noch hinreichend sei. Der Kritiker gilt hier als ein Experte für ein Tun, das letztlich alle vollziehen; die Kritik als Fortsetzung der „gemeinen Beschwerde“. (Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993, S. 78.) Als entscheidend dafür versteht Walzer bestimmte Persönlichkeitseigenschaften dessen, der diese Kritik formuliert: „Mut“, um die Kritik an dem jeweiligen Gegenstand trotz seiner Verbundenheit mit ihm formulieren zu können; „Mitleid“, um mit den Opfern von Ungerechtigkeit zu sympathisieren und „ein gutes Auge“, um neuen Erfahrungen gegenüber offen und gegen die Verführungen intellektueller Arroganz gefeit zu sein. (Vgl. Walzer, Michael, Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48, 2000, insbesondere S. 714f.) Dagegen hatte Honneth eingewandt, dass es der Gesellschaftskritik nicht, wie häufig bei Walzer, nur um individuelle Verfehlungen Einzelner gehen könne, sondern dass diese auch die strukturelle Verfasstheit des sozialen Gesamtzusammenhangs thematisieren müsse. Für eine solche Bestimmung der strukturellen Ursachen für das Verfehlen bestimmter normativer Potentiale ist sei es dann auch notwendig, über Mittel der gesellschaftstheoretischen Analyse zu verfügen. „Sie müssen [...] eine Erklärung für die Mechanismen bereitstellen, durch die es historisch oder sozial möglich gewesen sein soll, daß sich in unseren institutionellen Handlungspraktiken ein Praxismuster, ein Bedürfnisschema oder ein Einstellungssyndrom hat durchsetzen können, das zu unseren tieferliegenden Absichten und Wünschen in Widerspruch steht.“ (Honneth, Axel, Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: ders.: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 227.) Unabhängig von dieser Kontroverse um die Reichweite und die Tugenden der Sozialkritik und unabhängig von der Frage, ob Honneth in seiner eigenen Theorieentwicklung dem in seiner Kritik an Walzer formulierten Anspruch gerecht zu werden vermag, bestimmen jedoch beide Autoren das Verfahren der Kritik insofern in übereinstimmender Weise, als sie davon ausgehen, dass die Kritik nur auf der Grundlage einer Interpretation (Walzer) bzw. normativen Rekonstruktion (Honneth) sozial geltender Normvorstellungen bestehende Praktiken in legitimer und wirkungsvoller Weise problematisieren könne. Die Gesellschaftskritik ist demnach eine interne Auseinandersetzung, (Vgl. Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993, S. 50) in der

deshalb keineswegs nur einen apologetischen Charakter, weil die in Gesetzestexten, religiösen Überlieferungen, Erzählungen, Riten angelegten Maßstäbe nicht nur beschrieben werden können, sondern ausgelegt, erläutert, konkretisiert und vereinheitlicht werden müssen. Das Verfahren der Kritik ist in dieser Hinsicht mit dem des Richters vergleichbar, da in beiden Fällen angesichts einer Vielzahl widerstreitender Prinzipien einheitliche Richtlinien gefunden werden müssen.¹⁵³ Zudem ist es möglich, das relative Gewicht einzelner Momente zu verschieben, den bisher untergeordneten Elementen bisheriger Auslegungen der bestehenden Normvorstellungen eine entscheidendere Bedeutung zuzumessen etc.¹⁵⁴ Der darin angelegte gestalterische Spielraum kann in bestimmten Interpretationen so genutzt werden, dass sie kritisch gegen bestehende Institutionen gewendet werden können. „Elites cannot control the terms and symbols which they put into social circulation or inject into the world of moral discourse.“¹⁵⁵ Deshalb vermag die Kritik auf der Grundlage von Interpretationen über die bestehende Gesellschaftsordnung hinauszugehen; „manchmal wird sie die überlieferte Interpretation bestätigen, manchmal in Frage stellen.“¹⁵⁶ Wenn so beides möglich ist und zudem jede Interpretation neue Interpretationen provoziert, fragt sich, wie sich bestimmen lässt, was als angemessene Interpretation gelten und wie eine solche von fehlgeschlagenen unterschieden werden kann. Diese Frage ist deshalb entscheidend, weil von einer solchen Unterscheidung ja auch abhängen muss, welche konkreten Anerkennungsforderungen als legitim ausgewiesen werden können.

Allerdings finden sich hierzu bei Honneth so gut wie keine und bei Walzer ebenfalls nur wenige, in mancher Hinsicht widersprüchliche Überlegungen. Zum Teil scheint diese Frage überhaupt als Ausdruck des unrealisierbaren Bestrebens, die moralische Auseinandersetzung zu einem Abschluss zu bringen, zurückgewie-

die Beteiligten versuchen, ein „gemeinsames Unternehmen zum Erfolg zu führen.“ (Ebd., S. 49.) Der Kritiker wählt, so Walzer, „seine Bindungen niemals frei, vielmehr kämpft er darum, die Bindungen zu erkennen, die er schon hat.“ (Walzer, Michael, Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991, S. 309) Analog dazu beziehen sich auch bei Honneth legitime Formen der Sozialkritik auf die Kriterien der Anerkennung, an denen sich alle Beteiligten in den jeweiligen gemeinsamen Handlungszusammenhängen orientieren.

153 Vgl. Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993, S. 29.

154 Vgl. ebd., S. 50f.

155 Allen, Jonathan, The situated critic or the loyal critic? Rorty and Walzer on social criticism, in: Philosophy and Social Criticism, 24, 1998, S. 38.

156 Vgl. Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993, S. 41.

sen zu werden. Eine Alternative dazu findet sich in den Passagen, in denen Walzer den Gedanken entwickelt, dass sich etwas darin als erfolgreiche Interpretation erweist, dass sie von den Mitgliedern einer Erfahrungsgemeinschaft übernommen wird.¹⁵⁷ Das Verfahren der Interpretation bestimmt er hier als einen wechselseitigen Abgleich zwischen moralischen Intuitionen und einem reflexiven Verständnis. Einerseits erhalten die moralischen Intuitionen erst durch die Interpretation eine bestimmte Formung; andererseits aber muss sich die Interpretation stets daran messen lassen, inwiefern sie diese Intuitionen angemessen zum Ausdruck bringt.¹⁵⁸ Walzer bezeichnet deshalb die „moralische Empfindsamkeit“ als das „Rüstzeug für das Überleben der Kritik.“¹⁵⁹ Dann aber sind wir wieder auf die Ebene der Faktizität verwiesen, zu der der Begriff der Interpretation gerade eine kritische Distanz erlauben sollte. Die Güte einer Interpretation der bestehenden normativen Ordnung hängt hier davon ab, inwiefern sie bestehende Unrechtsempfindungen zum Ausdruck zu bringen vermag; ursprünglich jedoch sollte gerade umgekehrt durch die „sozialtheoretische Wende“ Honneths der Bezug auf die etablierten Kriterien der Anerkennung es erlauben, legitime und illegitime Anerkennungserwartungen zu unterscheiden und damit auch die Berechtigung der ihnen zu Grunde liegenden Unrechtsempfindungen einzuschätzen.

Um zusammenzufassen: Es ist zwar möglich, über den Begriff der Interpretation zu begründen, weshalb Forderungen nach Anerkennung über den bestehenden institutionellen Kontext hinauszudeuten, inwiefern sie stets neue Aspekte der etablierten Anerkennungsprinzipien ins Spiel zu bringen vermögen; allerdings scheint es mir über diesen Begriff der Interpretation nicht möglich zu sein, bestimmte Anerkennungsforderungen zu rechtfertigen. Denn entweder bleibt zu unbestimmt, was als angemessene Interpretation gelten kann, oder aber es wird, um eine solche Bestimmung zu leisten, auf die bestehenden Gerechtigkeitsempfindungen zurückverwiesen.

157 Vgl. ebd., S. 62. und S. 115

158 Vgl. ebd., S. 27. Dies entspricht dem von Charles Taylor in seinen Überlegungen zum Personenbegriff entwickelten Konzept der Artikulation. „Etwas eine bestimmte Artikulation zu verleihen bedeutet, unser Verständnis von dem zu formen, was wir wünschen oder was wir in einer bestimmten Weise für wichtig halten.“ (Taylor, Charles, Was ist menschliches Handeln, in: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1992, S. 39.) Gleichzeitig sind diese Artikulationen nicht vollkommen willkürlich. Sie lassen sich daran messen, in welchem Maße sie unsere „innersten Gefühle“ (ebd., S. 47.) angemessen zum Ausdruck bringen. Sie sind also konstruktiv und an Maßstäbe des Gelingens gebunden.

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

Zudem ist der Begriff der Interpretation zu eingeschränkt, um einen umfassenden Anspruch bezüglich der Möglichkeit kritischer Reflexion gerecht werden zu können. Ihr Spielraum beschränkt sich auf die Erläuterung, Konkretisierung und Vereinheitlichung bestehender Anerkennungsprinzipien. Insofern sie die historisch gewachsenen Anerkennungsprinzipien als die normativen Grundsätze versteht, auf die sich Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit beziehen müssen, ist das Verfahren der normativen Rekonstruktion dann auch darauf angewiesen, der bestehenden sozialen Wirklichkeit ein „größeres Vertrauen“ entgegenzubringen.¹⁶⁰

Honneth versucht aber insbesondere mit zwei weiteren Argumenten, dieses Vertrauen und die Beschränkung legitimer Sozialkritik auf die etablierten Prinzipien der Anerkennung zu rechtfertigen und das sich hier stellende Problem des Relativismus zu vermeiden. Zu einem solchen Verfahren soll die Sozialkritik nun deshalb berechtigt sein, weil sich in der „vitalen Aufrechterhaltung von Institutionen die Überzeugung der Gesellschaftsmitglieder spiegelt, einer gesellschaftlichen Wirklichkeit anzugehören, die im Vergleich mit der Vergangenheit tatkräftige Unterstützung verdient.“¹⁶¹ Die Reproduktion einer Institution durch das Handeln der Individuen gilt so als Beleg dafür, dass diese vorherigen Formen der Vergesellschaftung überlegen sind.¹⁶² Dieses Argument ist allerdings fragwürdig; es folgert unmittelbar aus dem zeitlichen Überdauern, aus der Wirklichkeit einer Institution schon ihre Vernünftigkeit. Die Reproduktion einer Institution durch das Handeln der Individuen ist aber auch dann möglich, wenn sich, wie Marx' Analyse des Kapitalverhältnisses zu zeigen beansprucht, diese Reproduktionsfunktion des Handelns hinter dem Rücken der Akteure durchsetzt oder wenn die Akteure zu einem solchen, die bestehenden Verhältnisse reproduzierenden Handeln durch die Mobilisierung von Ängsten motiviert werden oder wenn Alternativen zum Bestehenden schlichtweg als nicht vorstellbar erscheinen. Und selbst wenn die Akteure nur deshalb an einer gegebenen Praxis festhalten, weil sie sie als geschichtlich überlegen ansehen, ist es nicht ausgeschlossen, dass sie sich darin irren.

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

161 Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 112. Honneth konkretisiert nicht weiter, woraus genau sich erschließen lässt, ob es sich um eine „vitale“ Aufrechterhaltung handelt.

162 Vgl. ebd., S. 112.

In anderen Passagen seines Werkes versucht Honneth, und damit geht er eindeutig über Walzer hinaus,¹⁶³ Kriterien zu entwerfen, auf deren Grundlage der gegenwärtige Entwicklungsstand der Anerkennungsprinzipien als Ergebnis eines Fortschrittsprozesses verstanden werden kann.

Eine solche, für das Verfahren der immanent ansetzenden Kritik voraussetzende Begründung der „moralischen Überlegenheit der Moderne“ muss an dem alle Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit leitenden Ausgangspunkt ansetzen:

„die Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemisst sich an dem Grad ihrer Fähigkeit, Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann.“¹⁶⁴

Einerseits gilt damit die Persönlichkeitsentwicklung und die individuelle Selbstverwirklichung als grundlegend für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und des sozialen Fortschritts, zugleich müssen aber andererseits die zu gewinnenden Kriterien, an denen sich ein sozialer Fortschritt ablesen lässt, so formuliert werden, dass sie nicht schon den Bezug auf konkrete Prinzipien der Anerkennung voraussetzen:

„wenn sich die soziale Integration von Gesellschaften auf dem Weg der Etablierung von Anerkennungsverhältnissen vollzieht, durch die die Subjekte in Aspekten ihrer Persönlichkeit soziale Bestätigung erhalten und damit zu Gesellschaftsmitgliedern werden [...], dann kann sich die moralische Qualität dieser Sozialintegration durch eine Steigerung entweder der „anerkannten“ Persönlichkeitsanteile oder aber der Einbeziehung von Individuen verbessern [...]“¹⁶⁵

Vor diesem Hintergrund kann also von einem sozialen Fortschritt gesprochen werden, wenn die entsprechenden Prozesse die Hinsichten, unter denen die Individuen sich wechselseitig anerkennen können, vermehren (1.) und sie zudem zu einer Erweiterung des Umfangs der in die jeweilige Anerkennungsordnung einbezogenen Individuen führen (2.). Die zentralen Fortschrittskriterien sind demnach:

163 Vgl. Honneth, Axel, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 65.

164 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 206.

165 Ebd., S. 218.

1.) Differenzierung: Mit Ausdifferenzierung verschiedener Anerkennungssphären erweitert sich auch die Komplexität der jeweiligen Selbstverhältnisse der Individuen. Insofern es mit der Erweiterung von Hinsichten der Anerkennung den Individuen ermöglicht wird, mehr über ihre Person in Erfahrung zu bringen, steigt damit auch der Grad der Individualisierung.

2.) Inklusion: Mit der Auflösung bisheriger Ausschlüsse und der wachsenden Einbeziehung von Individuen in den Kreis vollwertiger Gesellschaftsmitglieder wächst deren Chance, eine positive Selbstbeziehung auszubilden.

Auf dieser Grundlage kann die eigene Gegenwart dann deshalb als Ergebnis eines Fortschrittsprozesses verstanden und so das Verfahren einer immanenten Kritik gerechtfertigt werden, weil mit der Auflösung traditioneller Gesellschaftsordnungen Rechtsansprüche und Sozialprestige nicht mehr Statusgruppenabhängig zugesprochen werden können; vielmehr bilden die moralische Autonomie und die Leistungsgerechtigkeit Prinzipien der Anerkennung, auf die sich alle Individuen in gleicher Weise beziehen können. Damit wird in diesem Rahmen ein Prozess möglich, in dessen Verlauf die soziale Inklusion insofern erweitert wird, als die Individuen unter Berufung auf diese Prinzipien zeigen können, inwiefern deren bisherige Anwendung ihrer besonderen Lage nicht gerecht zu werden vermag. Weil in die zentralen Anerkennungsprinzipien bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften ein egalitärer Anspruch eingelassen ist, ermöglichen sie es, im Laufe der Entwicklung bisher ausgegrenzte Gruppen zu integrieren und somit die Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung zu verbessern.

Während sich also das Kriterium der Inklusion auf den egalitären Anspruch der gegenwärtigen Anerkennungsprinzipien beziehen lässt, verweist das Kriterium der Differenzierung auf die Vervielfältigung der Hinsichten des Anerkennens, die mit der Auflösung von Statusordnungen einherging. Während die Statusgruppen traditionaler Gesellschaften noch sowohl ein bestimmtes Sozialprestige als auch einen bestimmten Umfang von Rechtsansprüchen umfassten und sich zudem hier Liebesbeziehungen noch nicht zu einer eigenständigen Sphäre der Anerkennung ausgebildet hatten, wächst mit der Ausdifferenzierung von Liebe, Recht und Solidarität als unterschiedlichen Handlungsbereichen, in denen jeweils eigenständige Prinzipien der Anerkennung gelten, auch die Komplexität der darauf gründenden Selbstverhältnisse.

„Mit der geschichtlichen Differenzierung der Werteigenschaften, die wir dank unserer Sozialisation an menschlichen Subjekten wahrzunehmen und rational zu berücksichtigen lernen, steigert sich gleichzeitig das normative Niveau unserer Anerkennungsverhältnisse; denn mit jedem Wert, den wir durch die Anerkennung bestätigen können, wächst die Chance des Men-

schen, sich mit seinen Fähigkeiten zu identifizieren und dementsprechend zu größerer Autonomie zu gelangen.“¹⁶⁶

Aber selbst dann, wenn es möglich ist, die Ausdifferenzierung verschiedener Anerkennungsprinzipien retrospektiv als Fortschritt zu rekonstruieren, bleibt dennoch fraglich, wie in dieser Konzeption, in der die Sozialkritik nur auf eine mangelnde Realisierung bestehender Prinzipien in der gesellschaftlichen Praxis verweist, die Etablierung neuer Anerkennungsprinzipien und damit die Herausbildung neuer Gesellschaftsformationen erklärt werden soll. Honneth bezieht sich zwar skizzenhaft auf den Übergang von feudal geprägten zu bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften, ohne dabei jedoch deutlich zu machen, welche Rolle dem Begriff der Anerkennung für die Erklärung dieser historischen Entwicklung zukommen könnte.

Zudem ist schwer zu sehen, inwiefern das Kriterium der Differenzierung schon als eigenständiges Fortschrittskriterium gelten kann. Um von einem Fortschritt durch Differenzierung sprechen zu können, muss es doch zunächst möglich sein, die sich dabei vervielfältigten Anerkennungsprinzipien selbst zu rechtfertigen. Insofern hier erst das Kriterium der Egalität und der dadurch ermöglichten wachsenden Inklusion weiter zu führen scheint, muss diesem eine tragende Rolle in Honneths Fortschrittskonzeption zukommen. Allerdings lässt sich fragen, inwiefern die Anerkennungsprinzipien bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften dieses Kriterium tatsächlich erfüllen. So etwa wirkt das Leistungsprinzip, indem es die Arbeitshandlungen der Individuen einem einheitlichen Maßstab bezieht, einerseits vereinheitlichend; andererseits ermöglicht es gerade dieser einheitliche Maßstab, Unterschiede bezüglich der erbrachten Leistungen intersubjektiv verbindlich zum Ausdruck zu bringen und entsprechend zu sanktionieren. Zudem ist es keineswegs sicher, ob sich das Kriterium der egalitären Inklusion unter Bezugnahme auf die dadurch ermöglichte psychische Integrität rechtfertigen lässt, denn es ist durchaus möglich, dass die zwar sozial differenzierte, gruppenabhängig aber doch verlässliche Erfüllung von Anerkennungserwartungen in traditionellen Statuszuordnungen dieses Kriterium in gleicher Weise zu erfüllen vermag. Gerade weil Honneth weiterhin alle Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit an die Ermöglichung psychischer Integrität zurückbindet, vermag er die normativen Potentiale, die im modernen Gleichheitsanspruch liegen, nicht auszuschöpfen.

166 Honneth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Über den Zusammenhang zwischen Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 115-16.

4.7 ZUSAMMENFÜHRUNG: MACHT UND SELBSTVERHÄLTNISSE

In den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels hatte sich gezeigt, dass sich im Ausgang von der formalen anthropologischen These, nach der die Ausbildung positiver Selbstverhältnisse von der Anerkennung Anderer abhängt, soziale Konflikte als Formen der Auseinandersetzung verstehen lassen, in denen die beteiligten Individuen die Aufhebung der Missachtung ihrer Identitätsansprüche durchzusetzen suchen. Über den Bezug auf diese Konflikte, die den gegenwärtigen Entwicklungsstand der sozialen Verhältnisse in Frage stellen und zu erweitern versuchen, und die ihnen zu Grunde liegenden Missachtungserfahrungen sollte es gelingen, einen zentralen Anspruch unterschiedlicher Versuche kritischer Theoriebildung einzulösen, nämlich den, in der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis ein Moment innerweltlicher Transzendenz auszumachen, an das sie als Theorie anzuknüpfen vermag. Zugleich sollte innerhalb des anerkennungstheoretischen Ansatzes diese normative Grundlage so bestimmt werden, dass damit auf bestehende Unrechtserfahrungen und Selbstverständnisse Bezug genommen und somit der Bruch mit der Akteursperspektive vermieden werden kann. Die normativen Schwierigkeiten einer zunächst über Mead entwickelten sozialpsychologischen Begründung kritischer Anerkennungsforderungen hatten Honneth im weiteren Verlauf seiner Theorieentwicklung zu einer Position geführt, nach der die Rechtfertigung von Identitätsansprüchen stets die Bezugnahme auf Prinzipien der Anerkennung verlangt, die in der jeweiligen Gesellschaftsordnung verankert sind. Kämpfe um Anerkennung sind demnach so zu verstehen, dass hier soziale Gruppen unter Berufung auf eine neuartige Rekonstruktion bestehender Anerkennungsprinzipien zeigen, inwiefern deren bisheriges Verständnis und deren bisherige Umsetzung ihrer sozialen Situation nicht gerecht zu werden vermag. Vor diesem Hintergrund wird dann die institutionelle Entwicklung der bürgerlich-kapitalistische Gesellschaften kennzeichnenden Sphären der Anerkennung als Ergebnis sozialer Kämpfe rekonstruiert, die sie sich auf die die jeweiligen Sphären leitenden Anerkennungsprinzipien beziehen.

Im Durchgang durch die materialen, auf konkrete Auseinandersetzungen bezugnehmenden Analysen hatten sich die im Verfahren der normativen Rekonstruktion gewonnenen Anerkennungsprinzipien als unzureichend erwiesen, da sie einerseits zu spezifisch oder einseitig formuliert sind, um die Vielzahl der Hinsichten der die jeweiligen Anerkennungssphären prägenden Konflikte umfassen zu können und andererseits zu allgemein bleiben, um zwischen konfligierenden Ansprüchen begründet entscheiden zu können. Zudem hatte sich die Frage gestellt, inwiefern ein kritischer anerkennungstheoretischer Ansatz nicht auch darauf angewiesen ist, die etablierten Prinzipien der Anerkennung selbst problematisieren zu können, da eini-

ge von ihnen gerade auch durch ihre Anwendung als Ursache von Missachtungserfahrungen verstanden werden müssen.

Auf diese Probleme, die sich aus der von Honneth in Anspruch genommenen normativen Grundlage kritischer Theoriebildung ergeben, will ich erst in einem zweiten Schritt eingehen, denn diese können, so hoffe ich im Folgenden zeigen zu können, erst dann voll entwickelt werden, wenn ein weiterer Anspruch, den Honneth an die Versuche kritischer Theoriebildung stellt, einer Prüfung unterzogen wird. Eine kritische Theorie der Gesellschaft muss demnach nicht nur in der Lage sein, ein Moment innerweltlicher Transzendenz zu bestimmen, sondern es auch erlauben, sozialstrukturelle Ursachen für Verzerrungen und Defizite im Anerkennungsgefüge zu benennen.¹⁶⁷ Dafür ist sie zudem darauf angewiesen, den eingespielten Rahmen der gesellschaftlichen Problemformulierung, scheinbar unhintergehbare Voraussetzungen der öffentlichen Willensbildung zu hinterfragen.¹⁶⁸

Jedoch ist zweifelhaft, ob die Theorie der Anerkennung, zumindest in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand, in der Lage ist, diesem Anspruch gerecht zu werden. Indem sie die Entwicklung sozialer Institutionen allein aus intersubjektiven Kämpfen um Anerkennung rekonstruiert, vermag sie es nicht, deren Eigenlogik und in sie eingelassene Machtverhältnisse zu erfassen. „On this view, social relations of power are a post hoc effect, distorting or otherwise, of some antecedent and primordial interpersonal dynamic.”¹⁶⁹ Es sind allein die in diesen Kämpfen erhobenen Forderungen nach der Realisierung der sozialen Bedingungen für die Erlangung psychischer Integrität, die der konkreten Ausgestaltung und Weiterentwicklung der Institutionen zu Grunde liegen sollen und die insofern zu ihrem Fortschritt beitragen. „In sum, Honneth's grounding of his social theory in an ontology of recognition forecloses an account of the mediating work of power relations, thereby establishing a short-circuit between psyche and society where the latter seems to almost entirely derive its shape and logic from the former.”¹⁷⁰ Dieses Problem der Anerkennungstheorie Honneths wurde insbesondere von Nancy Fraser herausgearbeitet.

Honneth hatte versucht, Auseinandersetzungen um Umverteilung als Kämpfe um Anerkennung zu interpretieren, in dem die beteiligten Gruppen den Werthori-

167 Vgl. Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.

168 Vgl. Honneth, Axel, Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: ders.: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 224ff.

169 McNay, Lois, *Against Recognition*, Cambridge 2008, S. 9.

170 McNay, Lois, *The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering and Agency*, in: *Sociological Theory*, 26, 2008, S. 277-78.

zont einer Gesellschaft so zu erweitern versuchen, dass er es ermöglicht, auch ihre Formen der Leistungserbringung als wertvoll zu verstehen. Insofern damit, so folgert Fraser, marktvermittelten Interaktionen kein gesonderter Status zukommt, sie ebenso wie die anderen Sphären der Anerkennung über kulturelle Bewertungsschemata reguliert werden, besteht für Honneth „die kapitalistische Gesellschaft letztlich in ihrer Anerkennungsordnung.“¹⁷¹ Ein Wandel des die jeweiligen Formen der sozialen Wertschätzung regulierenden Wertehorizonts scheint dann für die Überwindung der bestehenden illegitimen sozialen Unterschiede hinzureichen.

Zwar sind die Fragen, was als Arbeit gilt, welche Gruppen welche Arbeiten auszuführen haben und wie sie zu entlohnen sind, auch durch ethnische, geschlechtsspezifische und kulturelle Zuschreibungen bestimmt; dennoch sind entsprechende Ideologien und Bewertungsschemata nicht die einzigen Faktoren, die etwa über die Lohnhöhe bestimmen. Relevant sind hierbei auch Kräfteverhältnisse zwischen Kapital und Arbeit, Produktivitätsfortschritte, das Verhältnis zwischen Angebot und Nachfrage von Arbeitskräften etc. Insbesondere Marktordnungen entwickeln demzufolge eine Eigenlogik, die nicht auf kulturelle Bewertungsschemata reduziert werden kann. „Überdies gilt das, was für jede beliebige Gesellschaft zutrifft, besonders für die kapitalistische Gesellschaft. Schließlich zeichnet sich letztere vor allem dadurch aus, daß sie eine gleichsam objektive, anonyme und unpersönliche Marktordnung ins Leben ruft, die ihrer eigenen Logik folgt.“¹⁷² Indem Honneth von der richtigen These, dass Märkte stets kulturell eingebettet sind, zu der falschen übergeht, nach der das Marktgeschehen in Gänze auf Kämpfe um Anerkennung zurückgeführt werden kann, überschätzt er die Bedeutung der Kategorie der Anerkennung in kapitalistischen Gesellschaften.¹⁷³

Um eine solche Verkürzung zu vermeiden, schlägt Fraser vor, zwei Ebenen der gesellschaftlichen Integration zu unterscheiden: 1. Die der Sozialintegration, in der die Regulation von Handlungen über gemeinsam geteilte Normen erfolgt und 2. Die der Systemintegration, in der die Interaktionen durch die funktionale Verflechtung von Einzelstrategien, durch unbeabsichtigte Nebenfolgen einer Vielzahl individueller Handlungspläne reguliert werden.

Weil Honneth durch die Reduktion der Gesellschaftstheorie auf die Ebene der Sozialintegration der vollen Reichweite gesellschaftlicher Prozesse nicht gerecht zu werden vermag, kann er ebenfalls nicht berücksichtigen, dass die durch kapitalistische Wirtschaftsprozesse verursachten Formen der Verarmung und Exklusion nicht

171 Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 244.

172 Ebd., S. 245.

173 Vgl. ebd., S. 248.

durch einen kulturellen Wandel, sondern nur durch eine Neuordnung der Finanz- und Produktionsformen überwunden werden können. „Der Monismus der Anerkennung ist [...] von Natur aus blind für solche Systemmechanismen, die nicht auf kulturelle Bewertungsschemata reduziert werden können.“¹⁷⁴ Zudem kann er auf dieser Grundlage die Frage nach den Interdependenzen zwischen beiden Ebenen, nach der Art und Weise, in der Statusunterschiede durch Marktordnungen instrumentalisiert, neu geschaffen, aber auch transformiert und abgeschwächt werden, nicht mehr stellen. Um diese Konsequenzen zu vermeiden, scheint es dann nahe zu liegen, unterschiedliche Kategorien für die Ebenen der Sozial- und Systemintegration auszuarbeiten.¹⁷⁵

Allerdings schlägt Fraser selbst diesen Weg in ihrer eigenen Theorieentwicklung nicht ein. Vielmehr bemüht sie sich darum, die eigenständige normative Logik der Forderungen nach Umverteilung herauszuarbeiten. Dies hängt auch damit zusammen, dass sie gegen Ende des betreffenden Abschnitts die Stoßrichtung ihrer Kritik in überraschender Weise ändert: Indem Honneth die eigenständige Dynamik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht in seine Untersuchungen einbezieht, fällt er, so lautet es jetzt, auf einen „beschränkten Kulturalismus“¹⁷⁶ zurück. Dessen zentraler Fehler besteht nach Fraser darin, alle Unrechtserfahrungen als Ergebnis des Entzugs von Anerkennung zu deuten, ohne auf die eigenständige Bedeutung ökonomischer Benachteiligung und wohlfahrtsstaatlicher Arrangements für eine umfassende Konzeption sozialer Gerechtigkeit eingehen zu können. „Auf diese Weise kehren kulturalistische Verfechter der Identitätspolitik lediglich die Standpunkte einer früheren Form des vulgär-marxistischen Ökonomismus um: Sie billigen, dass die Politik der Anerkennung die Umverteilungskämpfe verdrängt [...].“¹⁷⁷ Dies jedoch ist ein ganz anders gelagerter Vorwurf; denn der zuerst formulierte Einwand bezieht sich ja darauf, dass Honneth die faktische Güterverteilung innerhalb bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften allein als Ergebnis von Kämpfen um Anerkennung rekonstruiert und dass er damit nicht in der Lage ist, die eigenständige Dynamik ökonomischer Prozesse einzubeziehen. Das aber heißt, dass er die Bedeutung von Kämpfen um Umverteilung letztlich überschätzt und nicht, wie im Vorwurf des Kulturalismus impliziert, dass in dieser Konzeption Kämpfe um Aner-

174 Ebd., S. 246.

175 Vgl. auch, Zurn, Christopher F., Anerkennung, Umverteilung, Demokratie. Dilemmata in Honneths kritischer Theorie der Gesellschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, 2005, S. 460.

176 Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 248.

177 Ebd. 205.

kennung die um Umverteilung verdrängen.¹⁷⁸ Diese zuletzt erwähnte Kritik geht mit Sicherheit fehl, denn es hatte ja, wie gezeigt, zu den zentralen Anliegen der Anerkennungskonzeption Honneths gehört, den Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und die damit verbundenen Kämpfe um Umverteilung für die kritische Theorie erneut zu erschließen.¹⁷⁹ Diese Fehleinschätzung mag darin begründet liegen,

178 Zu dieser These vgl. auch: Fraser, Nancy, Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 495.

179 Die Überlegungen von Marx zur spezifischen Natur der Ware Arbeitskraft können für einige Fälle zeigen, wie es möglich ist, dass einerseits, wie von Fraser gezeigt, Marktordnungen eine Eigenlogik ausbilden, die nicht auf kulturelle Bewertungsschema zurückgeführt werden kann, während ihre Konsequenzen andererseits, wie von Honneth hervorgehoben, zugleich als Missachtung erfahren werden können. Für den Austausch zwischen Kapital und Arbeit sind nach Marx für alle Beteiligte zunächst primär strategische Orientierungen entscheidend. Es handelt sich also um eine durch reziproke strategische Orientierungen geprägte Beziehung. Dies ändert sich jedoch, wenn die spezifische Natur einer bestimmten Ware, die der Ware Arbeitskraft, in die Überlegungen einbezogen wird. Dass die Arbeitskraft zur Ware wird, ist für die Herausbildung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung selbst nicht beliebig, sondern die Bedingung, unter der sich, wie gezeigt, der Warentausch überhaupt erst als allgemeine Form der Distribution etabliert. Die eine Eigentümlichkeit der Ware Arbeitskraft, für die sich Marx interessiert, ist die, dass ihr Gebrauchswert für das Kapital darin besteht, mehr Wert schaffen zu können, als zu ihrer eigenen Reproduktion erforderlich ist. Deshalb ist der Tausch der Arbeitskraft gegen die Mittel für ihre Reproduktion, „sosehr er von Seiten des Arbeiters einfacher Austausch ist, [...] von Seiten des Kapitalisten Nicht-Austausch [...]. Er muß mehr Wert erhalten, als er gegeben hat.“ (Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 228.) In der Konsequenz aber beschreibt Marx über weite Strecken die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit als die zwischen verschiedenen Warenbesitzern, die zwar über verschiedene Machtmittel verfügen, jedoch in gleicher Weise durch die allein strategische Orientierung geprägt sind, die Ware des jeweils Anderen durch Tausch mit der eigenen möglichst wohlfeil zu erhalten. „In der Kapitalanalyse lässt er das Bewegungsgesetz des Streites zwischen den verschiedenen Klassen [...] durch den Antagonismus von ökonomischen Interessen bestimmt sein.“ (Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 237.) Das Problem ist nicht, dass eine solche Beschreibung schlicht falsch wäre; schließlich treten sich Kapital und Arbeit als, wenn auch höchst ungleiche, Besitzer von Waren gegenüber. Sie ist allerdings, und dies ergibt sich aus einer zweiten, hier entscheidenden Eigentümlichkeit der Ware Arbeitskraft, in problematischer Weise unvollständig. Die eigene Arbeitskraft lässt sich nie nur

dass sie die Überlegungen Honneths vor dem Hintergrund der nordamerikanischen Debatten um Anerkennung liest. Hier lässt sich tatsächlich davon sprechen, dass „Fragen der Anerkennung nicht als Ergänzung, Erweiterung und Bereicherung der Kämpfe um Umverteilung“ verstanden werden, sondern vielmehr dazu dienen, „diese zu verdrängen, zu überschatten und zu verschieben.“¹⁸⁰ So beschränkt etwa Charles Taylor tatsächlich Kämpfe um Anerkennung auf Auseinandersetzungen um kulturelle Unterschiede.¹⁸¹ Frasers eigenständige Weiterentwicklung des Anerkennungsbegriffs lässt sich dann nachvollziehen, wenn sie als Reaktion auf diese Verdrängung der Kämpfe um Umverteilung verstanden wird. Um dieses Problem zu vermeiden, versucht sie, einen zweidimensionalen Ansatz zu entwickeln, der zwischen der gesellschaftlichen Ordnungsdimension der Ökonomie und der der Kultur unterscheidet. Dementsprechend differenziert sie zwischen Klassen, die sich durch ihre Stellung im Produktionsprozess und die ihnen in diesem Rahmen zur Verfü-

als Ware unter anderen behandeln; über sie kann nicht verfügt werden, wie über andere Dinge auch. Für die Mittel der eigenen Reproduktion tauscht der Lohnabhängige nach Marx die Nutzung seiner Arbeitskraft durch den Kapitalisten für eine bestimmte Zeitspanne; dieser kann damit über sie während dieser Zeit verfügen. Zugleich bleibt der konkrete Arbeitsvollzug der des Arbeitenden selbst. Deshalb aber gilt aus der Perspektive des Arbeitenden die Gestaltung des Produktionsprozesses, das Arbeitstempo, die Kontrolldichte, die Einbindung in hierarchische Beziehungen, die Mechanisierung der Arbeit etc. als Weise der Behandlung seiner Person, eben als spezifische Form des Anerkennens. Für den Käufer der Ware Arbeitskraft und den Besitzer der Arbeitsmittel ist jedoch allein entscheidend, die Ware Arbeitskraft, wie andere auch, gewinnbringend einzusetzen; über Kontrolldichte, Mechanisierung und Gestaltung der Kooperationsbeziehungen wird in erster Linie unter diesem Gesichtspunkt entschieden. Beide Parteien können sich also nicht in gleicher Weise zu dem fraglichen Tauschgegenstand verhalten; der Verkäufer der Ware Arbeitskraft kann nicht in gleicher Weise gegen sich tun, was der Andere gegen ihn tut. Für den einen wird die Arbeitskraft als Ware zu einem Gegenstand, zu einer sozialen Tatsache unter anderen, für den anderen bleibt sie immer auch lebendige Lebensäußerung. (Vgl. Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 366.)

180 Vgl. Fraser, Nancy, Zur Neubestimmung von Anerkennung, in: Schmidt am Busch, Hans, Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 21, 2009. S. 202.

181 Vgl. Taylor, Charles, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main 2009.

gung stehenden Ressourcen bestimmen lassen und Statusgruppen, die in Abhängigkeit von ihrem gesellschaftlichen Prestige definiert sind.¹⁸²

Aus beiden Ordnungsdimensionen resultieren unterschiedliche Formen der Hierarchiebildung und der Benachteiligung: Klassendifferenzen, die sich aus dem Wirtschaftssystem ergeben und mit wirtschaftlichen Benachteiligungen einhergehen, sind von Statusdifferenzen, die sich aus kulturellen Wertmustern ergeben, zu unterscheiden. Sie verletzen jedoch beide ein übergeordnetes Kriterium sozialer Gerechtigkeit: das der partizipatorischen Parität, d.h. des Anspruchs, gleichberechtigt an der Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen teilnehmen zu können.¹⁸³ Klassenunterschiede halten einigen Akteuren die für die Partizipation notwendigen ökonomischen Ressourcen vor und verletzen somit eine objektive Bedingung partizipatorischer Parität. Statusunterschiede verweigern einigen Akteuren das dafür notwendige Ansehen; insofern wird hier eine intersubjektive Bedingung partizipatorischer Parität verletzt.

„Um wirtschaftliche Benachteiligungen zu beseitigen, muß man das Wirtschaftssystem umstrukturieren und somit die Ungleichheit in Sachen Ressourcen zu beseitigen. Demgegenüber müssen die institutionalisierten Wertmuster verändert werden, um Missachtung entgegenzusteuern. Abermals lautet in beiden Fällen die Zielsetzung, gesellschaftliche Strukturen einzuführen, die es allen ermöglichen, als Gleiche unter Gleichen zu agieren.“¹⁸⁴

Ohne Frasers Analysen zu den Wechselwirkungen zwischen beiden „Achsen der Ungleichheit“ und zum Begriff der partizipatorischen Parität an dieser Stelle weiter nachzugehen, sollte deutlich geworden sein, dass ihr Ansatz bis zu diesem Punkt in erster Linie darauf zielt zu begründen, inwiefern die Dimension der Güterverteilung in normativer Hinsicht für eine vollständige Konzeption sozialer Gerechtigkeit nicht vernachlässigt werden darf. Ihre Überlegungen zeigen zudem auch, dass die Realisierung von Forderungen nach Umverteilung sich nicht in jedem Falle in einer Veränderung kultureller Wertmuster erschöpfen kann, sondern auch Maßnahmen ökonomischer Umstrukturierung einbegreifen muss; jedoch wird die von ihr aufgeworfene Frage, wie sich im Rahmen einer Theorie der Anerkennung die Ebene der

182 Fraser, Nancy, Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 70f.

183 Vgl. Fraser, Nancy, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 248.

184 Ebd., S. 151.

System- mit der der Sozialintegration verknüpfen lässt und ein Verständnis der sozialstrukturellen Ursachen für das Verfehlen von Anerkennungsansprüchen entwickelt werden kann, nicht weiter verfolgt.

Frasers Einwände bleiben damit widersprüchlich: Entweder zielt sie darauf, die Unterscheidung von System- und Sozialintegration auf die zwischen Ökonomie und Kultur zu übertragen; dies steht aber insofern zentralen Intentionen ihres Ansatzes entgegen, als dann unklar werden muss, wie normative Forderungen gegenüber ökonomischen Institutionen überhaupt begründet und durchgesetzt werden sollen; wir wären somit zu einer scharfen Trennung zwischen System und Lebenswelt zurückgekehrt, um deren Überwindung sich die Theorie der Anerkennung von Anfang an bemüht hatte. Oder aber, und dazu tendiert die zentrale Argumentationslinie des Textes, es geht ihr darum, normative Kriterien, die der Kritik an wirtschaftlichen Ungleichheiten zu Grunde liegen, zu rekonstruieren und zu begründen; dann aber bleibt ebenfalls offen, wie genau der Zusammenhang zwischen der Sphäre der System- und der der Sozialintegration zu bestimmen ist.

Dieses letzte Problem stellt sich für Honneth in gleicher Weise, denn die Theorie der Anerkennung hatte, folgt man seiner Replik auf die Kritik Frasers, keineswegs beansprucht, über die bisher entwickelte Theorie der Anerkennung die Dynamik des gegenwärtigen Kapitalismus schon in Gänze zu erfassen; gezeigt werden sollte vielmehr nur, dass auch Marktordnungen als kulturell eingebettet gedacht werden müssen, und dass somit auch die Interaktionen im Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf den Legitimitätsglauben der Beteiligten angewiesen sind. „Mein Ziel war insofern erheblich bescheidener, als ich zunächst nur diejenigen moralischen „Zwänge“ offen legen wollte, denen die soziale Interaktion in dieser Organisationsform von Gesellschaft auf verschiedenen Ebenen unterliegt [...].“¹⁸⁵ Die Theorie der Anerkennung zielt dementsprechend zunächst nur darauf, die normativen Hinsichten zu rekonstruieren, an denen Akteure sich orientieren, wenn sie die Beseitigung ökonomisch fundierter Ungerechtigkeiten einklagen. Dem entspricht Honneths eigene Rekonstruktion des formalen Aufbaus kritischer Theorien; denn hier wurde ja zwischen der Rekonstruktion der in der vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Praxis angelegten, die gegenwärtige Ordnung jedoch gleichwohl transzendierenden normativen Potentiale auf der einen und der Bestimmung der so-

185 Honneth, Axel, Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 286.

zialen Ursachen für das Verfehlen dieser Potentiale auf der anderen Seite unterschieden.¹⁸⁶ Natürlich ergeben sich auch im Falle dieser Deutung weitere Probleme:

„Wenn Honneth die empirische Genauigkeit des schwächeren, multivariablen Zugangs [nach dem Anerkennungsstrukturen ein die Form der Arbeitsteilung und die Lohnhöhe bestimmender Faktor unter anderen sind, SB] akzeptiert, dann hat er aber das Problem, die enge Beziehung zwischen vorthoretischen Erfahrungen von Entwurzelung und den sozialtheoretischen Erklärungen ihrer Ursachen sowie auch die reziproke Rückbindung der Theorie an die Praxis in Gestalt strategischer Aufklärung aufgeben zu müssen.“¹⁸⁷

Der anerkennungstheoretische Ansatz wäre aber dennoch für die Erarbeitung einer umfassenden kritischen Theorie allenfalls ergänzungs- keinesfalls in einem umfassenden Sinne revisionsbedürftig. Auch wenn konkrete Analysen zu den Ursachen gesellschaftlicher Missachtungserfahrungen von ihm selbst zwar kaum, oder allenfalls in den Studien zu den „Paradoxien gesellschaftlicher Modernisierung“¹⁸⁸ oder zur „Verdinglichung“¹⁸⁹ entwickelt werden, so bleibt dies ein zu ergänzender zweiter Schritt. „Denn ob man eine Theorie der Erfahrung von Ungerechtigkeit entwi-

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

187 Zum, Christopher F., Anerkennung, Umverteilung, Demokratie. Dilemmata in Honneths kritischer Theorie der Gesellschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, 2005, S. 458.

188 Vgl. Honneth, Axel (Hrsg.), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt am Main 2002.

189 Vgl. Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005. Allerdings lässt sich fragen, ob in diesen Studien tatsächlich Ansätze zu einer Überwindung dieser Beschränkung entwickelt werden, denn Honneth versteht Verdinglichung in erster Linie als eine spezifische, objektivierende Einstellung und eben nicht als einen Begriff, der sich auf herrschaftsförmige Beziehungsmuster bezieht. Der Gegenbegriff zu verdinglichenden Einstellungen, der Begriff der Anerkennung, wird von ihm dann so eingeschränkt, nämlich im Sinne einer affektiv-befürwortenden Einstellung, verwendet, dass beide Begriffe im Grunde nur auf die jeweiligen Formen der Bezugnahme auf Andere in konkreten Interaktionssituationen und nicht auf gesellschaftliche Strukturzusammenhänge anwendbar sind. Ein Beispiel, an dem Honneth das Phänomen der Verdinglichung erläutert, ist dann auch ein Tennisspieler, dessen ausschließlich strategische Orientierung ihn zu einer allein beobachtend-objektivierenden Einstellung gegenüber seinem Mitspieler veranlasst.

ckelt oder aber die ihrer Ursachen: Es handelt sich um komplementäre Zielsetzungen, die sich nicht gegeneinander austauschen lassen.¹⁹⁰

Dies ist sicherlich richtig, allerdings muss dann aber der Anspruch, über den Begriff der Anerkennung schon eine umfassende kritische Theorie der Gesellschaft entwickeln zu können, aufgegeben werden, denn die jeweiligen eigenständigen Logiken und das Zusammenwirken zwischen Anerkennungsansprüchen und kapitalistischer Wirtschaftsordnung sind auf einer solchen Grundlage nicht zu analysieren; vielmehr ermöglicht dieser Ansatz es zunächst nur, die normative Grundlage der Kritik zu entwickeln. Allerdings ist auch diese These, nach der die Konzeption der Anerkennung um eine Theorie der sozialstrukturellen Ursachen für das Verfehlen der hier rekonstruierten normativen Potentiale nur ergänzt werden müsse, ebenfalls problematisch. Wenn nämlich zugestanden wird, dass gesellschaftliche Dynamiken nicht allein im Ausgang von Anerkennungsansprüchen rekonstruiert werden können, dann lässt sich fragen, ob nicht gleichfalls die normative Fundierung der kritischen Theorie in den aktuellen Selbstverhältnissen aufgegeben werden muss.¹⁹¹

Um dieses Problem zu erläutern, gehe ich von folgender These aus: Auch wenn institutionalisierte Handlungszusammenhänge Eigendynamiken ausbilden, sie sich nicht auf Kämpfe um Anerkennung reduzieren lassen, werden doch die in diese Institutionen eingelassen Handlungsanforderungen an die Akteure als Formen des Anerkennens erfahren. Die zentrale Pointe des Begriffs der Anerkennung als Grundbegriff einer kritischen Gesellschaftstheorie liegt darin, jede Form der Festlegung eines gemeinsamen Handlungsrahmens als konstitutiv dafür anzusehen, welche Formen des Selbstverständnisses die Akteure, die sich in diesem gemeinsamen Handlungsrahmen bewegen, auszubilden und umzusetzen vermögen. Gegenüber der Habermasschen Annahme der Ausdifferenzierung normfreier Subsysteme zweckrationalen Handelns kann der anerkennungstheoretische Ansatz damit darauf insistieren, dass alle Sphären der Vergesellschaftung unter normativen Rechtfertigungszwängen und damit Gegenstand der Kritik kritischer Theoriebildung bleiben. Deranty und Renault haben versucht, in dieser Hinsicht drei Aspekte institutionalisierter Handlungsanforderungen zu unterscheiden: Sie verorten das Individuum innerhalb einer durch Regeln geleiteten gemeinsamen Kooperation, sie weisen dem

190 Renault, Emmanuel, Das Erbe der Kritischen Theorie. Lässt Marx sich über die Anerkennungstheorie retten? in: Schmidt am Busch, Hans, Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 21, 2009, 236.

191 Das emanzipatorische Interesse, als dessen Fortsetzung sich die kritische Theorie versteht, wird, so lässt sich hier an Deutung Horkheimers anschließen, in der Theorie selbst erst bestimmt; es ist wesentlich Reflexionsprodukt.

Individuum eine bestimmte Identität oder soziale Rolle zu und sie haben einen langfristigen sozialisatorischen Effekt.¹⁹²

Wenn aber die Entwicklung von Institutionen nicht allein als Ergebnis der Einforderung von legitimen Ansprüchen auf Anerkennung verstanden werden kann, diese Institutionen vielmehr eine Eigenlogik ausbilden und von Machtverhältnissen durchzogen sind und zugleich angenommen wird, dass institutionalisierte Handlungsanforderungen als Formen des Anerkennens verstanden werden, weil sie den Akteuren einen bestimmten Status in einem Kooperationsgefüge sowie eine bestimmte Identität zuweisen und dies nicht ohne Einfluss auf ihr Selbstverständnis bleibt, dann kann eine kritische Theorie der Anerkennung ihre normative Grundlage nicht über die bestehenden Selbstverhältnisse der Akteure gewinnen; es muss folglich möglich sein, diese ebenfalls zu problematisieren.¹⁹³

192 Vgl. Deranty, Jean-Philippe und Renault, Emmanuel, *Politicising Honneths Ethics of Recognition*, in: *Thesis Eleven* 88, 1, 2007, S. 100.

193 An dieser Stelle wird ein weiterer Grund dafür ersichtlich, weshalb mir der Ansatz Frasers für eine Weiterentwicklung der Anerkennungstheorie wenig hilfreich zu sein scheint. Zwar versucht sie zum einen, ein reduktives Verständnis von Institutionen, nach dem die Entwicklung von Institutionen allein als Ergebnis von vorgängigen Ansprüchen auf Anerkennung zu verstehen ist, zu vermeiden, und zum anderen einzubeziehen, dass eine Vielzahl von Forderungen nach Bestätigung einer bestimmten Gruppenidentität dazu neigen, separatistische, chauvinistische, intolerante Positionen zu rechtfertigen; (Vgl. Fraser, Nancy, *Zur Neubestimmung von Anerkennung*, in: Schmidt am Busch, Hans-Christoph und Zurn, Christopher F. (Hrsg.), *Anerkennung*, Berlin 2009, S. 202) allerdings blendet sie in der Konsequenz die Frage, wie Machtverhältnisse von den Akteuren erfahren werden und welchen Einfluss diese auf ihr Selbstverständnis haben, aus. „Während Honneth Mißachtung psychologisch analysiert, unterstreiche ich ihren gesellschaftlichen Charakter als Angelegenheit der statusförmigen Benachteiligung.“ (Fraser, Nancy, *Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth*, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 254.) Kritik bezieht sich hier allein auf die objektive, d.h. nur auf die von ihrer Selbsteinschätzung unabhängige Positionierung der Individuen innerhalb einer Statusordnung. Der Status erscheint in dieser Konzeption als von externen, selbst nicht weiter bestimmten sozialen Kräften zugewiesene Größe und nie als Ergebnis einer durch die Individuen selbst vollzogenen Praxis. „Yet, Fraser’s critique of the subjectivism inherent in the identity model of recognition is so emphatic that it leads to an objectivist style of analysis that forecloses any understanding of the subjective dimensions of oppression and agency.“ (McNay, Lois, *The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering and Agency*, in: *Sociological Theory*, 26, 2008, S. 284.) Die Frage, inwiefern sich beste-

Honneth war für die Formulierung einer kritischen Theorie der Anerkennung von bestehenden Unrechtserfahrungen der Akteure und den in ihnen angelegten normativen Ansprüchen ausgegangen. Spätestens mit der Abkehr von der Sozialpsychologie Meads hatte er jedoch eine Position entwickelt, die Unrechtsempfindungen nicht mehr, wie Fraser ihm vorgeworfen hatte, als ursprüngliche und unhintergehbare Grundlage verstehen muss, sondern vielmehr deren historische gesellschaftliche Prägung betont.¹⁹⁴ Gerade dann ist es aber auch möglich, dass sich in den jeweiligen Selbstverständnissen der Akteure auch bestehende ungleiche Machtstrukturen niederschlagen. "Within this model, recognition is equivalent to the justification of internalised unequal power relations, and not to their repudiation."¹⁹⁵ Kann also das Bestreben, Anerkennung zu erringen, nicht unter Umständen auch Ausdruck einer Anpassung an bestehende Normen sein? Unter welchen Bedingungen führen Missachtungserfahrungen gerade nicht zur Ausbildung eines oppositionellen Bewusstseins, sondern zu Resignation und Unterordnung? Ist es nicht möglich, den Bedingungen der eigenen Unterdrückung verhaftet zu sein, gerade weil diese das eigene Selbstverständnis prägen und Sicherheit bezüglich der zu erwartenden Anerkennung versprechen? „In other words, the oppressed are often complicit with their oppression.“¹⁹⁶ Muss nicht gerade dann, wenn es eine Eigentümlichkeit kritischer Theorie bildet, die eigenen, durch das Verfahren der normativen Rekonstruktion gewonnenen Kriterien der Kritik unter einen „genealogischen Vorbehalt“¹⁹⁷ zu stellen, ebenfalls gefragt werden, inwiefern zentrale Prinzipien der Anerkennung nicht auch der Durchsetzung und Legitimierung disziplinierender Praktiken gedient haben? War nicht die Durchsetzung des Leistungsprinzips gerade

hende Machtverhältnisse auch im Selbstverständnis der Individuen niederschlagen, unter welchen Umständen sie als Unrecht erfahren und Möglichkeiten widerständigen Handelns entwickelt werden, kann in diesem Rahmen nicht analysiert werden.

194 Honneth, Axel, Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 287.

195 Kalyvas, Andreas, Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneths Theory of Recognition, in: European Journal of Social Theory 2/1, 1999, S. 102.

196 McNay, Lois, The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering and Agency, in: Sociological Theory, 26, 2008, S. 279.

197 Vgl. Honneth, Axel, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2007, S. 62.

nicht allein das Resultat der „religiösen Aufwertung der Berufsarbeit“¹⁹⁸, sondern zugleich Ergebnis von Disziplinierungspraktiken durch Fabrikordnung und Arbeitshaus?¹⁹⁹ Müssen nicht auch diese Prozesse der Subjektformierung durch eine Theorie der Anerkennung kritisch thematisiert werden?

Die zentrale Frage, die sich hier stellt, lautet aber dann, wie es möglich ist, für die Entwicklung einer kritischen Theorie der Anerkennung an die bestehenden Erfahrungen der Akteure anzuknüpfen und zugleich zu berücksichtigen, dass die Zuweisung und Übernahme einer bestimmten Identität auch als ein zentraler Effekt von Machtbeziehungen verstanden werden muss. Allerdings ist an dem jetzigen Punkt der Argumentation fraglich geworden, wie beide Gesichtspunkte in einer einheitlichen Konzeption berücksichtigt werden können.

198 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 165.

199 Vgl. Brieler, Ulrich, Erfahrungstiere und Industriesoldaten. Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart, in: Martuschkat, Jürgen (Hrsg.), Geschichte schreiben mit Foucault, Frankfurt am Main 2002, S. 42-78.

5. Zum Wandel von Anerkennungsordnungen. Soziologische Analysen und normative Einschätzungen

Bisher war gezeigt worden, wie Honneth den Begriff des Selbstverhältnisses, die Konstitution eines solchen Selbstverhältnisses durch die wechselseitige Anerkennung und darauf aufbauend das Verfahren der Sozialkritik bestimmt. Dieser Argumentationsgang sollte es ermöglichen, die normativen Kriterien der Kritik zu rechtfertigen und mit aktuellen Unrechtserfahrungen und sozialen Entwicklungen zu verknüpfen. Diesen Anspruch will ich im Folgenden auf der Grundlage der Auswertung empirischer Untersuchungen zum gegenwärtigen Wandel der Anerkennungsordnungen prüfen.

Durch den Übergang zum aktivierenden Sozialstaat, der Subjektivierung von Arbeit und den Wandel der Zeithorizonte der Unternehmensplanung erodieren, so die im Folgenden zu entwickelnde These, die Möglichkeiten der Individuen, auf der Grundlage eines schon erworbenen Status Ansprüche auf Anerkennung zu erheben; vielmehr müssen sie, um sich als anerkennbare auszuweisen, die Erfüllung der gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit stets erneut unter Beweis stellen. Die Angewiesenheit der Individuen auf intersubjektive Anerkennung wird hier genutzt, um zu den sozial gewünschten Handlungen zu motivieren. Die Anerkennungstheorie Honneths ist dann aber aus verschiedenen Gründen ungeeignet, um diesen Wandel thematisieren und beurteilen zu können. Denn weil sie sich auf die Rekonstruktion der leitenden Prinzipien der Anerkennung beschränkt und soziale Ursachen für ihr Verfehlen nur unzureichend einbezieht, kann sie diesen Wandel selbst nicht erklären. Außerdem kann dieser Wandel auf der Grundlage der von ihr entwickelten normativen Prinzipien deshalb nur schwer problematisiert werden, weil in ihrer Rekonstruktion von sozialen Bewegungen nur die in den Blick geraten, bei denen die Erfüllung der bestehenden Bedingungen der Anerkennbarkeit schon gegeben und Grundlage der erhobenen Forderungen ist. Zudem ist der von ihr verwendete Be-

griff des positiven Selbstverhältnisses ungeeignet, um die sich hier vollziehende Instrumentalisierung der Angewiesenheit auf Anerkennung problematisieren zu können. Die damit aufgeworfenen Probleme können dann aber, so will ich abschließend argumentieren, nur überwunden werden, wenn es gelingt, einen Ansatz zu entwickeln, der den Anforderungscharakter von Anerkennungsnormen zu thematisieren vermag, der die Rechtfertigung von Anerkennungsnormen nicht von einer Analyse der sozialen Konsequenzen ihrer Verwirklichung trennt und in dem Anerkennungsverhältnisse nicht nach der Bestätigung von Identitätsansprüchen, sondern nach den in ihnen angelegten Möglichkeiten zur gleichberechtigten Teilnahme an der Konstitution der gemeinsamen Beziehungen beurteilt werden. Erste Schritte zu einem solchen Ansatz will ich in dem folgenden Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ entwickeln.

Honneth versucht, wie in den vorangegangenen Abschnitten gezeigt, die Frankfurter Tradition der Kritischen Theorie weiterzuentwickeln, indem er mit dem Begriff der Anerkennung einen normativen Bezugspunkt entwickelt, über den konkrete Praktiken und institutionelle Arrangements in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen begründet kritisiert werden können. Die normative Entwicklung einer Gesellschaft vollzieht sich demnach auf der Grundlage von Konflikten, in denen soziale Bewegungen die etablierten Verhältnisse und Interaktionsformen in Frage stellen, weil ihre Mitglieder in ihrem Rahmen keine Möglichkeit hatten, eine angemessene Form des Selbstvertrauens, der Selbstachtung oder der Selbstschätzung auszubilden. Um diese Ansprüche an eine alternative Gestaltung der gemeinsamen Institutionen jedoch als berechtigt auszuweisen, müssen sie durch eine neuartige Interpretation der bestehenden Anerkennungsnormen zeigen, inwiefern diese in ihrer jeweiligen Situation nur unzureichend angewendet werden. Sie müssen also plausibel machen, dass sie, obwohl sie den jeweiligen Anerkennungsnormen gerecht werden, dennoch darin durch Andere keine Bestätigung erfahren. Die normative Entwicklung lässt sich dann als ein sich vor diesem Hintergrund vollziehender gesamtgesellschaftlicher Lernprozess verstehen, in dem die Reichweite der Inklusion und der Individualisierung innerhalb der bestehenden Anerkennungsordnung schrittweise erweitert werden. Damit ist jedoch zunächst nur die moralische Grammatik sozialer Konflikte rekonstruiert; Mechanismen der Verselbständigung von Handlungszusammenhängen, die insbesondere für kapitalistische Märkte kennzeichnend sind, können auf dieser Grundlage nicht erfasst werden. In der Debatte mit Fraser stellt Honneth dann auch klar, dass es ihm zunächst nur darum ging, die Kriterien freizulegen, auf die sich die Akteure beziehen, wenn sie gesellschaftliche Entwicklungen als ungerecht beurteilen und über die sich auch Marktordnungen rechtfertigen lassen müssen. In späteren Schriften konzentriert er sich dann auf die Herausarbeitung der marktbegrenzenden Normen und Institutionen, unter denen ei-

ne marktvermittelte Vergesellschaftung allein möglich und legitim ist.¹ Das Modell, an dem Honneth dabei orientiert bleibt, entspricht mit Robert Castel gesprochen der „Lohnarbeitsgesellschaft“², wie sie sich in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg herausgebildet hatte. Hier konnte unter der Voraussetzung relativer Vollbeschäftigung durch sozialstaatlich und betrieblich verankerte kollektive Sicherungssysteme sowie durch die Anerkennung kollektiver Interessenvertretungen der Lohnabhängigen der Warencharakter der Arbeitskraft eingeschränkt werden. Soziale Absicherungen und eine keynesianisch orientierte Wirtschaftspolitik ermöglichten hier zudem die Teilhabe der Lohnabhängigen am Massenkonsum, der seinerseits zum wirtschaftlichen Wachstum beitrug. Castel spricht hier von einer „relativen Integration in der Unterordnung“³; von Unterordnung dabei insofern, als die Konsummuster in Abhängigkeit von der jeweiligen sozialen Lage weiterhin differierten und auch Hierarchien innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung weiterhin bestanden; von relativer Integration insofern, als die gesellschaftliche Einheit durch die Orientierung an gemeinsamen Prinzipien gewahrt blieb, die jedoch zugleich, wie im Falle des Leistungsprinzips, eine Differenzbildung ermöglichten. Die Orientierung am Leistungsprinzip ermöglicht es, und hier zeigt sich die Nähe zu den Überlegungen Honneths, die unterschiedlichen Arbeiten als notwendige Beiträge zur Realisierung gemeinsam geschätzter Güter zu verstehen und somit eine Form des gesellschaftlichen Zusammenhalts, die Durkheim als „organische Solidarität“⁴ bezeichnet hatte. Indem sie sich auf dieses gemeinsame Prinzip beziehen, können die Akteure ihre eigene Position innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung relativ zu der der Anderen bestimmen und somit ihre soziale Identität über die Lohnarbeit begründen.⁵ Die Bewahrung des sozialen Fortschritts und einer so verstandenen Einheit wurde dann zur zentralen Aufgabe der Politik;⁶ dieser kam sie durch die Schaffung sozialer Rechte und Absicherungen, gezielter Steuerung der Wirtschaft und die Unterstützung und die rechtliche Absicherung sozialpartnerschaftlicher Arrangements nach. Die nach wie mangelhafte Einlösung der damit verbundenen An-

1 Vgl. Honneth, Axel, Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung, in ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 78-102.

2 Vgl. Castel, Robert, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2008, S. 283-335.

3 Ebd., S. 302.

4 Vgl. Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main 1992, S. 162ff.

5 Vgl. Castel, Robert, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2008, S. 325.

6 Vgl. ebd., S. 245.

sprüche erschien vor diesem Hintergrund nur als provisorischer, zukünftig zu überwindender Zustand. „Die Lohnarbeitsgesellschaft schien einer aufsteigenden Bahn zu folgen, die zugleich das Anwachsen des kollektiven Reichtums gewährleistete und eine gerechtere Verteilung der Chancen und Garantien bewirkte.“⁷

Die damit verbundene Erwartung einer geradlinigen Steigerung der kollektiven Absicherungen und der Leistungsgerechtigkeit erscheint jedoch aus heutiger Perspektive als eine Fehleinschätzung, die auch von den Sozialwissenschaften geteilt und gestützt wurde.⁸

Unter den Bedingungen der „finanzmarktgetriebenen Akkumulation“ werden die bisherigen marktbegrenzenden Institutionen und Sicherungssysteme einer neuen „kapitalistischen Landnahme“⁹ unterworfen; indem hier innergesellschaftliche Grenzen aufgelöst und bisher nicht kommodifizierte Bereiche ebenfalls kapitalistischen Verwertungsprinzipien unterstellt werden, kommt es auch zur Aufhebung der bisherigen Einschränkungen des Warencharakters der Arbeitskraft. Das Unterlaufen bestehender Sicherungen, die Zunahme prekärer Beschäftigungsformen, die Aufgliederung von Großbetrieben in formell selbstständige Einheiten führen zur Entkollektivierung von Arbeitsbeziehungen; die Etablierung innerbetrieblicher Wettbewerbssysteme erhöht den Zugriff auf das Arbeitsvermögen der Beschäftigten; und in Bezug auf sozialstaatliche Leistungen muss die Berechtigung von Ausgleichsansprüchen durch die beständige Demonstration von eigenständiger Aktivität und Leistungsbereitschaft gerechtfertigt werden.¹⁰

Das Problem der Anerkennungskonzeption Honneths besteht nun nicht darin, dass sie die mit den skizzierten Tendenzen verbundenen Rückschritte kategorial ausschließen müsste; schließlich rekonstruiert sie, wie gezeigt, zunächst nur die normativen Grundprinzipien der Kritik, also die notwendigen Voraussetzungen, in die auch kapitalistische Marktordnungen eingebettet bleiben müssen, noch nicht jedoch diese selbst und deren immanenten Expansionszwang. Zudem verfügt sie mit

7 Ebd., S. 335.

8 Vgl. Groh-Samberg, Olaf, Armut, soziale Ungleichheit und die Perspektiven einer „Erneuerung der Sozialkritik“, in: Eikelpasch, Rolf, Rademacher, Claudia und Lobato, Philipp Ramos (Hrsg.), *Metamorphosen des Kapitalismus - und seiner Kritik*, Wiesbaden 2008, S. 149.

9 Vgl. Dörre, Klaus, *Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Gegenwartskapitalismus*, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut (Hrsg.), *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt am Main 2009, S. 22.

10 Vgl. Dörre, Klaus und Haubner, Tine, *Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie*, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt am Main 2012, S. 80ff.

dem Grad der Integration und der Individualisierung auch über Kriterien, über die die mit diesen Tendenzen verbundenen Verschiebungen innerhalb der Anerkennungsordnungen beurteilt werden können.¹¹ Allerdings kann sie diese Entwicklungen in dem Maße, in dem sich diese gerade nicht als Ergebnis eines gesamtgesellschaftlich vollzogenen normativen Lernfortschritts verstehen lassen, auch nicht erklären. Dafür wäre zu zeigen, inwiefern die für die kapitalistische Produktionsweise kennzeichnende Konkurrenz der Einzelkapitale und der damit einhergehende Zwang zur Kommodifizierung bisher anderen Logiken gehorchender Tätigkeitsbereiche¹² und zum Unterlaufen bisheriger Verpflichtungen und Regulationen durch die Kapitaleigner führt. „Expected to control constitutionally restless actors in their relentless search for maximizing the commodity value of their money and the money value of their commodities institutionalized social obligations in a capitalist society are permanently in danger of being subverted [...]“¹³

Zudem kann im Rahmen der Honnethschen Theorie der Anerkennung eine solche Entwicklung zwar als Rückschritt gegenüber schon erreichten Errungenschaften verstanden und als „Verwilderung des sozialen Konflikts“¹⁴ kritisiert werden; durch sie erodieren, so die These, die etablierten Prinzipien, die den Individuen erst ein positives Selbstverhältnis und eine gemeinsame Orientierung in sozialen Konflikten ermöglichen. Damit erscheinen dann die sozialen Konflikte der Gegenwart als Formen einer unkontrollierten, auf die Distinktion gegenüber anderen zielenden Selbstbehauptung.¹⁵ In dieser Perspektive, in der der mit den skizzierten Tendenzen verbundene Wandel allein als Desintegration erscheint, können gerade die Spezifika der neuartigen Modi der Anerkennung nicht erfasst werden.

11 Vgl. Honneth, Axel und Stahl, Titus, Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive, in: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 294f.

12 Vgl. Dörre, Klaus und Haubner, Tine, Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 67.

13 Streeck, Wolfgang, Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy, Oxford 2010, S. 245.

14 Vgl. Honneth, Axel, Die Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 17-39.

15 Vgl. ebd., S. 38.

Denn neben den Tendenzen, die als Desintegration beschrieben werden können, d.h. der Auflösung von Strukturen kollektiver Absicherung und der Wiederkehr sozialer Unsicherheit, der Ausweitung von Zonen der „Verwundbarkeit“, in der die Prekarität zu einem permanenten Zustand zu werden droht und der „Entkopplung“¹⁶, in der kaum noch Zukunftsperspektiven und politische Ausdrucksmöglichkeiten bestehen¹⁷, kommt es durch gewandelte Formen der sozialpolitischen Regulation, den Wandel der Unternehmensführung und der Arbeitsorganisation zur Ausbildung neuartiger Anforderungen an die Individuen. In den Debatten um die „Subjektivierung von Arbeit“, das „unternehmerische Selbst“ und den „neuen Geist des Kapitalismus“ besteht trotz der unterschiedlichen thematischen und methodischen Ausrichtung der Ansätze insofern Einigkeit, als sie davon ausgehen, dass Formen der Wettbewerbsorientierung bzw. der Vermarktlichung zum zentralen Organisationsmodus für unterschiedliche Institutionen werden und dass damit auch eine auf das eigene Fortkommen gerichtete unternehmerische Perspektive auf das eigene Handeln in weiteren, bisher abgegrenzten Tätigkeitsbereichen relevant wird. Als zentrales Kriterium, über das gesellschaftliche Wertschätzung verliehen oder entzogen wird, gilt, so die These, die Boltanski und Chiapello vertreten, unter diesen Umständen die Aktivität der Akteure.¹⁸ Diese bemisst sich an der Fähigkeit, Projekte zu initiieren oder sich den Projekten Anderer anzuschließen. Dementsprechend sind sie für den Erhalt gesellschaftlicher Wertschätzung darauf angewiesen, die Anzahl ihrer Kontakte zu erhöhen bzw. ihr Netzwerk zu erweitern, mobil, risikobereit und anpassungsfähig zu bleiben und umgekehrt Festlegungen zu vermeiden, etc. Ebenso gilt das „unternehmerische Selbst“ Bröckling als eine neuartige Leitfigur, die sich durch die eigenverantwortliche Ausrichtung der eigenen Lebensführung an den jeweiligen Markterfordernissen und damit durch den Zwang zur permanenten und unabschließbaren Selbstoptimierung auszeichnet.¹⁹ Und auch in den Debatten um die „Subjektivierung von Arbeit“ wird davon ausgegangen, dass es den Unternehmen gelingt, bisher unberücksichtigte Potentiale ihrer Beschäftigten, wie Kreativität, Innovations-, Kooperations- und Kommunikationsfähigkeiten etc. gewinnbringend zu erschließen; demnach erfüllen die Beschäftigten die an sie gestellten

16 Vgl. Castel, Robert, Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit, in: Castel, Robert und Dörre, Klaus, Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2009, S. 27f.

17 Vgl. Castel, Robert, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2008, S. 384.

18 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2006, S. 155.

19 Vgl. Bröckling, Ulrich, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer neuen Subjektivierungsform, Frankfurt am Main 2007, insbesondere S. 46-75.

Anforderungen selbstkontrolliert, bemühen sich selbst um die Verbesserung ihrer Qualifikationen und rationalisieren dementsprechend die eigene Lebensführung.²⁰

Diesen prominenten Zeitdiagnosen gelingt es zwar, neuartige Anforderungen an die Individuen idealtypisch zu verdichten; sie bleiben jedoch insofern unzureichend, als sie diese Thesen zumeist nicht oder nur unzureichend mit einer Analyse der konkreten Umsetzung dieser Anforderungen in den jeweiligen Institutionen verknüpfen. Vielmehr kommt es vielfach zu einer Gleichsetzung der Managementrhetorik mit der gesellschaftlichen Realität.²¹ Indem sie auf eine Untersuchung der konkreten Anwendungsformen verzichten, blenden sie sowohl die Machtbeziehungen, unter denen diese Anforderungen durchgesetzt werden, als auch die Aneignungsformen der durch sie betroffenen Individuen aus.²²

Um die damit angedeuteten Probleme zu vermeiden, soll im Folgenden die Analyse des Wandels der Anforderungen, die von den Individuen für den Erhalt gesellschaftlicher Anerkennung erfüllt werden müssen, auf drei Ebenen durchgeführt und

20 Vgl. Voß, Günter G. und Pongratz, Hans J., Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50, 1998, S. 131-158.

21 Vgl. auch Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 38.

22 Dies trifft insbesondere auf die Diagnosen Bröcklings zu; so rächt sich die Beschränkung auf die Analyse von Managementtexten, Konzepten der Unternehmensführung und Lebensratgebern etwa dort, wo er die Einführung von Formen des wechselseitigen Feedbacks innerhalb von Unternehmen als „nicht hierarchisches Modell reziproker Sichtbarkeit“ (Bröckling, Ulrich, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer neuen Subjektivierungsform, Frankfurt am Main 2007, S. 238.) und insofern als „demokratisiertes Panoptikum“ (Ebd., S. 236.) bezeichnet, ohne jedoch zu fragen, inwiefern sich weiterhin bestehende unternehmensinterne Hierarchien in den jeweiligen Kommunikationssituationen niederschlagen. Ebenso bleibt die von ihm vertretene These, dem Kapitalismus gelänge es unter den gegenwärtigen Bedingungen auch kritische Ansätze zu integrieren, indem hier gerade der Eigensinn der Beteiligten zu einer Produktivkraft würde, insofern problematisch, als dabei auf eine inhaltliche Bestimmung der jeweils verwendeten Leitbegriffe, auf eine Analyse der Kämpfe um ihre Deutung und Umsetzung verzichtet wird. (Vgl. van Dyk, Silke, Grenzüberschreitung als Norm? Zur „Vereinnahmung“ von Gegenstrategien im Kapitalismus und den Konsequenzen für eine Soziologie des Widerständigen, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. 33-51.)

damit auch konkretisiert werden. Dabei beziehe ich mich 1. auf Analysen zum Wandel sozialpolitischer Anforderungen, und hier insbesondere auf die Untersuchungen von Stephan Lessenich, 2. auf gewandelte Formen der Arbeitsorganisation und dabei insbesondere auf Techniken der „indirekten Steuerung“ und 3. auf Untersuchungen zur Neustrukturierung von Beschäftigungsverhältnissen. Im Anschluss daran diskutiere ich, welche Herausforderungen damit an eine kritische Theorie der Anerkennung für das Verständnis und die Beurteilung dieser Entwicklungen gestellt sind.

1.) Lessenich bezieht sich auf die Staatstheorie Offes, wonach sich staatliches Handeln in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften im Spannungsfeld zwischen demokratischer Legitimität und ökonomischen Erfordernissen bewegt. Der Staat ist demnach einerseits eine Instanz, die durch strukturbildende Maßnahmen nicht nur grundsätzlich den Warentausch erst ermöglicht, sondern zugleich die selbstnegatorischen Tendenzen der sich selbst überlassenen Kapitalakkumulation einschränkt. Weil jedoch die dabei getroffenen Maßnahmen, die Schaffung eines öffentlichen Sektors, die Errichtung von sozialen Absicherungen und anderen Formen der Dekommodifizierung der Ware Arbeitskraft, strukturfremd bleiben und die Mittel für sie dem Kapitalkreislauf entzogen werden müssen, treffen die entsprechenden Maßnahmen auch auf den Widerstand der Kapitaleigner. Zugleich muss sich das staatliche Handeln stets auch demokratisch legitimieren lassen. „Der Staat hat nämlich [...] politisch nicht nur auf die aus der Aufrechterhaltung des Kapitalverwertungsprozesses sich ergebenden ökonomischen Erfordernisse, sondern eben auch auf die aus gesellschaftlichen Interessenformierungsprozessen entstehenden sozialen Forderungen zu reagieren.“²³ Weil aber die Ergebnisse dieser Interessenformierungsprozesse die Freiheit der Investitionsfähigkeit potentiell einschränken und umgekehrt der Zwang zur erweiterten Reproduktion des Kapitals die etablierten Schutzleistungen bedroht, bewegt sich das staatliche Handeln prinzipiell zwischen widersprüchlichen Handlungsanforderungen. Diese Widersprüche werden in verschiedenen politischen Programmatiken auf je spezifische Weise verarbeitet.

Auf dieser Grundlage kann Lessenich die gegenwärtigen Veränderungen nicht nur negativ als „Abbau“ oder „Rückzug“ des Sozialstaates bestimmen, sondern vielmehr die darüber hinaus gehenden Spezifika der gegenwärtigen Programmatik herausarbeiten.²⁴ Nachdem das klassische Modell des keynesianischen Sozialstaats, das durch planvolle Staatsintervention einen zirkulären Ausgleich zwischen sozia-

23 Lessenich, Stephan, Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut (Hrsg.), Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte, Frankfurt am Main 2009, S. 147.

24 Vgl. Lessenich, Stephan, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008, S. 84.

len Ansprüchen, erweiterten Konsummöglichkeiten und ökonomischen Erfordernissen ermöglicht hatte, durch die Konjunktur einbrüche der 70er Jahre und die damit einhergehenden schärfer werdenden Verteilungskämpfe, durch eine zunehmend angebotsorientierte, auf die Verbesserung unternehmerischer Rahmenbedingungen gerichtete Politik und die Schwäche gewerkschaftlicher Gegenmacht in die Krise geraten war, kommt es gegenwärtig zu einer Herausbildung der „Aktivgesellschaft“ bzw. eines aktivierenden Sozialstaats. Lessenich bezieht sich hier auf die eingangs erwähnten Untersuchungen von Boltanski und Chiapello, wonach netzwerkförmige flexible Strukturen und zeitlich befristete Projekte zunehmend die Arbeitsverhältnisse prägen, was dazu führt, dass die Aktivität, die eigenständige Bemühung um die Generierung neuer Projekte und um die Optimierung der dafür notwendigen Kontakte und Fähigkeiten zum entscheidenden Kriterium für die soziale Wertschätzung der Akteure wird. „In dieser Welt [...] verdrängt das Maß an Aktivität, das individuelle Mehr oder Weniger an Beweglichkeit und Bewegung, tendenziell alle anderen sozialen Unterscheidungen [...].“²⁵ Das hier geforderte Modell des Handelns wird auch prägend für andere Lebensbereiche und so wird auch der Staat von der Verbreitung des Aktivitätsbegriffs als normativer Leitunterscheidung erfasst. Diese Wende der staatlichen Politik reagiert jedoch nicht nur auf gesellschaftliche Veränderungen, sie treibt diese zugleich auch weiter voran. Die Aktivierungspolitik entspricht auch nicht nur den neuen Akkumulationsformen, sie verspricht, entsprechend der zuvor skizzierten Anforderungen an das staatliche Handeln, zugleich die Möglichkeiten für eine erweiterte gesellschaftliche Teilhabe zu schaffen.²⁶

Zentral für die neuartige Aktivierungspolitik ist demnach der Übergang von einer öffentlichen zu einer privaten Sicherungsverantwortung. Die Subjekte gelten als selbst für ihren ökonomischen Erfolg verantwortlich und zugleich gilt das eigene individuelle Fortkommen als Bedingung für die gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt. Staatliches Handeln zielt dann vor diesem Hintergrund in erster Linie auf die Initiierung von Eigenaktivität; und dies wird mit dem Interesse der gesamten Gesellschaft gerechtfertigt. So werden auf dem Arbeitsmarkt mit den Ergebnissen der Hartz-Kommission zunehmend Nachweise der Arbeitsbereitschaft zur Bedingung für staatliche Leistungen. Leistungen werden somit unter den Vorbehalt der Aktivierungsbereitschaft gestellt. Gesellschaftliche Absicherungen gelten in diesem Kontext nicht als Rechtsansprüche des Einzelnen, die vor dem Hintergrund bestehender Risiken notwendig sind; vielmehr wird umgekehrt der Einzelne verantwortlich gegenüber der Gemeinschaft. „Die Gesellschaft konstituiert sich [...] als Kol-

25 Lessenich, Stephan, *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft*, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut (Hrsg.), *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt am Main 2009, S. 161.

26 Vgl. ebd., S. 167.

ektivsubjekt, das gemeinwohlkompatibles Handeln der Subjekte einklagt – und das sich im Umkehrschluss gegen jene Individuen schützen und verteidigen muss, die der Gesellschaft Risiken auferlegen.“²⁷ Ebenso sollen auch in der Renten- und Alterspolitik durch die Stärkung der privaten Vorsorge, längere Arbeitszeiten und die Stärkung des Ehrenamts auch ältere Bevölkerungsgruppen zur eigenständigen Aktivität im Dienste der Gemeinschaft angehalten werden.²⁸ Und ebenso gelten familienpolitische Maßnahmen, wie etwa die Ausweitung frühkindlicher Förderung, als Form der Aktivierung, die sich als Investition langfristig für das Gemeinwesen rentieren soll.²⁹ „Diese normative Anforderung einer in sozialer Absicht ökonomisierten Lebensführung, an die politisch als Aktivbürger gedachten und gewollten Subjekte adressiert, stellt den regulativen Kern des [...] „neozosialen“ wohlfahrtsstaatlichen Aktivierungsparadigmas dar.“³⁰ Hinter dieser für das soziale Ganze geforderten Eigeninitiative, die zudem nie als abgeschlossen zu denken ist, sondern vielmehr beständig weiter optimiert werden kann, verschwindet die Bedeutung individueller Ansprüche. Damit verschärfen sich zugleich auch die schon innerhalb des vorherigen Sozialstaatsmodells bestehenden Spaltungslinien. Nicht nur werden Erfolge und Misserfolge zunehmend individuell zugerechnet,³¹ weil die Aktivierungsbereitschaft als Bedingung der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrt gilt, erscheint ihre Verweigerung zudem umgekehrt als unsozial und unverantwortlich.

„Die nicht die sozialen Wertschätzungseffekte des Arbeitsbürgerstatus genießenden Gruppen sind im Zeichen der Aktivierung – wenn auch auf spezifische Weise, so doch mehr denn je –

27 Lessenich, Stephan, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008, S. 95. Die mit der Aktivierungspolitik einhergehende Unterstellung der Passivität ihrer Adressaten entspricht jedoch nicht deren eigenen Erwerbsorientierungen; sie erfahren die Maßnahmen der Arbeitsagenturen häufig als Hindernisse für ihre eigenen Bemühungen oder allenfalls als Möglichkeit, einen Schein der Normalität aufrecht zu erhalten. (Vgl. Dörre, Klaus; Behr, Michael; Eversberg, Dennis und Schierhorn, Karen, Krise ohne Krisenbewusstsein? Zur subjektiven Dimension kapitalistischer Landnahmen, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, H157, 2009, S. 569f.)

28 Vgl. Lessenich, Stephan, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008, S. 108-122.

29 Ebd., S. 97-108.

30 Lessenich, Stephan, Aktivierungspolitik und Anerkennungsökonomie. Der Wandel des Sozialen im Umbau des Sozialstaats, in: Soziale Passagen 2009, S. 169.

31 Vgl. ebd. 171.

mit einer Politik der Missachtung und mit diskursiven Praktiken der Remoralisierung konfrontiert, deren symbolische und materielle Effekte uns alltäglich begegnen.³²

Die Demonstration von Aktivität oder zumindest von Aktivierungsbereitschaft wird so zur Anforderung, der die Individuen entsprechen müssen, um soziale Wertschätzung erhalten und Missachtungserfahrungen vermeiden zu können. Diese Demonstration führt jedoch nicht zur Generierung stabiler und verlässlicher Ansprüche; die Aktivität muss vielmehr beständig erneut unter Beweis gestellt werden.³³ „Die psycho-physische Überinanspruchnahme der „erfolgreich“ Inkludierten, die soziale Entwürdigung der ausgeschlossenen „Versager“ - das ist das doppelte Spiel des flexiblen Kapitalismus und seines aktivierenden Wohlfahrtsstaates.“³⁴

2.) Dies ist auch eine Konsequenz neuartiger Formen der Arbeitsorganisation, die als subjektivierte Arbeit bezeichnet werden können. Subjektiviert Arbeit lässt sich in einer ersten Annäherung als Form der Organisation der Lohnarbeit verstehen, die im Gegensatz zum Taylorismus durch eine relativ hohe Selbstständigkeit der Beschäftigten in der Planung und Ausführung ihrer Arbeit gekennzeichnet ist. Diese erhöhte Selbstständigkeit kann sich auf die Produktgestaltung, die Organisation der einzelnen Arbeitsschritte und die Kooperation zwischen verschiedenen Beschäftigten, den Einsatz von Arbeitsmitteln, sowie den Arbeitsort und die Arbeitszeit beziehen. Als *subjektivierte* Arbeit wird diese Form der Arbeitsorganisation insofern bezeichnet, als hier bisher als Störfaktoren behandelte subjektive Potentiale der Lohnabhängigen für den Produktionsprozess innerhalb der Unternehmen nutzbar gemacht werden können.³⁵ Waren die Einschätzungen innerhalb der Arbeitssoziologie zunächst überwiegend positiv, weil die neuen Formen subjektivierter Arbeit als Ausdruck der Durchsetzung von neuartigen Ansprüchen der Beschäftigten, als Ausdruck des Bedürfnisses nach Selbstentfaltung und Selbstständigkeit innerhalb der Arbeit gedeutet wurden,³⁶ so überwiegen in späteren Untersuchungen kriti-

32 Ebd., S. 170.

33 Vgl. Lessenich, Stephan, Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus, Bielefeld 2008, S. 128.

34 Lessenich, Stephan, Aktivierungspolitik und Anerkennungsökonomie. Der Wandel des Sozialen im Umbau des Sozialstaats, in: Soziale Passagen 2009, S. 172.

35 Vgl. Kleemann, Frank, Matuschek, Ingo und Voß, Günter G., Subjektivierung von Arbeit. Ein Überblick zum Stand der Diskussion, in: Moldaschl, Manfred und Voß, Günter G. (Hrsg.), Subjektivierung von Arbeit, München 2003, S. 61.

36 Baethge, Martin, Arbeit, Vergesellschaftung, Identität. Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit, in: Soziale Welt 42, 1991.

sche Einschätzungen.³⁷ Die Subjektivierung von Arbeit gilt demnach als Ergebnis einer Unterwerfung,³⁸ durch die sämtliche Eigenschaften der Person,³⁹ ihre Kreativität, ihre Planungs- und Kommunikationsfähigkeiten etc. durch den Betrieb nutzbar werden und die gesamte Lebensführung auf dessen Anforderungen hin ausgerichtet wird.⁴⁰ Hintergrund dieser veränderten Einschätzungen sind nicht nur empirische Phänomene, wie die Zunahme von arbeitsbedingten psychischen Erschöpfungen⁴¹, sondern auch die Einsicht, dass die Subjektivierung von Arbeit nicht als das Ergebnis einer Einebnung von innerbetrieblichen Herrschafts- und Interessendifferenzen und der Ersetzung von Fremd- durch Selbstzwänge⁴² zu verstehen ist, sondern vielmehr aus einem Formwandel betrieblicher Herrschaft erklärt werden muss. „Die negativen Tendenzen können eben nicht als Nebenwirkung umgesetzter Freiheit, sondern müssten gerade als Folge fortbestehender Unfreiheit begriffen werden.“⁴³ Dieser Formwandel betrieblicher Herrschaft vollzieht sich des-

-
- 37 Vgl. Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 41.
- 38 Moldaschl, Manfred und Sauer, Dieter, Internalisierung des Marktes – Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft, in: Minssen, Heiner (Hrsg.), Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit, Berlin 2000, S. 220.
- 39 Vgl. Peters, Klaus und Sauer, Dieter, Indirekte Steuerung – eine neue Herrschaftsform. Zur revolutionären Qualität des gegenwärtigen Umbruchsprozesses, in: Wagner, Hilde (Hrsg.), Rentier’ ich mich noch? Neue Steuerungskonzepte im Betrieb, Hamburg 2005, S. 45.
- 40 Vgl. Voß, Günter G. und Pongratz, Hans J., Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50, 1998, S. 143.
- 41 Graefe, Stefanie, An den Grenzen der Verwertbarkeit. Erschöpfung im flexiblen Kapitalismus, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. 229-252.
- 42 Vgl. Voß, Günter G. und Pongratz, Hans J., Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50, 1998, S. 152.
- 43 Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 42. Diese Bemerkung richtet sich gegen Deutungen, die diese negativen Tendenzen als Ergebnis einer Überforderung verstehen, die mit den neuen Freiheiten deshalb

halb, weil sich vor dem Hintergrund der Revolten der späten 60er und 70er Jahre gegen die bestehenden innerbetrieblichen Steuerungsformen und Hierarchien,⁴⁴ der durch die Veränderungen der nationalen und internationalen Marktbedingungen hervorgerufenen verschärften Wettbewerbssituation,⁴⁵ der Zunahme der Bedeutung von Dienstleistungsarbeit und der Abkehr von der Massenproduktion⁴⁶ die starren Formen der tayloristischen Arbeitsorganisation zunehmend als Schranke für die weitere Produktivitätsentwicklung erweisen. Unternehmensintern wird auf diese vielfältigen Herausforderungen mit Prozessen der Vermarktlichung reagiert. Vermarktlichung bezeichnet zum einen die direkte Ausrichtung interner Abläufe an den Anforderungen der Märkte; „Löhne, Arbeitszeiten und Arbeitsbedingungen [werden] zu einer Restgröße, die flexibel an Markterfordernisse angepasst werden muss.“⁴⁷ Neben den Kundenerwartungen werden insbesondere die Erwartungen der Investoren und damit die Orientierung an den Aktienwerten ausschlaggebend für die Form der Unternehmensorganisation und Investitionsentscheidungen. Zum anderen wird mit Vermarktlichung die Durchsetzung marktförmiger Steuerungs- und

einhergeht, weil es den Individuen nicht gelingt, die unterschiedlichen Lebensbereiche eigenständig zu strukturieren (Vgl. Voß, Günter G. und Pongratz, Hans J., *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50, 1998, S. 153-54.) oder sie daran scheitern, dem Imperativ der Selbstverwirklichung zu entsprechen. (Vgl. Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2008.) Eine Variante dieser These vertritt auch Honneth; demnach ergeben sich diese Überforderungen aus einer paradoxen Verkehrung der ursprünglichen Authentizitäts- und Selbstverwirklichungsideale. (Vgl. Honneth, Axel, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in: ders. (Hrsg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt am Main 2002, S. 141-58.)

44 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, *Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, H4, 2001, S. 468.

45 Vgl. Voß, Günter G. und Pongratz, Hans J., *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50, 1998, 132.

46 Vgl. Voswinkel, Stephan, *Arbeit und Subjektivität*, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt am Main 2012, S. 306.

47 Dörre, Klaus, *Prekäre Klassengesellschaft? Zur Strukturierung und Verarbeitung sozialer Ungleichheit im Finanzmarkt-Kapitalismus*, in: Kaindl, Christian (Hrsg.), *Subjekte im Neoliberalismus*, Marburg 2007, S. 26.

Koordinationsformen der dezentralisierten Einheiten des Unternehmens gefasst.⁴⁸ Dabei lässt sich zwischen einer realen und einer simulierten Vermarktlichung unterscheiden. Reale Vermarktlichung bezeichnet die Ausgliederung von Unternehmenseinheiten, ihre Umbildung zu rechtlich und wirtschaftlich selbstständigen Tochtergesellschaften, deren Leistungen gegenüber dem Mutterkonzern zu bestehenden Marktpreisen abgerechnet werden. Simulierte Vermarktlichung bezeichnet den Vorgang, durch den dezentrale Einheiten innerhalb eines Unternehmens größere Spielräume in der Gestaltung der Kundenbeziehungen erhalten, Leistungen zwischen der Konzernzentrale und den Subeinheiten entsprechend interner Verrechnungspreise ausgetauscht und Beziehungen zwischen den Subeinheiten konkurrenzförmig organisiert werden.⁴⁹ Auf der Ebene der Arbeitsorganisation führt dies zur Durchsetzung von Formen der „indirekten Steuerung“, in der die Beschäftigten nicht mehr konkrete Handlungsanweisungen des Managements zu befolgen haben, sondern direkt mit den Anforderungen des Marktes konfrontiert werden.

„Die Individuen [...] sollen vielmehr selbstständig auf Rahmenbedingungen reagieren, die sich einerseits aus den unkontrollierbaren, ständig wechselnden Überlebensbedingungen des Unternehmens am Markt und andererseits aus der unternehmensinternen Definition von Erfolgsmaßstäben und Strukturen (Benchmarks, Kennziffern, Segmentierung von Unternehmen) durch das Management ergeben.“⁵⁰

Der Unternehmer bzw. das Management, deren Funktion bisher darin bestand, vor dem Hintergrund gegebener Rahmenbedingungen durch eigene Entscheidungen die Produktionsprozesse innerhalb des Unternehmens zu planen und zu organisieren,

48 Kratzer, Nick, Boes, Andreas, Döhl, Volker, Marrs, Kira und Sauer, Dieter, Entgrenzung von Unternehmen und Arbeit – Grenzen der Entgrenzung, in: Beck, Ulrich und Lau, Christoph (Hrsg.), Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt am Main 2004, S. 336.

49 Vgl. Moldaschl, Manfred und Sauer, Dieter, Internalisierung des Marktes – Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft, in: Minssen, Heiner (Hrsg.), Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit, Berlin 2000, S. 214. Und: Pickshaus, Klaus, Das Phänomen des „Arbeitens ohne Ende“. Arbeitsverhältnisse im „flexiblen Kapitalismus“ und gewerkschaftliche Arbeitspolitik, in: Pickshaus, Klaus, Schmitt-henner, Horst und Urban, Hans-Jürgen (Hrsg.), Arbeiten ohne Ende. Neue Arbeitsverhältnisse und gewerkschaftliche Arbeitspolitik, Hamburg 2001, S. 12.

50 Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 43.

treten jetzt, wie Klaus Peters es ausgedrückt hat, zur Seite.⁵¹ Was entfällt, ist ihre Vermittlungsfunktion, über die bisher Marktanforderungen für die Beschäftigten wirksam wurden. Die Konsequenzen aus den gegebenen Bedingungen müssen nunmehr von ihnen selbst gezogen werden. Damit werden bisher unberücksichtigte Fähigkeiten der Beschäftigten zur eigenständigen Planung und Durchführung von Arbeitsprozessen und damit zur gemeinsamen Koordination von Handlungen und Lösung von Problemen durch diese Form der Arbeitsorganisation explizit vorausgesetzt und für das Unternehmen nutzbar gemacht. Die Auflösung direkter Kontrolle und die erweiterte Selbstständigkeit der Beschäftigten ist deshalb, so Peters, aber nicht gleichbedeutend mit der Auflösung von Zwang. Die Bewegungen des Marktes, mit denen sich die Beschäftigten konfrontiert sehen, resultieren zwar aus der Gesamtheit einzelner Handlungen, aber nicht aus ihrem bewussten und geplanten Zusammenwirken; den Einzelnen treten sie als verselbstständigte Handlungsbedingungen gegenüber, über die sie nicht verfügen können. „Das heißt: Die Abhängigkeitsform des Kommandosystems soll nicht ersatzlos gestrichen, sondern in diejenige Form der Abhängigkeit verwandelt werden, in der sich der Unternehmer gegenüber den Rahmenbedingungen des Unternehmens befindet [...]“.⁵² Dies ist jedoch nicht alles. Der Unternehmer tritt zwar zur Seite; er gestaltet aber weiterhin, insbesondere in Formen der simulierten Vermarktlichung, die innerbetrieblichen Beziehungen zwischen den Subeinheiten und die Zuweisung von Ressourcen, die den Beschäftigten für die Erfüllung der gegebenen Anforderungen zur Verfügung stehen. Kontrolle wird hier nicht länger durch ein hierarchisch organisiertes System von Weisungs- und Aufsichtsbefugnissen durchgesetzt, sondern durch das Setzen und die Überprüfung von Rahmenbedingungen.⁵³ Häufig werden die Ressourcen und insbesondere auch die personellen Ressourcen durch die Unternehmensleitungen äußerst knapp bemessen, was sich in einem verstärkten Leistungsdruck und damit auch in einer Erhöhung der Arbeitsintensität und einer Verlängerung der Arbeitszeit niederschlägt. „Die Überlastung der Organisation wird zunehmend als individuelle Überlastung, als individueller Arbeitsdruck wirksam.“⁵⁴ Dies führt nicht nur zu wachsenden Konflikten zwischen den arbeitsinhaltlichen Orientierungen der

51 Vgl. Peters, Klaus, Die neue Autonomie in der Arbeit, in: Gleißmann, Wilfried und Peters, Klaus, Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen, Hamburg 2001, S. 34.

52 Ebd., S. 34.

53 Moldaschl, Manfred und Sauer, Dieter, Internalisierung des Marktes – Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft, in: Minssen, Heiner (Hrsg.), Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit, Berlin 2000, S. 212.

54 Kratzer, Nick, Arbeitskraft in Entgrenzung. Grenzenlose Anforderungen, erweiterte Spielräume, begrenzte Ressourcen, Berlin 2003, S. 198.

Beschäftigten, wie etwa Qualitätsansprüchen und Kundenerwartungen, und den mit der Vermarktlichung einhergehenden Rationalisierungsanforderungen⁵⁵ und zu einer verschärften innerbetrieblichen Konkurrenz,⁵⁶ sondern auch zu einem Wandel des Leistungsverständnisses. War in der Ära des Fordismus noch der jeweilige Aufwand oder das Ausmaß der Verausgabung von Arbeitskraft das dominierende Kriterium für die Einschätzung von Leistungen, gewinnt unter den Bedingungen der Vermarktlichung zunehmend der Markterfolg an Bedeutung.⁵⁷ „Damit wird die Arbeit in der Praxis für die Beschäftigten zur permanenten Bewährungsprobe: Täglich gilt es neu zu zeigen, dass man es weiterhin „verdient“ hat, dazuzugehören.“⁵⁸ Das aber führt dazu, dass für die Anerkennung als Leistungsträger immer weniger auf einen schon erworbenen, sich etwa innerhalb der Rangordnung eines Betriebes manifestierenden Status verwiesen werden kann. Vielmehr muss die eigene Anerkennbarkeit als Leistungserbringer beständig erneut unter Beweis gestellt werden.⁵⁹

3.) Um die disziplinierende Wirkung dieser Formen der „indirekten Steuerung“ verstehen zu können, müssen sie vor dem Hintergrund der aktivierenden Arbeitsmarktpolitik und insbesondere der Prekarisierung von Beschäftigungsverhältnissen gesehen werden.⁶⁰ Die Rahmenbedingungen des Handelns, die durch die Prozesse der Vermarktlichung geschaffen werden, entfalten ihre Wirkung erst vor dem Hintergrund der gleichzeitigen Auflösung der bestehenden institutionellen Sicherungen

55 Vgl. Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 48.

56 Vgl. Glißmann, Wilfried und Peters, Klaus, Die Frage der Solidarität, in: dies., Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie in der Arbeit und ihre paradoxen Folgen, Hamburg 2001, S. 42.

57 Vgl. Voswinkel, Stephan und Kocyba, Hermann, Die Kritik des Leistungsprinzips im Wandel, in: Dröge, Kai; Kira, Marrs und Menz, Wolfgang (Hrsg.), Die Rückkehr der Leistungsfrage. Leistung in Arbeit, Unternehmen und Gesellschaft, Berlin 2008, S. 21-39.

58 Boes, Andreas und Kämpf, Tobias, Informatisierung als Produktivkraft: Der informatisierte Produktionsmodus als Basis einer neuen Phase des Kapitalismus, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker, (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 330.

59 Vgl. auch: Rosa, Hartmut, Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik, in: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan und Rosa, Hartmut (Hrsg.), Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte, Frankfurt am Main 2009, S. 117f.

60 Beaud, Stéphane und Pialoux, Michel, die verlorene Zukunft der Arbeiter. Die Peugeot-Werke von Sochaux-Montebéliard, Konstanz 2004, S. 277f.

gerade auch der Beschäftigungsverhältnisse. Veranlasst durch die ökonomische Krise der 70er Jahre, die Zunahme der Ungewissheit in Bezug auf die Entwicklung der Absatzmärkte und den Druck kurzfristiger Gewinnerwartungen kommt es auch zu einem Wandel der Zeitstrukturen der Unternehmenssteuerung.⁶¹ Während in der Ära des Fordismus in erster Linie nur eine nachträgliche Anpassung an bereits eingetretene Nachfrageschwankungen erfolgt, kommt es in der Gegenwart zur Durchsetzung eines prospektiven Ansatzes, der darauf zielt, „in der Gegenwart die Voraussetzungen für eine möglichst friktionslose und kostenneutrale Bearbeitung der in der Zukunft auf den Absatzmärkten lauenden Gefahren zu schaffen.“⁶² Um die Anpassungsfähigkeit der Unternehmen an zukünftige Marktveränderungen zu erhöhen, werden, unterstützt durch Arbeitsmarktreformen,⁶³ nicht-standardisierte Beschäftigungsverhältnisse, also befristete Beschäftigungsformen, Teilzeit- und Leiharbeit, auch in den zentralen Bereichen der Produktion durchgesetzt; sie werden zu einem dauerhaft eingesetzten strategischen Mittel, das es den Unternehmen ermöglicht, die eigenen Investitionen in die Ware Arbeitskraft auch kurzfristig zu revidieren und an Markterfordernisse anzupassen. Damit sinkt bei den Betroffenen die Erwartungssicherheit in Bezug auf die eigene berufliche Zukunft.⁶⁴ Dies führt nicht nur zu wachsenden Unsicherheiten und zu Abstiegsängsten, die die Möglichkeiten einer langfristigen Zukunftsplanung untergraben,⁶⁵ sondern auch zu einer Verschärfung der Konkurrenz unter den unterschiedlichen Beschäftigtengruppen. Sie schaffen ein Bedrohungsszenario, das erst zu den gewünschten Formen der Leistungserbringung motiviert.⁶⁶ Holst und Nachtwey sprechen hier von einer „Internalisierung

61 Vgl. Holst, Hajo, Die Konjunktur der Flexibilität – Zu den Temporalstrukturen im Gegenwartskapitalismus, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker, (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 222-239.

62 Ebd., S. 226.

63 Vogel, Berthold, Das Prekariat – eine neue soziale Lage?, in: Castel, Robert und Dörre, Klaus (Hrsg.), Prekariat, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2009, S. 205.

64 Vogel, Berthold, Die Begriffe und das Vokabular sozialer Ungleichheit – in Zeiten ihrer Verschärfung, in: Eikelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia und Lobato, Philipp Ramos (Hrsg.), Metamorphosen des Kapitalismus – und seiner Kritik, Wiesbaden 2008, S. 96.

65 Vgl. Dörre, Klaus, Ende der Planbarkeit? Lebensentwürfe in unsicheren Zeiten, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 41, 2009, S. 19-24.

66 Vgl. Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 52.

des Reservearmee Mechanismus“.⁶⁷ Entsprechend der Marxschen Überlegungen zur „industriellen Reservearmee“ führt eine wachsende Zahl derer, die zwar auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft angewiesen sind, ohne jedoch zu einem gegebenen Zeitpunkt im Produktionsprozess Verwendung zu finden, zu einer Intensivierung der Konkurrenz, zu einer entsprechend erhöhten Leistungsbereitschaft und der Abnahme der Möglichkeiten für die Beschäftigten, eigene Forderungen erfolgreich durchsetzen zu können.⁶⁸ Dieser „Mechanismus“ wird nun insofern innerhalb der Unternehmen virulent, als atypisch Beschäftigte sich häufig darum bemühen, in der Hoffnung auf eine Festanstellung die jeweiligen Vorgesetzten von ihrer Leistungsbereitschaft und -fähigkeit zu überzeugen und dazu tendieren, aufgrund der Furcht vor einer möglichen Kündigung Konflikte mit ihnen zu vermeiden.⁶⁹ Sie sind in einer Situation, in der sie permanent unter Druck stehen, weil sie sich stets erneut bewähren müssen. Die eigene Wertigkeit als Leistungsträger, die Anerkennbarkeit durch die eigene Arbeit ist hier beständig unter Beweis zu stellen, damit der Anschluss an die Normalität weiterhin möglich erscheint.⁷⁰ Umgekehrt wird auch den Stammbesellschaften angesichts gleich qualifizierter und gleiche Arbeiten verrichtender Leiharbeiter die eigene Ersetzbarkeit bewusst; die Situation, in der sie sich befinden, erscheint vor diesem Hintergrund als bedrohtes Privileg. „Die Ausgeschlossenen und Prekarierten verkörpern ein Schicksal, dem die noch integrierten Lohnabhängigen mit aller Energie zu entgehen suchen.“⁷¹ Die Prekarisierung führt also nicht nur bei den unmittelbar Betroffenen, sondern auch bei den Stammbeschäftigten selbst zu einer tiefgreifenden Verunsicherung und einer erhöhten Anfälligkeit für die Drohung mit Abstieg und sozialer Ausgrenzung, was sich umgekehrt in einer erhöhten Leistungsbereitschaft und einer geringeren Konfliktfä-

67 Holst, Hajo und Nachtwey, Oliver, Die Internalisierung des Reservearmee Mechanismus. Grenztransformationen am Beispiel der strategischen Nutzung von Leiharbeit, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. 280-299.

68 Marx, Karl, Das Kapital. Band 1, in: MEW. Band 23, Berlin 1972, S. 665.

69 Vgl. Beaud, Stéphane und Pialoux, Michel, die verlorene Zukunft der Arbeiter. Die Peugeot-Werke von Sochaux-Montebéliard, Konstanz 2004, S. 278.

70 Vgl. Dörre, Klaus und Haubner, Tine, Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke (Hrsg.), Volker, Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 85.

71 Dörre, Klaus, Prekäre Klassengesellschaft? Zur Strukturierung und Verarbeitung sozialer Ungleichheit im Finanzmarkt-Kapitalismus, in: Kaindl, Christian (Hrsg.), Subjekte im Neoliberalismus, Marburg 2007, S. 37.

higkeit niederschlägt.⁷² „Die Funktion der Leiharbeiter als „interne Reservearmee“ wirkt durch Konkurrenzsteuerung nicht nur disziplinierend auf die Stammkräfte zurück, sondern beeinflusst auch die Durchsetzungsfähigkeit der betrieblichen und gewerkschaftlichen Interessenvertretung.“⁷³ Ihre dauerhafte Unsicherheit wirkt als Drohung, die erst zur marktorientierten Leistungserbringung motiviert. Eine entsprechende Handlungsorientierung ist also nicht einfach, wie durch die eingangs erwähnten Ansätze unterstellt, das Ergebnis der unkritischen Übernahme des Leitbildes des „unternehmerischen Selbst“⁷⁴. „Vielmehr handelt es sich um die subjektive Verarbeitung eines Disziplinarregimes, das die Angst vor Statusverlust und dem sozialen Abstieg instrumentalisiert und in Bereitschaft zur Selbstbetätigung in einer flexiblen Produktionsweise transformiert.“⁷⁵

Die skizzierten Veränderungen konvergieren in der Hinsicht, dass für die Betroffenen ihr Status innerhalb der gegebenen Anerkennungsordnung zunehmend unsicher wird. Auch wenn diese Entwicklung bei einigen ressourcenstarken Gruppen auch als positive Herausforderung erlebt wird,⁷⁶ führt sie bei vielen zu einer Verunsicherung, zu einer Zunahme von Existenzängsten und Arbeitsbelastungen sowie zu einer Einschränkung der Möglichkeiten der langfristigen Zukunftsplanung. Es wird hier zunehmend schwieriger, Ansprüche auf Anerkennung aufgrund eines in der Vergangenheit erworbenen Status zu erheben; vielmehr steht die gegenwärtige und die zukünftige Anerkennbarkeit der eigenen Person in Frage und muss beständig

72 Vgl. Graefe, Stefanie, An den Grenzen der Verwertbarkeit. Erschöpfung im flexiblen Kapitalismus, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. 243.

73 Holst, Hajo und Nachtwey, Oliver, Die Internalisierung des Reservearmee Mechanismus. Grenztransformationen am Beispiel der strategischen Nutzung von Leiharbeit, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. S. 294.

74 Vgl. Bröckling, Ulrich, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer neuen Subjektivierungsform, Frankfurt am Main 2007.

75 Dörre, Klaus; Behr, Michael; Eversberg, Dennis und Schierhorn, Karen, Krise ohne Krisenbewusstsein? Zur subjektiven Dimension kapitalistischer Landnahmen, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, H157, 2009, S. 572.

76 Vgl. Dörre, Klaus und Haubner, Tine, Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke (Hrsg.), Volker, Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 86.

erneut erwiesen werden. Wer also unter den Bedingungen einer aktivierenden Sozialpolitik, der Vermarktlichung der internen Unternehmensorganisation und der Flexibilisierung von Beschäftigungsverhältnissen anerkannt werden will, muss sich also beständig darum bemühen, zunehmend unbestimmte und sich wandelnde Kriterien zu erfüllen.⁷⁷

Hartmut Rosa beschreibt dies als einen Übergang von einem positionalen zu einem performativen Anerkennungsverhältnis.⁷⁸ Im Gegensatz zu früheren Phasen der Entwicklung der modernen Gesellschaft ermöglicht demnach auch eine schon erworbene Position keine Anerkennungssicherheit. Dies führt dazu, dass die eigene Stellung nie als stabil erfahren und das Ringen um Anerkennung auf Dauer gestellt wird.⁷⁹

Es ist aber nicht nur so, dass der „Kampf um Anerkennung auf Dauer gestellt“⁸⁰ wird, er scheint zugleich auch seinen Charakter zu verändern, oder besser: Die bisherige Analyse der Veränderungen in den Anerkennungsordnungen lässt einen bisher unberücksichtigten Aspekt dieser Kämpfe an Bedeutung gewinnen. Denn hier steht nicht mehr die Durchsetzung von Forderungen auf der Grundlage erworbener Ansprüche, sondern die Angst vor dem Statusverlust im Vordergrund, der durch die Erfüllung der gegebenen Anforderungen vermieden werden soll. „Will er bzw. sie Teil der Aktivgesellschaftsbewegung und als „Aktivbürger/in“ anerkannt sein, so muss er/sie nicht nur die Werte-, sondern auch die Wissensordnung der Aktivgesellschaft teilen.“⁸¹ In diesem Wandel der gesellschaftlichen Konfliktodynamik innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und deren sozialstaatlicher Regulation zeigt sich somit, dass in den Bedingungen der Anerkennung Normen enthalten sind, die nicht nur Ansprüche an Andere auf der Grundlage bestehender Wert-Eigenschaften ermöglichen, sondern eben auch Anforderungen an das eigene Selbst stellen. Sie legen Bedingungen der Anerkennbarkeit fest. Angesichts der skizzierten

77 Vgl. ebd., S. 85.

78 Vgl. Rosa, Hartmut, Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 655-671.

79 Dies ist jedoch nicht in erster Linie, wie Rosa selbst argumentiert, eine „unabweisbare Folge“ der sozialen Beschleunigung, durch die in der Gegenwart „grundlegende Wissens- und Praxisformen sowie die Beziehungsmuster gewissermaßen stetig im Fluss sind.“ (Ebd., S. 661.) Eine solche Formulierung lässt noch die Frage offen, von wem die Beschleunigung des sozialen Wandels ausgeht.

80 Ebd., S. 661.

81 Lessenich, Stephan, Aktivierungspolitik und Anerkennungsökonomie. Der Wandel des Sozialen im Umbau des Sozialstaats, in: Soziale Passagen 2009, S. 171.

Entwicklungen lässt sich hier von einer Instrumentalisierung der Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung sprechen, in der die Drohung mit gesellschaftlicher Missachtung zu den erwarteten Handlungen motiviert.⁸²

Das Problem ist nun, dass die Argumentation Honneths auf einer Ebene einsetzt, auf der die damit angesprochene Problematik schon überwunden ist. In den sozialen Konflikten, die er schildert und deren Grammatik er freilegt, klagen die Individuen die Berücksichtigung ihrer Ansprüche auf Anerkennung ein, weil sie die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit erfüllen, ohne dass dies jedoch bisher gesellschaftlich hinreichend berücksichtigt wird. Diese Erfüllung selbst wird jedoch als unproblematisch vorausgesetzt. Nun lässt sich gegen diesen Vorwurf einwenden, dass der Anerkennungstheorie mit der bisherigen Schwerpunktsetzung die Mittel fehlen mögen, um in einer sozialtheoretischen Perspektive die hier skizzierte Konfliktdynamik zu rekonstruieren, dass sie aber gleichwohl in der Lage ist, das Ergebnis dieser Dynamik auf der Grundlage ihrer gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen zu kritisieren. Wenn nämlich, so könnte auf der Grundlage des von Honneth entwickelten zentralen Kriteriums der sozialen Gerechtigkeit⁸³ argumentiert werden, die Anerkennung „indem sie immer wieder verloren und entwertet werden kann, auch keine identitätsstiftende Basis mehr zu bilden vermag“⁸⁴, dann ist eine in dieser Weise dynamisierte Anerkennungsordnung insofern als ungerecht zu bewerten, als es in ihr den Individuen unmöglich ist, ein positives Selbstverhältnis auszubilden, oder auch nur stabile Ansprüche auf Anerkennung zu erwerben. Aber auch in normativer Hinsicht ist damit nur ein Teil der skizzierten Problematik erfasst. Denn das Problem der Instrumentalisierung stellt sich unabhängig von der Frage nach der Möglichkeit der Identitätsbildung. Dies zeigt sich insbesondere in einer Arbeit von Voswinkel und Wagner zu Prozessen der Re-institutionalisierung von Anerkennung innerhalb der Unternehmen.⁸⁵ Auch sie gehen davon aus, dass

82 Das Problem der Instrumentalisierung stellt sich also nicht nur, wie die Argumentation Honneths unterstellt, im Rückblick auf eine Vergangenheit, gegenüber der der eigene Standpunkt als Ergebnis eines normativen Lernprozesses verstanden werden kann (Vgl. Honneth, Axel, *Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht*, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main 2010, S. 106.), sondern auch für die eigene Gegenwart.

83 Vgl. Kapitel 4.2.

84 Rosa, Hartmut, *Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne*, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main 2009, S. 669.

85 Vgl. Voswinkel, Stephan und Wagner, Gabriele, *Vermessung von Anerkennung. Die Bearbeitung unsicherer Anerkennung in Organisationen*, in: Honneth, Axel; Lindemann,

durch die Durchsetzung des unmittelbaren Markterfolgs als zentralem Leistungsbemessungskriterium, Tendenzen der unternehmensinternen Vermarktlichung und des beschleunigten Wandels von arbeitsrelevanten Fähigkeiten die bisherigen Bedingungen der sozialen Wertschätzung erodieren. Gegenüber langfristigen Zugehörigkeiten, Möglichkeiten des Aufstiegs innerhalb des Unternehmens und beruflich erworbenen Qualifikationen wird zunehmend eine kurzfristige Anerkennung relevant, die insbesondere herausragende Erfolge honoriert.⁸⁶ Auf die daraus resultierenden Informationsdefizite⁸⁷ und Motivationsprobleme reagieren die Unternehmen mit Versuchen der Re-institutionalisierung der Anerkennung, die jedoch in erster Linie nur hochqualifizierte Angestellte und Führungskräfte betreffen.⁸⁸ Unter die hier getroffenen Maßnahmen fallen die Einführung von Mitarbeitergesprächen und Feedbacks, die Anerkennung auf einer direkten Interaktionsebene gewähren sollen, Formen der Re-objektivierung der Leistungsbemessung, etwa durch die Formalisierung von Anerkennungskommunikationen, Beurteilungen nach einem Mehraugenprinzip etc., und Versuche der Resymbolisierung von Anerkennung, etwa durch die Vergabe neuer Titel, die Ausrichtung von Betriebsfesten, von Wahlen zum „Mitarbeiter des Monats“⁸⁹ etc.⁹⁰ Diese Maßnahmen haben nun aber insofern einen kompensatorischen Charakter, als sie zwar die Motivationsdefizite der für das Unternehmen als besonders relevant eingeschätzten Mitarbeiter beheben sollen, ohne ihnen jedoch größere Mitbestimmungsmöglichkeiten oder Entgelte einzuräumen. Anerkennung wird hier eingesetzt, um die Motivation und die Bindung an das Un-

Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 75-120.

86 Vgl. ebd., S. 87. Diese Tendenzen werden von den AutorInnen als Deinstitutionalisierung beschrieben, was m.E. aber insofern irreführend ist, als es sich eher um eine Umbildung von Institutionen handelt. Diese geht zwar mit wachsenden Unsicherheiten einher, diese Unsicherheit wird jedoch zielgerichtet erzeugt und auf Dauer gestellt. Die Unsicherheit der einen garantiert den Anderen die sichere Erwartbarkeit bestimmter Handlungen und Leistungen.

87 Nach Voswinkel und Wagner wird zunehmend undurchsichtig, wer was leistet. (Ebd., S. 87.)

88 Vgl. ebd., S. 91f.

89 Hier zeigt sich auch, wie ungeeignet die Begriffe der De- und der Reinstitutionalisierung sind, um die Entwicklungen zu beschreiben. Denn die als Versuch der Reinstitutionalisierung und somit als Gegenmaßnahme interpretierte Wahl zum „Mitarbeiter des Monats“ macht vielleicht transparent, wer als erfolgreich gelten kann oder welche Handlungsstrategien erfolgversprechend sind; sie setzt aber die als Deinstitutionalisierung gefasste Ausrichtung auf die Honorierung herausragender Erfolge nur fort.

90 Vgl. ebd., S. 90-114.

ternehmen zu stärken, ohne jedoch dessen interne Struktur zu ändern, ohne dass in Frage steht, was als anerkennbare Tätigkeit gelten kann, wie sich diese Anerkennung ausdrücken soll und wer darüber wie entscheidet. Selbst wenn die Wahl zum „Mitarbeiter des Monats“ das positive Selbstverhältnis des jeweiligen Mitarbeiters stärken mag, so bleibt sie doch auch hier ein Mittel, das aus strategischen Gründen eingesetzt wird, um zu den gewünschten Formen der Leistungserbringung und einer entsprechenden Bindung an das Unternehmen zu motivieren. Auf diesen Aspekt jedoch gehen die AutorInnen in ihrer kritischen Einschätzung dieser Gegenmaßnahmen der Unternehmen nicht weiter ein. Moniert wird in erster Linie, dass diese Gegenmaßnahmen noch zu schwach sind, um die Tendenzen der Deinstitutionalisierung zu beenden und dass sie sich auf die Mitarbeiterinnengruppen beschränken, die als Leistungsträger gelten.⁹¹ Ebenso beschränken sich Honneth und Stahl im Schlusskapitel des Bandes, in dem sie die vorherigen empirischen Belege für einen Strukturwandel der Anerkennung in gerechtigkeits-theoretischer Perspektive zu bewerten versuchen, auf den Vorwurf, dass die mit den flexibilisierten Arbeitsverhältnissen einhergehenden neuen Formen der Anerkennung entsprechend der Gerechtigkeitskriterien der Inklusion und der Individualisierung deshalb nicht als gerecht gelten können, weil nicht alle von ihnen in gleicher Weise profitieren. Sie gehen jedoch nicht darauf ein, dass die Angewiesenheit auf Anerkennung auch strategisch genutzt werden kann, indem eine bestimmte Form der Anerkennung verliehen wird, um zu bestimmten gewünschten Handlungen oder Leistungen zu motivieren.⁹²

Um eine solche Ausblendung zu vermeiden, scheint es nun naheliegend zu sein, sich auf subjekt-kritische Theorien zu beziehen, die, wie etwa die Althusser's, die Abhängigkeit des Einzelnen gegenüber etablierten Bedingungen des Anerkennens herausarbeiten und zu zeigen versuchen, wie das Versprechen von Anerkennung zur Herausbildung gesellschaftskonformer Subjektivitätsformen beiträgt. Dies soll auch im kommenden Abschnitt geschehen. Zwar ist es auf einer solchen Grundlage möglich, einen Teil der hier bedeutsamen Dynamiken besser zu verstehen, jedoch bleiben auch diese Ansätze insofern unzureichend, als sie die Unterwerfung unter bestehende Bedingungen der Anerkennbarkeit als Voraussetzung von Handlungsfähigkeit überhaupt fassen. Dies schlägt sich auf der Ebene der empirischen Konkretisierung dahingehend nieder, dass die an diesen Theorien orientierten Untersuchungen von einer reibungslosen Übernahme „unternehmerischer Leitbilder“ ausgehen. Auf einer solchen Grundlage aber ist es nicht möglich, die hier auch entstehenden

91 Vgl. ebd., S. 115.

92 Vgl. Honneth, Axel und Stahl, Titus, Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive, in: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 294.

Konflikte zu erfassen und mögliche Alternativen zu den skizzierten Formen der kompensatorischen Anerkennung zu benennen.

Demgegenüber wäre ein Ansatz zu entwickeln, der beide Probleme insofern zu vermeiden vermag, als er, anstatt, wie etwa an Althusser orientierte subjektkritische Ansätze, von einer direkten Ausrichtung an neuartige Bedingungen sozialer Wertschätzung, oder, wie der Ansatz Honneths, von einem gemeinsamen Konsens in Bezug auf die grundlegenden Anerkennungsnormen auszugehen, die Gegensätze etwa zwischen arbeitsinhaltlichen Orientierungen der Beschäftigten und den durch die Prozesse der Vermarktlichung und Flexibilisierung an Bedeutung gewinnenden Gesichtspunkten herausarbeitet und der zudem zu erklären vermag, woraus diese Gegensätze resultieren.⁹³ Einen weiterführenden Ausgangspunkt für die Sphäre der gesellschaftlichen Arbeitsteilung⁹⁴ bieten die Marxschen Überlegungen, da sie zeigen, dass der Einsatz der Ware Arbeitskraft und die Organisation ihrer Anwendung innerhalb des Produktionsprozesses von der Seite der Unternehmensleitung primär unter dem Gesichtspunkt ihrer maximalen Verwertung erfolgt, weshalb also auch Formen der kompensatorischen Anerkennung primär als Mittel zu diesem Zweck eingesetzt werden, während umgekehrt die Perspektive der Beschäftigten auf ihre eigene Tätigkeit, auch wenn sie sich als Verkäufer ihrer eigenen Arbeitskraft verhalten, in einer solchen strategischen Orientierung nie aufgeht. Für sie bleibt nicht nur die „konkret nützliche – gebrauchswertorientierte – Seite ihrer Arbeit prägend“⁹⁵, sondern auch die in sie eingelagerten sozialen Beziehungen, Möglichkeiten der Weiterentwicklung von Fähigkeiten etc.⁹⁶ Es ist dann immer auch zu untersuchen, inwiefern die mit den Prozessen der Aktivierung, der Vermarktlichung und der Flexibilisierung verbundenen Anforderungen nur aus pragmatischen Gründen,

93 Vgl. Dörre, Klaus, Schluss, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neu Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 497.

94 Für die Sphäre des Rechtes sei noch einmal auf die Überlegungen Offes und die Weiterführung Lessenichs verwiesen.

95 Vgl. Nies, Sarah und Sauer, Dieter, Arbeit – mehr als Beschäftigung. Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 48.

96 Vgl. Voswinkel, Stephan, Arbeit und Subjektivität, Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neu Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 310f.

also insbesondere deshalb akzeptiert werden, weil Alternativen zu ihnen nicht gegeben oder eigene Ansprüche nicht durchsetzbar zu sein scheinen.⁹⁷

Um den skizzierten „Strukturwandel der Anerkennung“ zu beurteilen, kann dann auch nicht mehr auf das Kriterium des „positiven Selbstverhältnisses“ Bezug genommen werden; vielmehr ist zu fragen, von wem dieser Wandel ausgeht und ob die Einzelnen von ihm nur betroffen sind oder sich auch als seine Gestalter verstehen können. Die Möglichkeit, die gemeinsamen Beziehungen gleichberechtigt gestalten zu können, hängt aber auch davon ab, ob die Einzelnen artikulieren können, welche institutionalisierten Handlungsstrategien sie wie betreffen und ob sie entsprechende Ansprüche auch durchzusetzen vermögen. Damit wird dann auch deutlich, dass die erwähnten Formen der kompensatorischen Anerkennung die Erweiterung der realen Handlungsmacht nicht ersetzen können. Das für kapitalistische Gesellschaftsordnungen zentrale Prinzip, Arbeitskraft als eine Ware unter anderen zu behandeln, erscheint unter einer solchen Perspektive nicht nur insofern als problematisch, als es tiefgreifende Machtasymmetrien impliziert, sondern auch, weil es gerade Akteure, die viel Entscheidungsgewalt bündeln, dazu zwingt, bestimmte soziale Folgen der von ihnen verfolgten Handlungsstrategien auszublenden.⁹⁸

Ein solcher Ansatz, der sich nicht auf die Rekonstruktion bestehender Ansprüche und ihre gerechtigkeitstheoretische Rechtfertigung beschränkt, scheint mir noch aus einem anderen Grund notwendig zu sein. Wie gezeigt, kommt es insbesondere im Kontext der Prozesse der Vermarktlichung auch zu einem Bedeutungswandel des Leistungsprinzips, durch den zunehmend nicht mehr der betriebene Aufwand, sondern der Erfolg als Kriterium der Leistungsbemessung an Bedeutung gewinnt. „Nicht der Aufwand in Bezug zum „Menschenmöglichen“, sondern das Arbeitsergebnis in Bezug zum extern Erforderlichen zählt.“⁹⁹ Mit einer solchen erfolgsbezogenen Praxis der Leistungsbemessung kommt es zu einer „Prekarisierung der Leistungsidentität“¹⁰⁰, weil die Erfüllung des extern Geforderten beständig neu erarbeitet werden muss. Da unter den Bedingungen der Vermarktlichung auch Unter-

97 Vgl. auch: Menz, Wolfgang, Arbeit und gesellschaftliche Legitimation. Zum kapitalismustheoretischen Nutzen einer normativ interessierten Industriesoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 456.

98 Vgl. dazu Streeck, Wolfgang, Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy, Oxford 2010, insbesondere S. 245.

99 Menz, Wolfgang, Arbeit und gesellschaftliche Legitimation. Zum kapitalismustheoretischen Nutzen einer normativ interessierten Industriesoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 454.

100 Ebd. S. 457.

nehmenseinheiten, Arbeitsgruppen etc. in ein Konkurrenzverhältnis zueinander gesetzt werden, bemisst sich das, was gefordert ist, an den jeweiligen Höchstleistungen.¹⁰¹ „Stets sind es die Sieger, die den anderen die Maßstäbe setzen, an denen letztere sich mit ihren Arbeitstätigkeiten und Leistungen zu orientieren haben.“¹⁰²

Zwar verbreitet sich ein solches Leistungsverständnis nicht überall in gleicher Weise, es findet sich insbesondere bei hochqualifizierten und marktnah agierenden Beschäftigtengruppen.¹⁰³ Aber auch dort, wo sich ein klassisches, aufwandsbezogenes Leistungsverständnis erhält, wird es zumeist nicht kritisch gegen die Strukturen innerhalb des Unternehmens, etwa bestehende Leistungsanforderungen oder Entgelte gerichtet, sondern insbesondere auf den persönlichen Nahbereich angewendet; hier wird es, so Wolfgang Menz, insbesondere zur wechselseitigen Disziplinierung unter Kolleginnen eingesetzt. „Damit übernehmen die noch verbliebenen Reste der Gerechtigkeitsorientierungen also eher repressive, denn herrschaftskritische Funktionen.“¹⁰⁴ Die mit den geschilderten Tendenzen der Aktivierung, Vermarktlichung und Flexibilisierung einhergehenden Verunsicherungen führen auch zu einer stärkeren Abgrenzung gegenüber unteren sozialen Gruppen.¹⁰⁵ Unter diesen Bedingungen wird, gerade dann, wenn Alternativen zu diesen Tendenzen als nicht realisierbar erscheinen, das Leistungsprinzip auch eingesetzt, um die Distinktionbedürfnisse ge-

101 Vgl. auch: Beaud, Stéphane und Pialoux, Michel, die verlorene Zukunft der Arbeiter. Die Peugeot-Werke von Sochaux-Montebéliard, Konstanz 2004, S. 45f.

102 Dörre, Klaus und Haubner, Tine, Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke (Hrsg.), Volker, Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 90.

103 Vgl. Neckel, Sieghard; Dröge, Kai und Somm; Irene, Das umkämpfte Leistungsprinzip. Deutungskonflikte um die Legitimation sozialer Ungleichheit, in: Dröge, Kai; Kira, Marrs und Menz, Wolfgang (Hrsg.), Die Rückkehr der Leistungsfrage. Leistung in Arbeit, Unternehmen und Gesellschaft, Berlin 2008, S. 52f.

104 Menz, Wolfgang, Arbeit und gesellschaftliche Legitimation. Zum kapitalismustheoretischen Nutzen einer normativ interessierten Industriosozologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke, Volker (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 456.

105 Vgl. Nachtwey, Oliver, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus revisited, in: Becker, Karin; Gertenbach, Lars; Laux, Henning und Reitz, Tilman (Hrsg.), Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands, Frankfurt am Main 2010, S. 375. Auch: Vgl. Endrikat, Kirsten; Schaefer, Dagmar; Mansell, Jürgen und Heitmeyer, Wilhelm, Soziale Desintegration. Die riskanten Folgen negativer Anerkennungsbilanzen, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) Deutsche Zustände. Band 1, Frankfurt am Main 2002, S. 54.

genüber prekär Beschäftigten¹⁰⁶ und die Abwertung von als leistungsunwillig eingestuften Bevölkerungsgruppen zu rechtfertigen.¹⁰⁷ Es fördert somit Formen der exklusiven Solidarität und Ausgrenzung.

Natürlich ist es auch in diesem Falle im Rahmen der Honnethschen Anerkennungstheorie möglich, eine solche Auslegung und Anwendung des Leistungsprinzips unter Verweis auf das Gerechtigkeitsprinzip der Inklusion als „bis zur Unkenntlichkeit ideologisch überformt“¹⁰⁸ zu kritisieren, weil unter diesen Bedingungen für wachsende Gruppen die Möglichkeiten sinken, aus ihm soziale Anerkennung zu schöpfen.¹⁰⁹ Nur spricht eine solche Entwicklung aber insgesamt gegen das Honnethsche Verfahren, zunächst die in der sozialen Wirklichkeit verankerten Anerkennungsnormen zu rekonstruieren, um anschließend ihre mangelhafte Verwirklichung in den einzelnen Institutionen und Praktiken einzuklagen. Denn hier zeigt sich gerade, dass sich die soziale Bedeutung der einzelnen Anerkennungsnormen erst über den sozialen Kontext bestimmen lässt, in dem sie zur Anwendung gelangen. Zudem kann dann die Theoriebildung auch nicht mehr von den bestehenden Selbstverhältnissen und den entsprechenden Ansprüchen ausgehen; vielmehr ist es notwendig, einen Ansatz zu erarbeiten, der es ermöglicht, diese Ansprüche unter Verweis auf die sozialen Folgen, die mit ihnen einhergehen, und insbesondere die praktischen Widersprüche, in die sie führen, zu kritisieren.¹¹⁰

106 Vgl. Dörre, Klaus und Haubner, Tine, Landnahme durch Bewährungsproben – Ein Konzept für die Arbeitssoziologie, in: Dörre, Klaus; Sauer, Dieter und Wittke (Hrsg.), Volker, Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik, Frankfurt am Main 2012, S. 92.

107 Lessenich, Stephan, Aktivierungspolitik und Anerkennungsökonomie. Der Wandel des Sozialen im Umbau des Sozialstaats, in: Soziale Passagen 2009, S. 172f.

108 Honneth, Axel, Die Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hrsg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2013, S. 30.

109 Vgl. ebd., S. 32-33.

110 In einem solchen Rahmen ist darauf zu verweisen, dass eine solche, auf Abgrenzung nach unten setzende Verwendung des Leistungsprinzips dann, wenn sie als allgemeine Handlungsstrategie eingesetzt wird, eine allgemeine Abwärtsdynamik in Gang setzt oder eine solche zumindest erleichtert, in deren Folge die eigene Position gerade nicht gesichert werden kann, sondern diese weiter gefährdet bleibt.

6. Anerkennen als Erfahrungsprozess II: Selbstreflexion und die Spannung zwischen Handeln und Tun

Im folgenden Abschnitt will ich die in Auseinandersetzung mit der gesellschaftstheoretischen Konkretisierung der Anerkennungstheorie entwickelten Kritikpunkte auf ihre moral- und gerechtigkeits-theoretischen Grundannahmen zurückbeziehen. Dafür will ich die hier zentralen Argumentationsschritte der Honnethschen Theorie noch einmal rekonstruieren, problematisieren und ausgehend von dieser Kritik erste Ansätze für einen alternativen, an von Honneth vernachlässigten Aspekten der Sozialphilosophie des Pragmatismus orientierten Begründungsweg entwickeln.

Um die normative Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft bestimmen zu können, wird in Honneths Konzeption 1. das positive Selbstverhältnis der Akteure zum zentralen Kriterium der sozialen Gerechtigkeit. Von einem solchen positiven Selbstverhältnis lässt sich dann sprechen, wenn es den Akteuren gelingt, sich mit bestimmten eigenen Eigenschaften, etwa Wünschen oder Fähigkeiten, zu identifizieren. Dies ist jedoch 2. nur dann möglich, wenn sie eine bestätigende Bezugnahme Anderer bezüglich dieser Eigenschaften erfahren. Diese Bestätigung muss sich jedoch nicht nur in bestimmten Akten Einzelner, sondern auch in der Gestaltung der gemeinsamen Institutionen niederschlagen. Sind also die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft „nun so beschaffen, daß sie nicht das Maß an Anerkennung bereitstellen, das zur Bewältigung jener verschiedenen Identitätsaufgaben nötig ist, so muß das als Indikator der Fehlentwicklung einer Gesellschaft gelten.“¹ Kritik gilt dann 3. als Artikulation von Ansprüchen, die unter Bezugnahme auf gesellschaftlich akzeptierte und etablierte Kriterien der Anerkennung zu zeigen

1 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.

beanspruchen, inwiefern diese in der jeweiligen Situation nur unzureichend zur Anwendung gelangen.

Die an eine kritische Theorie der Anerkennung formulierten Ansprüche vermag die Konzeption Honneths aber insofern nicht vollständig einzulösen, als hier das positive Selbstverhältnis, das über Formen wechselseitiger Anerkennung gesichert und stabilisiert werden soll, allein selbstbezüglich gefasst wird, womit letztlich gleichgültig zu werden droht, innerhalb welcher sozialen Verhältnisse dieses konkret erzeugt wird. Gerade jedoch über die Überlegungen, die Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ (PhG) zur Dynamik des Anerkennens entwickelt, lassen sich diese Grundannahmen problematisieren und erste Ansätze einer alternativen Konzeption entwickeln. Anerkennung lässt sich hier gerade nicht als Akt der sozialen Bestätigung einer allein selbstbezüglich gefassten Identität verstehen; vielmehr schildert der Gang der Erfahrung in der PhG einen Prozess, in dessen Verlauf bestimmte praktische Selbstverhältnisse realisiert, als realisierte durch ihre sozialen Folgen in eine Krise geführt, vor diesem Hintergrund kritisch reflektiert und schließlich überwunden werden (1).

Wenn zudem in der Honnethschen Konzeption Anerkennung als Akt der Bestätigung der dem Individuum schon zukommenden wertvollen Eigenschaften gilt, droht unklar zu werden, wie die Notwendigkeit der Anerkennung für die Entwicklung des Selbstverhältnisses jenseits entwicklungspsychologischer Überlegungen widerspruchsfrei begründet werden kann. Eine an Hegel anschließende pragmatistische Sozialtheorie kann demgegenüber zeigen, inwiefern die Akteure sich erst durch die wechselseitige Kritik in gemeinsamen sozialen Verhältnissen über ihre handlungsleitenden Grundannahmen und Dispositionen aufklären können. Im Anschluss an die hier skizzierte Konfliktdynamik muss sich der Begriff gelingender Anerkennung darauf beziehen, wie dieser Prozess der Erfahrung, in dem bestehende Selbstverständnisse und institutionell stabilisierte Handlungsformen hinterfragt und neu gebildet werden, in sinnvoller Weise organisiert werden kann (2).

Während schließlich, wie ich in einem kurzen Ausblick zeigen will, in Honneths Anerkennungstheorie nur die Forderungen als legitim gelten, die sich als situationsspezifische Artikulationen gesellschaftlich etablierter Anerkennungsnormen verstehen lassen, können diese Normen in dem vorgeschlagenen begrifflichen Rahmen in dem Maße problematisiert werden, indem sie die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. So spricht John Dewey einer demokratischen Öffentlichkeit die Aufgabe zu, diese Blockierungen aufzulösen und den Prozess der Erfahrung als kollektive Aufklärung über die sozialen Folgen institutionell fixierter Handlungsstrategien in allen Bereichen der Gesellschaft zu ermöglichen (3).

6.1 „JA, ICH BIN ES.“²: HONNETH UND DIE WAHRHEIT DER GEWISSEIT SEINER SELBST

Honneths Ausgangspunkt für die Entwicklung der normativen Grundlage einer kritischen Theorie der Anerkennung ist die über die „Phänomenologie moralischer Verletzungserfahrungen“ erschlossene Annahme, dass menschliche Individuen zum Aufbau einer positiven Selbstbeziehung auf die zustimmenden und bestätigenden Bezugnahmen Anderer angewiesen sind. Umgekehrt können moralische Verletzungen deshalb als persönliche Beschädigungen verstanden werden; durch sie werden Erwartungen enttäuscht, deren Erfüllung für den Aufbau einer positiven Selbstbeziehung notwendig ist.³ Diese so bestimmte „formale Anthropologie“⁴, die zeigt, inwiefern die menschliche Selbstverwirklichung notwendig auf bestimmte Formen intersubjektiver Anerkennung angewiesen ist, wird nun in einem weiteren Schritt für die Entwicklung einer bestimmten Konzeption sozialer Gerechtigkeit und damit für die Bestimmung der normativen Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft in Anspruch genommen. Der entscheidende Gedanke ist dabei der, dass die interindividuellen Bedingungen der Sicherung der persönlichen Integrität auch durch die bestehenden Institutionen gewährleistet werden müssen. „Als Inbegriff der Normalität einer Gesellschaft müssen dann kulturabhängig die Bedingungen gelten, die ihren Mitgliedern eine unverzerrte Form der Selbstverwirklichung erlauben.“⁵

Die persönliche Identitätsbildung gilt damit als der Zweck aller Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit.⁶ Sind die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft „nun so beschaffen, daß sie nicht das Maß an Anerkennung bereitstellen, das zur Bewältigung jener verschiedenen Identitätsaufgaben nötig ist, so muß das als Indi-

2 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 93.

3 Vgl. zu diesen Annahmen: Honneth, Axel, *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 180.

4 Vgl. Honneth, Axel, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 69.

5 Honneth, Axel, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 57.

6 Vgl. Honneth, Axel, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: Honneth, Axel und Fraser, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 209.

kator der Fehlentwicklung einer Gesellschaft gelten.“⁷ Vor diesem Hintergrund kann dann die institutionelle Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften als Ergebnis sozialer Kämpfe um Anerkennung rekonstruiert werden.

Den Begriff des Selbstverhältnisses formuliert Honneth jedoch in enger Anlehnung an Frankfurts analytische Überlegungen zur Philosophie der Person.⁸ Demnach ist es das zentrale Charakteristikum menschlicher Handelnder, dass sie nicht direkt durch bestehende Wünsche getrieben sind, sondern dass sie diese evaluieren, sich mit einigen von ihnen identifizieren und so entscheiden können, welche ihr Handeln leiten sollen. Wir können zu unseren Wünschen Stellung nehmen, Wünsche zweiter Ordnung ausbilden, die sich auf sie beziehen und die festlegen, welche von ihnen handlungswirksam werden sollen. Wünsche, die sich darauf beziehen, welche der bestehenden Wünsche erster Ordnung handlungswirksam werden sollen, nennt Frankfurt Volitionen zweiter Ordnung.

“Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the latter kind, I shall call his second order desires ‘second order volutions’ [...]. Now it is having second order volutions [...] that I regard as essential to being a person.”⁹

Wer eine Volition zweiter Ordnung ausbildet, identifiziert sich mit bestimmten Wünschen erster Ordnung und macht sie zu einem Bestandteil seines handlungsleitenden praktischen Selbstverhältnisses.¹⁰

Die Identifikation mit bestimmten Wünschen oder Eigenschaften aber verlangt, so die zentrale Erweiterung der Anerkennungstheorie gegenüber dieser Argumentation, die bestätigende Bezugnahme Anderer.¹¹ Sie geht davon aus, dass die Individuen zunächst ein bestimmtes Selbstverständnis erwerben, dass dieses Selbstverhältnis jedoch nur dann stabilisiert und vollständig angeeignet werden kann, wenn

7 Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 103.

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

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

10 Vgl. Wolf, Ursula, Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 415.

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

sie darin von anderen Bestätigung erfahren. Die Anerkennung ist hier zwar die Voraussetzung, um stabile Selbstverhältnisse auszubilden, die gemeinsamen Verhältnisse sind jedoch selbst nicht Teil des individuellen Selbstverhältnisses; dieses wird als Bezug auf die eigenen Eigenschaften, insbesondere Wünsche und Fähigkeiten, gefasst. Damit droht nicht nur der Bezug des einzelnen Individuums auf die Anerkennung Anderer oder die gemeinsamen Institutionen insofern instrumentell zu bleiben, als es sich auf sie als Mittel zur Realisierung seines eigenen, außerhalb ihrer liegenden Zwecks, der Stabilisierung und Versicherung der eigenen Identität, beziehen kann.

Vor allem stellt sich auf der Ebene der Gerechtigkeitstheorie das Problem, dass dann, wenn das positive Selbstverhältnis der Akteure als zentrales Kriterium gilt, über das alle Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit zu rechtfertigen sind und dieses Selbstverhältnis zugleich allein selbstbezüglich gefasst ist, beliebig zu werden droht, über welche konkreten Formen dieses Ziel realisiert wird. Die Einzelnen erscheinen so nicht in erster Linie als Gestalter ihrer interindividuellen und institutionellen Beziehungen, sondern als bedürftige Empfänger von Mitteln für individualistisch gefasste Zwecke.¹² Auf der Grundlage dieses Anerkennungsverständnisses aber können dann die Problemfelder nicht erfasst werden, die Macht- bzw. Subjekt-kritische Ansätze thematisieren. Die Arbeiten Judith Butlers oder Louis Althusser reflektieren demgegenüber die Abhängigkeit, in der einzelne Individuen gegenüber sozial etablierten Kriterien der Anerkennbarkeit stehen. Sie versuchen zu zeigen, dass bestimmte Selbstverhältnisse gerade als Anpassung an Anforderungen zu verstehen sind, die die Individuen erfüllen müssen, um überhaupt soziale Akzeptanz erlangen zu können. Die anerkennende Bestätigung dieser Selbstverständnisse mag dann, weil sie bestehende Erwartungshaltungen erfüllt, die psychische Integrität der Adressaten schützen, sie bestätigt jedoch in diesem Falle auch die bestehenden Machtverhältnisse, in deren Rahmen sie ausgebildet wurden. In der Konsequenz muss Honneth dann auch behaupten, dass bestimmte soziale Zuschreibungen und Rollenbilder, wie etwa die des „guten Soldaten“ oder der „guten Hausfrau“, vor dem Hintergrund des sozialen Horizonts, in dem sie etabliert wurden, dann schwer problematisierbar sind, wenn sie den Beteiligten unter Umständen eine Identifikation mit bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten und mithin ein positives Selbstverhältnis ermöglichen.¹³

12 Vgl. Forst, Rainer, Zwei Bilder der Gerechtigkeit, in: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hrsg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt am Main 2009, S. 227.

13 Als ideologisch können sie, so die anschließende Argumentation, nur dann gelten, wenn sie durch einen Widerspruch zwischen einem symbolischen Anerkennungsversprechen und den Bedingungen von dessen materieller Erfüllung gekennzeichnet sind. (Vgl. Hon-

Das Problem ist also nicht nur, dass die Theorie der Anerkennung bestimmte Formen der Eigenlogik von Institutionen und die in sie eingelagerten Machtverhältnisse auf einer gesellschaftstheoretischen Ebene nicht hinreichend thematisiert,¹⁴ sondern auch, dass sie darüber hinaus auch in normativer Hinsicht nicht in jedem Falle über die Mittel verfügt, um diese kritisieren zu können. Das Kriterium, nach dem die Gerechtigkeit einer sozialen Ordnung beurteilt wird, kann in der Konsequenz nicht länger auf der Ebene des individuellen Selbstverhältnisses allein verortet werden. Vielmehr ist es auf die Gestaltung der intersubjektiven Beziehungen insgesamt zu beziehen.

Gerade jedoch die frühen Jenaer Schriften Hegels, insbesondere die PhG und die Jenaer Geistphilosophie von 1805/06, enthalten eine Kritik eines solchen Akteurs- und eines dementsprechenden Handlungsverständnisses. Sie reflektieren die Schwierigkeiten, in die Handelnde unter der Voraussetzung eines solchen Selbstverständnisses notwendig geraten müssen. Was demgegenüber als gelingende Form des Anerkennens gelten kann, lässt sich gar nicht auf der Ebene des individuellen Selbstverhältnisses allein bestimmen, sondern bemisst sich an der Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen. Dies deutet sich schon in den Passagen der PhG an, in denen Hegel den „reinen Begriff“ des Anerkennens entwickelt, denn hier soll gezeigt werden, dass deshalb, weil das zu realisierende Selbst immer auch als Mitglied einer übergreifenden intersubjektiven Verhältnisses zu denken ist und diese Realisierung stets auch die Konstitution einer gemeinsamen Beziehung einschließt, der Bezug auf das eigene Selbst über den auf Andere vermittelt ist. Wer unter einem bestimmten Selbstverständnis handeln will, bezieht sich dabei stets auch auf andere Akteure, die er in bestimmter Weise gegenüber seiner Person verpflichtet sieht, deren Ansprüchen er umgekehrt Rechnung tragen muss etc. Und er kann dies nur, wenn diese sich und ihn in vergleichbarer Weise verstehen. „Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Andern ist.“¹⁵

Diese Zusammenhänge sind jedoch, zumindest an der Stelle, an der sie entwickelt werden, noch ein Vorgriff; sie sind, entsprechend der unterschiedlichen Reflexionsebenen der PhG, zunächst nur „für uns“, d.h. für die philosophischen Beobachter und noch nicht für das beobachtete, die einzelnen Erfahrungsstufen durch-

neth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Über den Zusammenhang zwischen Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 103-130.)

14 Vgl. etwa: McNay, Lois, The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering and Agency, in: Sociological Theory, 26, 2008, S. 277-78.

15 Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 110.

laufende Bewusstsein. Der weitere Verlauf der PhG, insbesondere das Vernunft- und das Geistkapitel bringen den Prozess zur Darstellung, in dem dieser Zusammenhang für das Bewusstsein wird. In diesem Prozess der Erfahrung ergeben sich zugleich auch die Kriterien, denen eine gelingende Form dieser wechselseitigen Bezogenheit genügen können muss; es werden also auch die Bedingungen expliziert, unter denen allein der hier noch abstrakt bleibende Begriff des Geistes als realisiert gelten kann. Die Kriterien, die die PhG dabei ausweist, bleiben allerdings zunächst negativ; sie führt nur verschiedene Formen des Misslingens vor, ohne jedoch schon konkrete Strukturen praktischer Vermittlung zu entwickeln, in denen es möglich ist, diese Erfahrungen des Scheiterns zu vermeiden. Dies erfolgt erst in einigen Teilen der Jenaer Realphilosophie und insbesondere der später verfassten Rechtsphilosophie.

Diesen Prozess der Erfahrung, den das beobachtete Bewusstsein in der PhG durchläuft und in dessen Verlauf auch die Kriterien entwickelt werden, denen gelingende Formen des Anerkennens genügen müssen, entwickelt Hegel auf zwei Ebenen: Zum einen ausgehend vom Selbstbewusstsein des einzelnen Handelnden (Vernunftkapitel). Dieses erfährt auf dieser Stufe der Entwicklung der Erfahrung des Bewusstseins einen Gegensatz zwischen seinem eigenen Selbstverständnis, das es, dem eigenen Anspruch nach, in seinem Handeln realisiert und zum Ausdruck gebracht hat, und der Bedeutung seines Tuns für andere; also einen Gegensatz zwischen Handeln und Tun. Dieser Gegensatz ergibt sich deshalb, weil es die Bezogenheit auf Andere in seinem Handeln noch falsch antizipiert bzw. noch nicht hinreichend reflektiert hat, welche Anforderungen dies an sein eigenes Selbstverständnis stellt und es erfährt diesen Gegensatz an dem Widerstand, den Andere ihm entgegensetzen. Weil damit „für es“ wird, dass es etwas anderes tat, als es beanspruchte, kann es gerade nicht auf dem bestehendem Identitätsanspruch beharren, sondern muss vielmehr das bisherige Selbstverständnis aufgeben.

Zum anderen entwickelt Hegel diesen Prozess der Erfahrung ausgehend von bestimmten Formen der Sittlichkeit, d.h. in Bezug auf bestimmte, institutionell gefestigte soziale Ordnungen, denen auch jeweils ein bestimmtes Handlungsverständnis zu Grunde liegt (Geistkapitel). Auch an diese müssen also, sollen sie Verhältnisse gelingender Anerkennung ermöglichen, bestimmte Anforderungen gestellt werden. Damit ist die PhG nicht nur kritische Prüfung von bestimmten Selbstverständnissen handelnder Akteure, sondern auch von „Gestalten einer Welt.“¹⁶ „Nicht mehr das, was dem Einzelnen gewiß ist, kann als wahr gelten, sondern das, was gestaltend die Welt selbst bestimmt.“¹⁷

16 Ebd., S. 240.

17 Weisser-Lohmann, Elisabeth, Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes, in: Köhler, Dietmar

Der entscheidende Begriff, über den diese Reflexionsbewegung auf beiden Ebenen entwickelt wird, ist, auch wenn Hegel dies nicht explizit benennt, der der Handlung. Diese ist sowohl Ergebnis und Ausdruck einer durch das Individuum getroffenen Zwecksetzung und zugleich impliziert sie einen bestimmten Bezug auf Andere; diese sind von ihr betroffen und sie ist durch sie öffentlich beurteilbar. Diese beiden Bestimmungen der Handlung werden auf der jeweiligen Stufe der Vernunft bzw. des Geistes in je spezifischer Weise in ein Verhältnis gesetzt und in der konkreten Verwirklichung zeigt sich, ob und inwiefern sich die jeweilige Verhältnisbestimmung und die damit verbundenen Ansprüche als problematisch oder widersprüchlich erweisen.

Innerhalb des Erfahrungsprozesses lassen sich zudem auf beiden Ebenen zwei verschiedene Stufen unterscheiden: Eine der Darstellung der konkreten Gestalt des praktischen Selbstbewusstseins bzw. der institutionellen Strukturen einer konkreten Gestalt der Sittlichkeit, die stets auch die normativen Ansprüche expliziert, denen diese sich selbst unterstellen¹⁸ und eine zweite Stufe ihrer kritischen Reflexion, die, entsprechend der Einleitung, stets auch eine Prüfung der in diesen Gestalten enthaltenen normativen Ansprüche ist.¹⁹ Die Handlung vermittelt zwischen beiden Stufen des Erfahrungsprozesses; sie, die Praxis selbst also ist es, in der der jeweilige Maßstab dieser Praxis fraglich wird, in der das Bewusstsein entsprechend der Terminologie der Einleitung erfährt, dass sein „an sich“ nur „für es an sich“ war. Der Maßstab, an dem es sein Handeln ausgerichtet hatte, erweist sich als einseitig bestimmt. „Weder in dem Verständnis der Überzeugungen, Absichten und Empfindungen für sich genommen, noch in dem bloß als gegebenen beobachtbaren Vorgang oder dem Wissen von ihm, sondern allein in der Tat zeigt sich, was der Geist wirklich ist.“²⁰

Im Folgenden will ich kurz an jeweils einer Gestalt der praktischen Vernunft und des Geistes die für mich in diesem Zusammenhang wesentliche Gedankenentwicklung Hegels skizzieren. Dabei soll gezeigt werden, dass der Ansatz Hegels darauf zielt, das Kriterium für gelingende Formen sozialer Anerkennung auf der Ebene der sozialen Beziehungen und nicht allein auf der der psychischen Integrität zu verorten und dass insofern auch durch den Rückgriff auf ihn die Möglichkeit be-

und Pöggeler, Otto (Hrsg.), G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Berlin 2006, S. 195.

18 Insofern lässt sich auch hier entsprechend der Terminologie der Einleitung davon sprechen, dass die jeweilige Gestalt zwischen Wissen und Wahrheit unterscheidet und somit über einen Maßstab verfügt, an dem sie die eigene Praxis zu messen vermag.

19 Vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 60.

20 Schlösser, Ulrich, Handlung, Sprache, Geist, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt am Main 2008, S. 440.

steht, die skizzierten Schwierigkeiten der Honnethschen Konzeption zu überwinden.

Die Gestalt des Geistes, die ich hierbei diskutieren will, wird in den ersten beiden Abschnitten von „A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit“ entwickelt; hier erfolgt Hegels Auseinandersetzung mit der griechischen Polisordnung und den Gründen ihrer Auflösung. Für die Entfaltung dieser Gründe nimmt Hegel auch Bezug auf klassische Dramen, insbesondere das der Antigone.²¹ Das sittliche Gemeinwesen gliedert sich hier, so Hegels Rekonstruktion auf der Stufe der Darstellung dieser Gestalt des Geistes, in zwei verschiedene Bereiche: eine spezifisch politische, den (männlichen) Bürgern zugängliche öffentliche Ordnung, das „menschliche Gesetz“, sowie den privaten Bereich der Familie und das die Beziehungen in diesem Bereich regelnde „göttliche Gesetz“. Beide Bereiche gelten als notwendige, sich gegenseitig hervorbringende Bestandteile, deren Verhältnis zueinander Hegel wie folgt bestimmt:

„Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Dasein, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Teile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit gibt, und sie in dem Bewußtsein erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben.“²²

Es gibt also kein Gemeinwesen jenseits dieser einzelnen Familien, dieses hat nur in ihnen seinen Bestand; gleichzeitig werden diese einzelnen Familien erst durch eine gemeinsame politische Ordnung in eine Einheit zusammengeführt und in dieser erhalten. Entscheidend ist für mich hier Hegels Charakterisierung des Verhältnisses zwischen dem, was das menschliche und das göttliche Gesetz jeweils als Pflicht vorschreiben, und den einzelnen Individuen. „Als sittliches Bewußtsein ist es die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht.“²³ Die Individuen identifizieren sich völlig mit ihren jeweiligen Verpflichtungen, sie erscheinen ihnen deshalb auch nicht als fremd oder beherrschend.²⁴ Ein Wissen darum, was es

21 Dieses Drama ist seither für die Diskussion um Anerkennung von zentraler Bedeutung. Vgl. Butler, Judith *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt am Main 2001. Und: Vgl. Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, insbesondere S. 62f.

22 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 246.

23 Ebd., S. 251.

24 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 420.

zu tun hat, ist hier deshalb möglich, weil sich den Individuen das, was ihnen als ihre Pflicht gilt, jeweils aus nur einem der beiden Gesetze oder „sittlichen Mächte“ ergibt, in die das Gemeinwesen sich gliedert. Das Kriterium dieser Zuordnung ist das Geschlecht. Männer werden dem menschlichen, Frauen dem göttlichen Gesetz zugeordnet. Auch dieser Aspekt soll jedoch hier nicht im Mittelpunkt stehen; wichtig ist für mich an dieser Stelle, dass deswegen, weil die jeweiligen sittlichen Mächte und die Pflichten, die sie vorschreiben, unbefragt gelten und weil für die einzelnen Individuen fest steht, was die für sie relevanten Pflichten sind, im Bewusstsein der Handelnden keine Pflichtenkollisionen oder Unsicherheiten darüber, was zu tun ist, auftreten können. „Das sittliche Bewußtsein weiß, was es zu tun hat; und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetz anzugehören.“²⁵ Das Drama der Antigone schildert nun eine Situation, in der ein konkreter Fall, der Tod des Polyneikes, durch die beiden sittlichen Mächte unterschiedlich beurteilt wird und der deshalb auch den unterschiedlichen Akteuren, die sich jeweils einer dieser Mächte verpflichtet sehen, ein unterschiedliches Vorgehen nahe legt: Das Begräbnis des Toten oder dessen Verweigerung. Das eine, insofern der Tote als ein Mitglied der Familie, das andere, insofern er als Aufständischer wider das Königshaus gelten muss. Unter diesen Bedingungen, und damit betreten wir die zweite Stufe im Prozess der Erfahrung, muss jedoch das Tun der Protagonisten notwendig einen Gegensatz erzeugen.

„Denn dieses [das Selbstbewusstsein, S.B.], eben indem es sich als Selbst ist und zur Tat schreitet, erhebt sich aus der einfachen Unmittelbarkeit und setzt selbst die Entzweiung. Es gibt durch die Tat die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu sein, und setzt die Trennung seiner selbst, in sich als das Tätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit.“²⁶

Indem sie zur Tat schreiten, erzeugen sie einen Gegensatz. Ihr Handeln selbst ist notwendig, weil die sittlichen Mächte eines Gemeinwesens erst im Handeln der Akteure ihren Bestand haben. Da jedoch Kreon und Antigone nur einer der beiden Mächte angehören, beide „unmittelbar“ auf sie bezogen sind, müssen sie in ihrem Handeln notwendig von der Vielzahl der sittlichen Bestimmungen und deren Implikationen abstrahieren. Der Gegensatz erscheint damit beiden, und hier betont Hegel die Gemeinsamkeit beider Positionen, als Gegensatz von Pflicht und rechtloser Wirklichkeit.²⁷ Was aus der Perspektive des einen als Pflicht gilt, erscheint aus der

25 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 252.

26 Ebd., S. 254.

27 Vgl. ebd., S. 252.

des anderen als Unrecht.²⁸ Beide müssen damit notwendig, d.h. aufgrund der Verfasstheit dieser Gestalt der Sittlichkeit selbst, von den Folgen ihres Tuns für andere absehen und können diese damit auch nicht mehr kontrollieren. Antigone versteht sich selbst als Vertreterin des göttlichen Gesetzes und begeht, indem sie den entsprechenden Verpflichtungen nachgeht, einen politischen Akt der Rebellion. Kreon versteht sich selbst als Vertreter des menschlichen Gesetzes, will den Staat schützen, und verletzt damit den Bereich der familiären Beziehungen.²⁹

„Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewusstsein an seiner Tat, ebenso wohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetz sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beider; die Tat aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt.“³⁰

Weil die Tat des einen von diesem nur als die einseitige Verwirklichung einer bestimmten Pflicht verstanden wird, aber auf die jeweils andere sittliche Macht notwendig bezogen ist und diese verletzt, sind beide nicht nur entzweit, sie können auch als entzweite nicht bleiben, was sie sind. Weil es auf das Andere wesentlich bezogen ist, macht es dieses durch sein Tun, indem es in diesem nur als widerstrebende, rechtlose Wirklichkeit behandelt wird, zu einem anderen. „Aber im Wesen mit diesem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das Andre hervor, und, wozu die Tat es machte, als ein verletztes, und nun feindliches, Rache forderndes Wesen.“³¹ So scheitert Kreon gerade auch auf der Ebene des menschlichen Gesetzes; er erweist sich nicht als guter König, sondern als Tyrann. Indem hier also in Bezug auf die jeweils andere sittliche Macht von den sozialen Folgen des Tuns für Andere abstrahiert werden muss, können die Handelnden auch ihrem eigenen Selbstverständnis nicht entsprechen.

Markell Patchen interpretiert den Gedanken Hegels hier so, dass sich darin eine allgemeine Tragik des menschlichen Handelns zeigt: Die Unmöglichkeit des Versuchs, angesichts der Pluralität menschlicher Individuen eine souveräne Kontrolle über den Sinn der eigenen Handlungen und der eigenen Identität zu erlangen. „Even more important [...] is the fact that human beings act into a world inhabited by a *plurality* of other acting persons: the fact of human freedom, which is the condition of effective agency, also limits our practical capacities because it is not exclusively

28 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 449.

29 Dies zeigt sich exemplarisch auch im Verhältnis zu seinem Sohn.

30 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 255.

31 Ebd., S. 255.

ours but is mirrored in others.”³² Und: “In [...] Hegels reading of the Antigone [...] subjectivity’s trouble arises from the contradiction between its commitment to epistemic and practical sovereignty on the one hand, and its experience of vulnerability in action on the other.”³³ Hegel selbst jedoch kann eine solche Position nicht zugesprochen werden. Der Grund für das Scheitern dieser Gestalt der Sittlichkeit ist, wie schon angedeutet, das Verhältnis der sittlichen Mächte zu ihren Trägern, oder umgekehrt deren unmittelbare und einseitige Bezogenheit auf eine bestimmte Pflicht, und nicht eine allgemeine Tragik, die allem menschlichen Handeln als solchem zukommt. Unter dieser Voraussetzung und nicht überhaupt ist das Handeln die einseitige Verwirklichung eines bestimmten Maßstabs und damit erst produziert es einen Gegensatz zwischen diesen Mächten innerhalb des Gemeinwesens. Es ist daher auch eine neue Gestalt der Sittlichkeit bzw. des sittlichen Selbstbewusstseins, die aus dieser Erfahrung entsteht. „Damit aber gibt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen. Sein Sein ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem anerkennen des Entgegengesetzten hat dies aber aufgehört, ihm Substanz zu sein [...]“³⁴ Der geschilderte Konflikt zerstört somit auch die Selbstverständlichkeit, mit der das Bewusstsein auf eine bestimmte sittliche Macht bezogen war³⁵ und führt zu der Einsicht, dass die Möglichkeit zur individuellen Reflexion auf die in dem jeweiligen Fall relevanten Hinsichten und sozialen Folgen des Handelns in die künftigen Gestalten der Sittlichkeit einzubeziehen sind.³⁶ Insofern ergeben sich im Laufe dieses Prozesses der Erfahrung, wie eingangs angedeutet, die Kriterien, denen gelingende Formen wechselseitiger Anerkennung genügen müssen.

Während das Geistkapitel der PhG als Kritik grundlegender gesellschaftlicher Strukturen verstanden werden muss, die gelingende Formen wechselseitiger Anerkennung verhindern, thematisiert das Vernunftkapitel in den Abschnitten B und C

32 Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, S. 79.

33 Ebd., S. 102.

34 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 256.

35 Vgl. Weisser-Lohmann, Elisabeth, *Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der Phänomenologie des Geistes*, in: Köhler, Dietmar und Pöggeler, Otto (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin 2006, S. 194.

36 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 422.

in dieser Hinsicht Formen oder Gestalten des praktischen Selbstbewusstseins.³⁷ Was diese Formen des praktischen Selbstbewusstseins kennzeichnet, ist ein bestimmtes Handlungsverständnis. Nach diesem gilt die Handlung allein als Verwirklichung eines bestimmten, individuell gesetzten Zwecks und damit als Selbstaussdruck des jeweiligen Individuums. Es „ist das praktische Bewusstsein, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen als sein seiendes Gegenbild zu erzeugen und dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden.“³⁸ Es bestätigt sich selbst, das eigene Selbstverständnis in seinem Handeln und kann also über den Sinn der Handlung, das Selbst, das sich in dieser ausdrückt, so der Anspruch, souverän verfügen. Im Folgenden will ich kurz bestimmte Aspekte einer konkreten Bewusstseinsgestalt des Vernunftkapitels diskutieren; dabei beziehe ich mich auf den Abschnitt „Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels“. Zwar kann es nicht als eindeutig geklärt gelten, auf welche philosophischen oder literarischen Vorbilder sich Hegel hierbei bezieht,³⁹ dennoch ist diese Gestalt deshalb für mich interessant, weil der Zweck, den das Selbstbewusstsein hier zu verwirklichen beansprucht, von ihm selbst gerade nicht mehr als bloß individueller, selbststüchtiger Zweck verstanden wird.⁴⁰ Vielmehr vertritt es hier schon einen Anspruch auf Allgemeinheit; das Handeln ist also nicht mehr nur selbstbezogen. Es ist ein Gesetz, und darüber das allgemeine Wohl der Menschheit, das verwirklicht werden soll.⁴¹ Einen insbesondere für Hegels Übergang zu der darauf folgenden Bewusstseinsgestalt der Tugend entscheidenden Aspekt, dass nämlich das „Gesetz des Herzens“ Ausdruck der natürlichen, noch ungebildeten Individualität ist, werde ich hier ausklammern; entscheidend ist für mich, dass das praktische Selbstbewusstsein hier beansprucht, „unmittelbar das Allgemeine, oder das Gesetz

37 Diese Ebenen gehören jedoch insofern zusammen, als sie, entsprechend der Methode der PhG, unterschiedliche Hinsichten innerhalb eines übergreifenden Zusammenhangs explizieren. „Der Geist ist hiemit das sichselbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, dass er sich analysiert, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt.“ (Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 239.)

38 Ebd., S. 196.

39 Wahrscheinlich insbesondere auf Schillers „Die Räuber“. Vgl. Werle, Marco Aurelio, Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt am Main 2008, S. 360f.

40 Vgl. ebd. 353.

41 Vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, GW. Band 9, S. 203.

in sich zu haben [...].⁴² Fraglich ist nur, ob sich diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem allgemeinen Gesetz aufrechterhalten lässt.⁴³ In Bezug auf den doppelten Doppelsinn, der den „reinen Begriff“ des Anerkennens kennzeichnet,⁴⁴ lässt sich sagen, dass sich hier das Bewusstsein zwar schon als auf Andere bezogen versteht und bereit ist, entsprechende Selbsteinschränkungen zu vollziehen, jedoch meint, über diese Beziehung allein verfügen zu können. An diesem Anspruch scheitert diese Gestalt des Bewusstseins, was sich wiederum in dem Versuch seiner Verwirklichung durch das Handeln zeigt. Zum einen ist das Gesetz des Herzens als verwirklichtes, als etablierte allgemeine Ordnung diesem Herzen gegenüber gerade indifferent. Zum anderen ist das, was dem einen Bewusstsein als allgemeines Gesetz, als wesentlich für die gemeinsame Beziehung gilt, für das andere nicht in gleicher Weise wesentlich.

„Daher finden in diesem Inhalte die andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern das eines andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte.“⁴⁵

Weil es also in seiner Verwirklichung dem Gesetz der Anderen widerspricht und diese Anderen deshalb zum Widerstand gereizt werden, scheitert diese Gestalt des Selbstbewusstseins. Sie ist nicht die Verwirklichung eines allgemeinen Gesetzes, des Wohls der Menschheit, sondern sie erzeugt einen allgemeinen Widerstreit. „Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegeneinander, worin jeder seine eigene Einzelheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird.“⁴⁶ Die Prüfung des Anspruchs dieser Gestalt des Selbstbewusstseins erfolgt hier, wie schon in der Diskussion des „wahren Geistes“, über seine praktische Verwirklichung. Entscheidend kommt zudem hier hinzu, dass dieses Akteursverständnis hypothetisch verallgemeinert, als Selbstverständnis aller Akteure behandelt wird. Auf dieser Grundlage wird dann gezeigt, dass die Handelnden in diesem Rahmen ihrem eigenen Anspruch, ein allgemeines Gesetz zu

42 Ebd., S. 202.

43 Vgl. Werle, Marco Aurelio, *Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 358.

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

45 Ebd., S. 204.

46 Ebd., S. 207.

verwirklichen, nicht genügen können und vielmehr dessen Verkehrung hervorbringen.⁴⁷ Nicht im Wissen von sich, sondern erst in der Tat erweist sich, was die jeweilige Gestalt des Selbstbewusstseins wirklich ist.⁴⁸ Der Anspruch auf Allgemeinheit, den der Handelnde erhebt, kann also nicht nur als Selbstgewissheit des Handelnden behauptet, sondern muss im Handeln selbst, und damit intersubjektiv bewährt werden. Diese Bewährung scheitert hier, weil der Inhalt des Gesetzes allein durch das Individuum bestimmt ist, während es doch Allgemeinheit beansprucht.⁴⁹ Gezeigt wird also, dass jedes unabhängig von Anderen festgelegte Selbstverständnis zum Scheitern verurteilt ist, weil es sich über die sozialen Folgen des eigenen Tuns nicht aufzuklären vermag. Es bringt dann im Versuch der Verwirklichung seine eigene Verkehrung hervor. Was als allgemeines Gesetz gelten kann, so lässt sich daraus schlussfolgern, ist erst über einen gemeinsamen kommunikativen Prozess zu bestimmen.

Diese Rekonstruktion der von Hegel auf beiden Ebenen entwickelten Konfliktdynamik lässt sich rückblickend an der Bewusstseinsgestalt des „Gewissens“ bestätigen, denn diese hat ja, so der Anspruch, der entsprechend der Methode der PhG an sie gestellt werden muss, die Erfahrungen der vorhergehenden Gestalten des Bewusstseins in sich aufgenommen und deren Defizite überwunden. Und tatsächlich gehört das Gewissen zum einen, anders als das Bewusstsein der „wahren Sittlichkeit“, nicht nur einer sittlichen Bestimmung an; vielmehr weiß es um die verschiedenen Hinsichten, die in der jeweiligen Handlungssituation zu berücksichtigen sind. „Das zum Handeln schreitende Gewissen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieser schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewußtseins auf ihn, wodurch die Manigfaltigkeit des Falles eine Manigfaltigkeit von Pflichten ist.“⁵⁰ Es vollzieht damit die notwendige Konkretisierung, Inter-

47 Das Bewusstsein jedoch wehrt sich gegen diese Einsicht in seine eigene Verkehrung und versucht, an seinem bisherigen Selbstverständnis festzuhalten, indem es diesen Widerstreit als Ergebnis der Herrschaft von Priestern und Despoten deutet. Dem kann ich jedoch hier nicht weiter nachgehen.

48 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 440.

49 Vgl. Werle, Marco Aurelio, *Literatur und Individualität. Zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, 362.

50 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 346.

pretation und Gewichtung der jeweils relevanten Pflichten.⁵¹ Zugleich ist das, was es handelnd zu verwirklichen beansprucht, nicht, wie noch im Falle des „Gesetzes des Herzens“, die nur gemeinte Allgemeinheit, sondern es „ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewusstsein, und dieses die Substanz, worin die Tat Bestehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den andern.“⁵² Der Begriff des Geistes muss also sowohl allgemein geltende Sitten als auch das Recht der Prüfung durch das Gewissen umfassen.⁵³

Welche Konsequenzen lassen sich nun aus dem bisher Entwickelten ziehen? Zunächst scheinen die Ergebnisse dieser Hegelrekonstruktion eher bescheiden, denn dass die Tatsache, dass jemand von der Richtigkeit eines allgemeinen Gesetzes überzeugt ist, für die Richtigkeit desselben selbst nicht hinreicht und dass allgemein anerkannte Pflichten der fallbezogenen Konkretisierung und Abwägung bedürfen, dürfte wohl nur wenig überraschen; dennoch lassen sich für meinen Zweck der Diskussion gegenwärtiger Anerkennungstheorien einige wichtige Konsequenzen ziehen. Zum einen sollte deutlich geworden sein, dass auf der Grundlage der Hegelschen Argumentation gelingende Anerkennung nicht als Akt der expliziten Bestätigung einer schon bestehenden, allein selbstbezüglich gefassten Identität verstanden werden kann. Vielmehr sind die Handelnden in ihrem Selbstverhältnis schon auf Andere bezogen, gehen sie in der Realisierung eines bestimmten Selbstverständnisses schon eine bestimmte Beziehung zu Anderen ein. Was sie dabei jedoch faktisch tun, kann nicht allein ausgehend von diesem Selbstverständnis allein bestimmt werden, sondern lässt sich erst über die Reaktionen Anderer erschließen. Über sie ist allein ein Bewusstsein der sozialen Folgen und damit über den Inhalt der Handlung selbst möglich. „Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“⁵⁴ Über das, was sie tun, werden die Handelnden erst durch Andere aufgeklärt und dies ist dann künftig für die Gestaltung des eigenen Selbstverständnisses zu berücksichtigen; die Rationalität dieses Selbstverständnisses erweist sich gerade darin, dass es solchen Verständigungsprozessen gegenüber offen bleibt. Das Beharren auf einem bestimmten Selbstverständnis, die Festlegung Anderer auf eine bestimmte Identität ist demge-

51 Vgl. Siep, Ludwig, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 428.

52 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 344.

53 Vgl. Schlösser, Ulrich, *Handlung, Sprache, Geist*, in: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 451.

54 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 218.

genüber gerade als Abbruch eines solchen Verständigungs- und Erfahrungsprozesses zu verstehen, in dessen Konsequenz eine Aufklärung über die Bedeutung und die sozialen Folgen des eigenen Tuns nicht mehr erfolgen kann. Zum anderen müssen, auch dies hatte die Diskussion der Überlegungen Hegels gezeigt, für eine solche Form gelingender Anerkennung an die Weisen der Gestaltung der grundlegenden Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft bestimmte Anforderungen gestellt werden. Diese müssen es ermöglichen, diesen Prozess der Erfahrung, diese Aufklärung über die sozialen Folgen bestimmter Handlungsstrategien in rationaler Weise zu organisieren.

An dieser Stelle scheint es mir jedoch notwendig, sich von der Hegelschen Argumentation zu lösen und dies nicht erst vor dem Hintergrund der in der Rechtsphilosophie entwickelten konkreten institutionellen Ausgestaltung des objektiven Geistes, sondern schon in Bezug auf die Zielstellung, die über diese realisiert werden soll. Denn Hegels Konzeption des objektiven Geistes hat gerade nicht die Funktion, diesen Prozess der Erfahrung selbst zu ermöglichen, sondern die, ihn überflüssig zu machen. Er ist bestimmt als ein Zustand, in dem der Unterschied zwischen „Sein für sich“ und „Sein für andere“, zwischen Handeln und Tun überhaupt überwunden ist. Dies ist genau dann möglich, wenn alle „ihre Einzelheit aufopfern“ und in ihrem Handeln nur allgemein anerkannte Sitten realisieren.⁵⁵ Handeln und Tun fallen hier deshalb nicht auseinander, weil sich jeder Handelnde „der anderen so gewiß [ist] als seiner.“⁵⁶ Und weiter: „Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.“⁵⁷ Zugespißt lässt sich damit sagen, dass die Unterbrechung der interindividuellen Konfliktdynamik auf der Ebene der gemeinsamen Sittlichkeit genau daher rührt, dass er an dem Anspruch des individualistisch gefassten Selbstbewusstseins des Vernunftkapitels, das im Handeln nur die eigene Selbstgewissheit zu bestätigen vermeint, festhält.⁵⁸ Gezeigt wird nur, dass dieser Anspruch erst in einem übergreifenden sittlichen Zusammenhang realisierbar ist, in dem ich mich als sie und sie als mich anzuschauen vermag. Um diesen Anspruch einlösen zu können, muss dann das Gewissen des Einzelnen, das zwar notwendig ist, um die verschiedenen Verpflichtungen und Ansprüche in einer Situation berücksichtigen zu können, dann auch auf die Aufgabe der Interpretation der allgemeinen Sitten reduziert werden. Andernfalls könnte keine Gewissheit über die sozialen Folgen des eigenen Tuns und damit über das eigene Selbst bestehen.

55 Vgl. ebd., S. 194.

56 Ebd., S. 195.

57 Ebd., S. 195.

58 Vgl. ebd., S. 238.

6.2 BESTÄTIGEN ODER AUFKLÄREN? PROBLEME EINES REZEPTIVEN ANERKENNUNGSVERSTÄNDNISSES

Bevor jedoch die damit aufgeworfene Frage nach möglichen Kriterien für die sinnvolle Organisation dieses Erfahrungsprozesses weiter verfolgt werden kann, ist zunächst zu rekonstruieren, wie genau in der Honnethschen Konzeption der Akt oder der Gegenstand der Anerkennung gefasst und die Notwendigkeit des Anerkennens selbst begründet wird. Es soll also bestimmt werden, was den Bezugspunkt der Anerkennung bildet und welche Handlungen genau als Anerkennung gelten können. In der gegenwärtigen Debatte lassen sich hierzu zwei Alternativen unterscheiden: zum einen ein attributives und zum anderen ein rezeptives Verständnis der Anerkennung. Ein attributives Verständnis geht dabei von einer performativen Kraft der einzelnen Akte der Anerkennung aus; dem Subjekt wird durch die Anerkennung Anderer eine neue positive Eigenschaft zugeschrieben und damit zugleich auch verliehen. Es erhält somit einen neuen Status. Allerdings besteht eine zentrale Schwierigkeit einer solchen Konzeption darin, dass hier keine Kriterien mehr angegeben werden können, auf deren Grundlage es möglich ist, die Angemessenheit von Zuschreibungen zu beurteilen. Weil eine kritische Theorie der Anerkennung eine solche Beurteilung jedoch leisten können muss, entwickelt Honneth ein rezeptives oder reproduktives Verständnis der Anerkennung. Akte der Anerkennung reagieren demnach auf eine vorgängige Wahrnehmung von schon bestehenden Eigenschaften; sie bekräftigen diese nur und geben den gegebenen Status wieder. Erst ein solches rezeptives Verständnis von Anerkennung lässt verständlich werden, inwiefern die jeweiligen Akte der Anerkennung aus Einsicht erfolgen und durch praktische Gründe gerechtfertigt werden können. Der Prozess der Sozialisation ist dann als Bildung einer zweiten Natur zu verstehen, in deren Verlauf die Wahrnehmung der als wertvoll beurteilten Eigenschaften Anderer und die entsprechenden selbsteinschränkenden Haltungen eingeübt werden.⁵⁹

59 Honneth formuliert dieses Verständnis von Werteigenschaften im Anschluss an McDowell. Demnach werden im Prozess der Sozialisation die Neigungen und Evaluationsweisen so geformt, dass „wir jetzt die jeweils relevanten Züge von Personen, Handlungen und Situationen in derselben Weise als moralisch verdienstvoll oder verachtungswürdig wahr[nehmen], in der wir den Löwen als ein Tier wahrnehmen, dass die Reaktion der Furcht verdient [...].“ (Honneth, Axel, *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus*. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus, in ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 124.)

„Die soziale Lebenswelt wäre nach Art einer „zweiten Natur“ zu begreifen, in die die Subjekte dadurch hineinsozialisiert werden, daß sie sukzessive die wertvollen Eigenschaften von Personen erfahren lernen; dieser Lernprozeß müsste insofern als komplexer Vorgang begriffen werden, als wir in ihm zugleich mit der Wahrnehmung evaluativer Eigenschaften auch die entsprechenden Verhaltensweisen erwerben würden, deren Eigenart in der selbstverständlichen Beschränkung unseres natürlichen Egoismus bestehen müsste [...].“⁶⁰

Offen ist aber dann, wie in diesem Rahmen die Notwendigkeit der Anerkennung für ein positives Selbstverhältnis begründet werden kann. Wenn nämlich die Individuen die für ein positives Selbstverhältnis konstitutiven Eigenschaften schon besitzen und diese durch Akte der Anerkennung nur bestätigt werden, droht zunächst unklar zu bleiben, inwiefern sie der Anerkennung durch Andere überhaupt bedürfen; Anerkennung sollte ja gerade als Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses ausgewiesen werden.⁶¹

Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, rekurriert Honneth auf das Begriffspaar Aktualität und Potentialität. Anerkennung ist demnach deshalb als intersubjektive Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses zu verstehen, weil sie es ermöglicht, Wünsche und Fähigkeiten zu realisieren, die den Individuen ohne die Anerkennung nur der Möglichkeit nach zukommen. In einer solchen Konzeption ist dann Anerkennung nur die notwendige, nicht jedoch die hinreichende Bedingung für die Verwirklichung ihres Zwecks, die individuelle Selbstbestimmung, denn zunächst müssen bei den anzuerkennenden Individuen die fraglichen Werteigenschaften als Potentiale vorliegen. „Die evaluativen Eigenschaften, die die Subjekte nach diesem Modell vorgängig ja schon „besitzen“ müssten, wären dann als Potentiale zu begreifen, die durch anerkennende Reaktionen in aktuelle Fähigkeiten verwandelt würden.“⁶² Ein solcher Übergang von Potentialität zu Aktualität vollzieht sich, so Honneth, durch eine Identifizierung des Akteurs mit den fraglichen Eigenschaften. Eine solche Identifikation mit bestimmten Wünschen und Fähigkeiten setzt eine positive Wertschätzung durch Andere voraus.

„Diese Identifizierung aber ist [...] an die Voraussetzung einer Anerkennung durch Andere gebunden: Jene Fähigkeiten, die mir aufgrund der normativen Präsuppositionen meiner Kul-

60 Honneth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2012, S. 114.

61 Vgl. Laitinen, Arto, Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?, in: Inquiry 45, 2002, S. 463.

62 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 326.

tur als Subjekt zukommen, kann ich nur dann wirklich bejahen, wenn sie von meinen Interaktionspartnern in ihrem Anerkennungsverhalten als wertvoll bekräftigt worden sind.“⁶³

Um diese Argumentation kurz zusammenzufassen: Einzelne Akte der Anerkennung reagieren bestätigend auf schon vorliegende Eigenschaften, etwa Fähigkeiten und Wünsche der Akteure. Erst auf der Grundlage dieser Bestätigung können sie sich mit diesen Eigenschaften auch tatsächlich identifizieren und somit das positive Selbstverhältnis ausbilden, das den normativen Bezugspunkt der Theorie der Anerkennung bildet.

Diese Fassung des Verhältnisses von Potentialität und Aktualität sowie von Bestätigung und Identifikation bringt jedoch weitere Schwierigkeiten mit sich. Denn wenn ein Akteur nur dann mit guten Gründen bezüglich wertvoller Eigenschaften bestätigend anerkannt werden kann, wenn sie für den Anerkennenden wahrnehmbar sind, wenn sie sich also im Handeln des Anzuerkennenden darstellen, dann folgt daraus, dass sie schon realisiert und nicht nur der Möglichkeit nach vorhanden sein müssen, um anerkannt werden zu können. In der Konsequenz könnte der Übergang von Potentialität in Aktualität allein auf die Selbstzuschreibung des Anzuerkennenden bezogen werden: Erst durch die bestätigende Bezugnahme Anderer ist es ihm möglich, sich bestimmte, im Handeln realisierte Eigenschaften, die er sich bisher nur der Möglichkeit nach zuschreiben konnte, auch *de facto* zuzuschreiben. Dann aber bliebe zu klären, wie es möglich sein soll, handelnd bestimmte Eigenschaften, etwa die der autonomen Urteilsbildung oder die des Erbringens von Leistungen, zu realisieren, ohne sich diese selbst schon zuschreiben zu können. Zudem droht mit einer solchen Begriffsbildung unklar zu werden, wie Formen der Missachtung durch die Betroffenen selbst überhaupt erfahren und dementsprechend auch artikuliert werden können; sie wissen nicht, was ihnen geschieht, denn sie kennen die Eigenschaften nicht, deren Anerkennung ihnen Andere verweigern. „In suggesting [...] that our powers are only available to us when they are recognised by others [...] this approach converts pure ore mere potentiality into its opposite: incapacity.“⁶⁴

Abgesehen von diesen Problemen ist noch zu begründen, weshalb genau ein solcher Zusammenhang zwischen der Bestätigung bestimmter Eigenschaften durch Andere und der Möglichkeit der Selbstzuschreibung besteht. Honneth selbst jedoch

63 Ebd., S. 327.

64 Patchen, Markell, *The Potential and the Actual*, Mead, Honneth, and the „I“, in: Van den Brink, Bert und Owen, David. *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2004, S. 105. Ich vermute jedoch, ohne dem hier weiter nachgehen zu können, dass sich diese Schwierigkeiten durch weitere begriffliche Klärungen beheben lassen; ein möglicher Weg wäre etwa die Differenzierung zwischen dem Wissen um die eigenen Eigenschaften und einer Identifikation mit ihnen.

geht dieser Frage nicht weiter nach. Eine naheliegende Argumentationsstrategie könnte sich auf die Überlegungen beziehen, die etwa Autoren wie Brandom und Pinkward im Anschluss an Hegel und Wittgenstein entwickeln. Der Begriff der Anerkennung soll hier, wie in der Einleitung skizziert, die Frage beantworten, wie es möglich ist, sich selbst eine Norm zu setzen, der man zugleich unterworfen ist. Es ist demnach zwar eine individuelle Entscheidung, welchen Normen das Individuum sich verpflichtet sieht; ob es diese jedoch erfüllt, kann nur innerhalb einer durch Beziehungen wechselseitiger Anerkennung konstituierten Gemeinschaft entschieden werden. Andernfalls entspräche der Glaube, eine Norm zu erfüllen, unmittelbar dem Erfüllen der Norm und das aber hieße, dass von einer Norm, auf deren Grundlage zwischen einem ihr entsprechendem und einem ihr widersprechenden Handeln unterschieden werden muss, nicht mehr gesprochen werden kann.⁶⁵ So ist es etwa eine individuelle Entscheidung, ob sich jemand dem Anspruch unterstellt, gut Schach spielen zu können; ob derjenige diesem Anspruch jedoch tatsächlich gerecht wird, kann nur innerhalb der Anerkennungsgemeinschaft bestimmt werden, die durch diesen Standard konstituiert wird.⁶⁶ Dementsprechend ließe sich im Rückbezug auf die Terminologie Honneths argumentieren, dass Individuen dann über wertvolle Eigenschaften, eben etwa die, gut Schach spielen zu können, verfügen, wenn sie bestimmten, innerhalb einer Gemeinschaft geschätzten Normen entsprechen. Weil das Erfüllen einer Norm nicht durch einen Einzelnen allein beurteilt werden kann, ist dann auch ein entsprechendes Urteil einer Gemeinschaft konstitutiv für die Möglichkeit der Selbstzuschreibung dieser Eigenschaft und ein entsprechendes positives Selbstverhältnis. Auf dieser Grundlage lässt sich auch das Dilemma der Honnethschen Argumentation überwinden, nach der Akte der Anerkennung einerseits rezeptiv auf schon vorliegende Eigenschaften reagieren, die aber andererseits dem anzuerkennenden Individuum zugleich nur potentiell zukommen sollen. Das Begriffspaar Potentialität und Aktualität müsste dafür durch die Unterscheidung zwischen dem Anspruch eine Norm zu erfüllen und der tatsächlichen Erfüllung dieses Anspruchs ersetzt werden. Akte der Anerkennung könnten demnach weiterhin als bestätigende Bezugnahmen auf schon vorliegende wertvolle Eigenschaften verstanden werden; sie sind aber dennoch zugleich nicht überflüssig, weil erst innerhalb einer Gemeinschaft ihr Vorliegen gültig beurteilt und zugeschrieben werden kann. Darüber hinaus kann so auch, Brandom folgend, die spezifisch mo-

65 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984, § 258, S. 362.

66 Vgl. Brandom, Robert, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in: *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge 2002, S. 217.

derne Verbindung zwischen individueller Freiheit und sozialer Bindung verstanden werden, die herauszuarbeiten einen der zentralen Ansprüche der Theorie der Anerkennung bildet. Die individuelle Freiheit findet demnach ihren Ausdruck in der Wahl der Normen, die man für sich als bindend akzeptiert; zugleich jedoch ist damit das einzelne Selbst an eine Gemeinschaft verwiesen, in der allein beurteilt werden kann, ob es den selbst gesetzten Normen zu entsprechen vermag.

Auch wenn es auf dieser Grundlage möglich sein mag, und dies bildet den zentralen Anspruch Brandoms, einen plausiblen Begriff des Begriffsinhalts zu entwickeln, ist die Konzentration auf eine solche Argumentation für eine kritische Theorie der Anerkennung in mehrfacher Hinsicht problematisch. Denn 1. wird der Begriff der Freiheit hier allein auf individuelle Entscheidungen, nicht jedoch auf den sozialen Prozess selbst bezogen; er betrifft nur das *ob* der Regelbefolgung, nicht jedoch auch das *wie* der gemeinsamen Gestaltung sozial geltender Regeln. Dies wird 2. insbesondere dann problematisch, wenn anerkannt wird, dass bestimmte normative Verpflichtungen innerhalb einer Gesellschaft gerade nicht gewählt werden können. Zudem ist hier 3. bisher unklar, wie sozial geltende Urteile einer Gemeinschaft ihrerseits problematisiert werden können; dies jedoch ist notwendig, um bestimmte Erfahrungen der Missachtung als soziales Unrecht ausweisen zu können.⁶⁷

Um die bisherigen Probleme kurz zusammenfassen: Um gelingende Formen der Anerkennung von problematischen Formen der Missachtung unterscheiden und somit die Möglichkeit der Sozialkritik begründen zu können, scheint es zunächst naheliegend, Anerkennung als rezeptive, auf bestehende wertvolle Eigenschaften von Individuen reagierende Akte zu verstehen, denn eben diese Eigenschaften können dann als Bezugspunkt für die Formulierung begründeter Ansprüche gelten. Auf dem bisherigen Stand der Begriffsentwicklung kann aber die Notwendigkeit der Anerkennung für ein positives Selbstverhältnis nur dann widerspruchsfrei begründet werden, wenn angenommen wird, dass die korrekte Erfüllung von Normen zum einen eine notwendige Grundlage ist, um Individuen wertvolle Eigenschaften zuschreiben zu können und diese Erfüllung zum anderen nur durch eine durch wechselseitige Anerkennungsbeziehungen konstituierte Gemeinschaft beurteilt werden kann. Dann aber stellt sich die Ausgangsfrage, wie es möglich sein kann, gesellschaftlich etablierte Zuschreibungen begründet zurückzuweisen, letztlich nur erneut.

Vor diesem Hintergrund möchte ich vorschlagen, noch einmal zu den zuvor entwickelten Überlegungen Hegels zurückzukehren. Hegel hatte in zentralen Abschnitten der Phänomenologie des Geistes den Gang der Erfahrung als einen Prozess geschildert, in dessen Verlauf die einzelnen Akteure durch die Reaktionen und

67 Damit ist natürlich der Wahrheitsanspruch dieser Theorie selbst noch nicht kritisiert; behauptet ist nur, dass sie für die entwickelte Problemstellung nur wenig weiterführend ist.

den Widerstand Anderer einen Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihrem Tun erfahren, wodurch sie gezwungen sind, ihre bisherige Situationsdeutung und damit auch ihr in diese eingelassenes Selbstverständnis zu korrigieren. Die damit geschaffene Möglichkeit, die Entwicklung des Selbstbewusstseins innerhalb eines solchen Erfahrungsprozesses zu verorten, wurde insbesondere durch die pragmatische Sozialphilosophie Deweys weiterentwickelt und konkretisiert. Den methodischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen bilden dabei konkrete Handlungssituationen. In diese tritt der einzelne Akteur mit bestimmten, in vorherigen Erfahrungsprozessen erworbenen Handlungsroutinen, -dispositionen, Interessen und selbstverständlich vorausgesetzten Hintergrundannahmen ein und auf deren Grundlage ergibt sich seine spezifische Ausrichtung auf diese Situation. Sie sind entscheidend dafür, was in ihr jeweils als Möglichkeit, Schwierigkeit, oder Handlungsziel wahrgenommen wird. „Unsere Wahrnehmung der Situation ist vorgeformt in unseren Handlungsfähigkeiten und unseren aktuellen Handlungsdispositionen; welche Handlung realisiert wird, entscheidet sich dann durch die reflexive Beziehung auf die in der Situation erlebte Herausforderung.“⁶⁸ Probleme, die innerhalb eines durch diese Grundlagen geleiteten Handlungsvollzuges auftreten, erschüttern diese Handlungsroutinen und zunächst noch unreflektierten Erwartungshaltungen.⁶⁹ Diese Erschütterungen sind dann der Anlass, um die zunächst präreflexiv vorausgesetzten Hintergrundannahmen, Dispositionen und Routinen zu explizieren und unter Umständen zu revidieren; dementsprechend muss dann auch die jeweilige Situationsdeutung spezifiziert oder korrigiert werden. Dewey unterscheidet hierfür zwischen einer primären, selbstverständlich vorausgesetzten Erfahrung und einer Sekundärerfahrung, die aus dieser Reflexion entsteht und der die Funktion zukommt, bisher unberücksichtigte Aspekte der jeweiligen Situation einzubeziehen oder das eigene Selbstverständnis zu korrigieren, um die aufgetretenen Probleme beheben zu können. Während also der Begriff der primären Erfahrung die Gesamtheit von handlungsleitenden Grundannahmen und Einstellungen bezeichnet, die als selbstverständliche Voraussetzungen in den Handlungsvollzug eingehen, bezieht sich der Begriff der sekundären Erfahrung auf die Reflexion dieser Voraussetzungen, die dann notwendig wird, wenn im unmittelbaren Handlungsvollzug, also auf der Ebene der primären Erfahrung, Schwierigkeiten auftreten. Die sekundäre Erfahrung ermöglicht es, die vorherigen Grundannahmen explizit zu machen, sie in umfassendere soziale Handlungszusammenhänge einzubetten und ihre sozialen Folgen im Einzelnen zu bestimmen; damit „hören sie auf, isolierte Details zu sein; sie nehmen die Bedeutung an, die in einem ganzen System aufeinander bezogener Objekte ent-

68 Vgl. Joas, Hans, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main 1996, S. 236.

69 Ebd., S. 196.

halten ist [...].⁷⁰ Diese Grundannahmen sind zudem, und hierin besteht eine weitere Parallele zu Hegel, nicht allein selbstbezüglich formuliert, sondern auf die gemeinsamen Beziehungen hin ausgerichtet.⁷¹

Erfahrung gilt dabei als ein doppelläufiger Begriff: Er bezeichnet sowohl, was erfahren wird, als auch wie etwas erfahren wird. Die Unterscheidung beider Aspekte, die Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt ist selbst ein Reflexionsprodukt der sekundären Erfahrung, welches es erlaubt, die jeweils im Handlungsvollzug auftretenden Probleme zu spezifizieren. „Primär beobachten wir Dinge, nicht Beobachtungen. Aber der Akt der Beobachtung kann untersucht werden und einen eigenen Forschungsgegenstand bilden [...].“⁷² Auch die zentralen Grundformen und Grundbegriffe des Selbstbezugs sind also im Rahmen einer solchen pragmatistischen Konzeption grundzulegen. Ihre Entwicklung und Ausdifferenzierung ist, so Dewey, insofern die Grundlage einer Emanzipationsbewegung, als die Erkenntnis der Bedeutung, die dem *wie* des Erfahrens für das zukommt, *was* geglaubt und für wahr gehalten wird, erst eine Distanzierung von gewohnheitsmäßig angenommenen gesellschaftlichen Vorurteilen ermöglicht. „Infolgedessen entdecken wir, dass wir viele Dinge glauben, nicht weil die Dinge so sind, sondern weil wir uns unter dem Gewicht der Autorität, durch Nachahmung, Prestige, Belehrung, den unbewussten Effekt der Sprache usf. daran gewöhnt haben.“⁷³

Jedoch muss eine jede in dieser Weise auf der Ebene der sekundären Erfahrung korrigierte Situationsdeutung vorläufig und somit auch für weitere Revisionen offen bleiben. Kein zuvor gefasster Handlungsplan vermag die im Handlungsvollzug auftretenden Probleme erschöpfend zu antizipieren und zu bewältigen; seine Elemente unterliegen somit einer beständigen weiteren Reformulierung.⁷⁴ Die Erschütterung der in der primären Erfahrung angelegten Gewissheiten der Handelnden kann also auch deshalb nie ausbleiben, weil das Nachdenken über bestimmte Handlungsfolgen für Andere stets vorläufig und hypothetisch bleibt und somit immer erst im Handeln zu bestätigen ist.⁷⁵ Der einzelne Handelnde kann nie ganz vorhersehen, welche Bedeutung sein Tun für Andere hat. Über diese Bedeutung und damit den Inhalt seiner Handlung wird er erst über die Reaktionen Anderer aufgeklärt. Auf diese Weise erfährt der Handelnde auch, inwiefern er die eigenen Ansprüche verfehlt. Damit wird er erst in die Lage versetzt, bisherige handlungsleitende Grundannahmen kritisch zu reflektieren und unter Umständen auch zu revidieren. Das Selbst

70 Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 22.

71 Vgl. Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 35.

72 Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 29.

73 Ebd., S. 31.

74 Vgl. Joas, Hans, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main 1996, S. 237.

75 Vgl. Dewey, John, Erfahrung und Natur, Frankfurt am Main 2007, S. 216.

kann also deshalb nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch sein Tun zur Wirklichkeit hervorgebracht hat, weil es sich selbst erst über die Reaktionen und die Kritik Anderer über die eigenen Handlungsvoraussetzungen aufklären kann. Die Handelnden sind damit auch notwendig Krisenerfahrungen ausgesetzt, die ihr bisheriges Selbstverständnis erschüttern. „Es ist gleichermaßen natürlich wie unvermeidlich, sein eigenes Selbst innerhalb geschlossener Grenzen zu definieren und dann zu versuchen, das Selbst in expansiven Akten zu erproben, die unvermeidlich zuletzt in einem Zusammenbruch des eingemauerten Selbst enden.“⁷⁶

Gelungende Anerkennung bemisst sich damit nicht an der Bestätigung schon bestehender Selbstverhältnisse; sie ist vielmehr als ein sozialer Prozess zu denken, in dessen Verlauf bisherige Selbstverständnisse durch die wechselseitige Aufklärung über ihre sozialen Folgen reflektiert und aufgelöst werden. Dies impliziert ein Selbst, das erst noch herzustellen ist. „Das alte Selbst wird abgelegt, das neue Selbst bildet sich erst noch, und die Form, die es schließlich annimmt, hängt von dem unvorhersehbaren Resultat eines Abenteuers ab.“⁷⁷

Die Explikation und Artikulation von Ansprüchen innerhalb dieses Prozesses ist dann zum einen als Reaktion auf konkrete Konfliktsituationen und nicht als Ausdruck einer vorgängigen Identität zu verstehen; das jeweilige Selbstverständnis gewinnt erst in diesen Konflikten seine Kontur und seinen spezifischen Gehalt. Zum anderen sind sie als Hypothesen, als Vorschläge für die Gestaltung des gemeinsamen Verhältnisses zu verstehen, deren Geltung davon abhängt, inwiefern es ihnen gelingt, die unterschiedlichen in der jeweiligen Situation bestehenden Ansprüche einzubeziehen. Ihre Formulierung ist damit nur eine vorläufige Stufe innerhalb dieses Erfahrungsprozesses.⁷⁸ In diesem Prozess der wechselseitigen Artikulation von

76 Ebd., S. 236-37.

77 Ebd., S. 238.

78 Ein zentrales Problem hierbei besteht jedoch darin, dass Dewey (und Mead) dazu tendieren, die Bildung der auf die gemeinsamen sozialen Verhältnisse bezogenen, die unterschiedlichen Ansprüche integrierenden Hypothesen einem pragmatistischen Verständnis der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung anzugleichen: sie dienen in erster Linie der intelligenten Kontrolle des individuellen Handelns. (Mead, George Herbert, Die philosophische Grundlage der Ethik, in: ders., Gesammelte Aufsätze. Band 1, Frankfurt am Main 1980, S. 363.) Wird ihre Rechtfertigung auf diesen Aspekt beschränkt, drohen sie einen kritisch-normativen Gehalt zu verlieren, denn damit kann noch nicht bestimmt werden, wie die Ansprüche des Anderen einzubeziehen sind; erfolgreich handeln kann der Einzelne unter Umständen auch, wenn er sie als durch den Einsatz von Machtmitteln zu überwindende Hindernisse einbezieht. Problematisch sind Hypothesen also nicht nur dann, wenn sie die eigenen Zwecke des Handelnden gefährden, sondern auch dann, wenn sie die des Anderen verletzen.

Ansprüchen ist die Entwicklung des Selbstverhältnisses nicht nur, wie bei Brandom, deshalb möglich, weil hier entscheiden werden kann, inwiefern explizit gesetzte Normen tatsächlich erfüllt werden, sondern auch, weil erst hier die einzelnen Akteure ein Bewusstsein darüber erlangen können, welche handlungsleitenden Grundannahmen und Dispositionen sie bisher selbstverständlich in Anspruch genommen haben und welche normativen Implikationen diese haben. Die Selbsterkenntnis der Akteure ist somit in einem gemeinsamen, durch Phasen der wechselseitigen Kritik und Explikation gekennzeichneten Erfahrungsprozess zu verorten.

Damit sind schon erste Hinweise darauf gewonnen, wie in diesem Rahmen die Kritik konkreter Anerkennungsverhältnisse rekonstruiert und begründet werden kann.

6.3 ÖFFENTLICHKEIT UND ERFAHRUNG

Für Honneth war, wie gezeigt, die Bezugnahme auf schon gemeinsam akzeptierte Prinzipien der Anerkennung die Bedingung, um Forderungen nach Anerkennung rechtfertigen zu können. Damit aber bleibt die Sozialkritik an etablierte Normen und Formen der Thematisierung sozialer Probleme gebunden; ihre Aufgabe ist dann allein die Entfaltung eines schon bestehenden normativen Potentials. Die Kritik an und die sozialen Auseinandersetzungen um die Kriterien der Anerkennung selbst können innerhalb dieses Rahmens nicht mehr angemessen thematisiert werden. Das bestehende Potential gilt dann als unhintergehbare Grundlage für die Formulierung legitimer Ansprüche und nicht als etwas, was in der gemeinsamen Praxis erst erzeugt wird.

Der hier entwickelte Ansatz zu einer pragmatistischen Konzeption des Anerkennens ist von einer solchen Beschränkung jedoch insofern frei, als er es ermöglicht, spezifische gesellschaftlich etablierte Kriterien des Anerkennens in dem Maße zu problematisieren, in dem sie die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. Eine solche Blockierung vollzieht sich zum einen dann, wenn spezifische soziale Zuschreibungen einzelne Individuen, wie etwa im Falle der „guten Hausfrau“, auf bestimmte Interaktionszusammenhänge sowie auf eine bestimmte Funktion in diesen festlegen und somit die Erfahrung alternativer Handlungsmöglichkeiten und Potentiale verhindern. Denn weil das Selbst nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Schaffendes zu denken ist, sich dessen Fähigkeiten erst in der gemeinsamen Praxis entwickeln, also von der sozialen Umgebung, dem Verhältnis zu Anderen abhängen, sind die Institutionen einer Gesellschaft auch danach zu beurteilen, welche Entwicklungsmöglichkeiten sie den Einzelnen bieten.⁷⁹ Zum ande-

79 Vgl. Dewey, John, Die Erneuerung der Philosophie, Hamburg 1989, S. 249f.

ren lässt sich von einer solchen Blockade sprechen, wenn bestimmte Selbstverhältnisse, etwa das der „Soldatenehre“, die Aufklärung bezüglich der sozialen Folgen des eigenen Tuns verhindern. Indem bestimmte gesellschaftliche Kriterien der Anerkennung nicht mehr als Hypothesen verstanden werden, die im Hinblick auf die jeweilige Integration der unterschiedlichen Ansprüche beständig zu überprüfen sind, sondern als fixierte soziale Zuschreibungen gelten, können sie die auftretenden Konflikte und Verletzungen weder darstellen noch überwinden; sie legen dann von Beginn an fest, welche Ansprüche wahrgenommen und wie sie beurteilt werden. Die Primärerfahrung bleibt somit blind und unaufgeklärt.⁸⁰

Einer demokratischen Öffentlichkeit spricht Dewey nun die Aufgabe zu, solche Blockierungen aufzulösen und die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene zu ermöglichen. Ihr zentraler Anspruch ist es demnach, die Folgen, die gesellschaftlich etablierte Handlungsstrategien für Andere haben, bewusst zu kontrollieren, d.h. bestimmte zu verstetigen und andere zu vermeiden. Damit können die jeweiligen Handlungen aufeinander abgestimmt und die Formen der gemeinsamen Assoziierung bewusst gestaltet werden. Um den Begriff der Öffentlichkeit zu entwickeln, unterscheidet Dewey zwischen primären und sekundären Assoziationen. Als primäre Assoziationen gelten alle Formen einer gemeinsamen Praxis, in der die Beteiligten ihr Handeln wechselseitig aufeinander abstimmen. Sekundäre Assoziationen sind Assoziationen, die der Kontrolle und Koordination der verschiedenen primären Assoziationen dienen sollen.⁸¹

Diese sekundären Assoziationen sind dann notwendig, wenn die sozialen Konsequenzen der primären Assoziationen über den Kreis der unmittelbar an ihr Beteiligten hinausreichen; sie entstehen aus dauerhaften und weitreichenden indirekten Handlungsfolgen.⁸² Sie sind also überflüssig, insofern zwischen bestimmten Grup-

80 Vgl. Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, 23.

Allerdings verstehen Mead und Dewey die Herausbildung dieser Blockierungen in erster Linie als intellektuelles oder methodisches Problem; sie ergeben sich zentral daraus, dass gesellschaftliche Normen und ihre Rechtfertigung nicht als aus den Problemen der gesellschaftlichen Praxis hervorgehende und an ihrer Bewältigung zu überprüfende Hypothesen, sondern als Ergebnis von demgegenüber unabhängigen Einsichten verstanden werden. Es wird also nicht die Frage gestellt, inwiefern spezifische Blockierungen ihrerseits auf in gesellschaftlichen Praxiszusammenhängen fundierte Strukturprinzipien zurückzuführen sind; für ihre Überwindung scheint dementsprechend auch die Einführung wissenschaftlicher Methoden in die Sozialphilosophie und den gesellschaftlichen Kommunikationsprozess hinreichend. (Vgl. Dewey, John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 43.)

81 Vgl. Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 36f.

82 Vgl. ebd., S. 53.

pen keine Verbindungen bestehen und auch, wenn die Individuen durch einen direkten gemeinschaftlichen Bezug verbunden sind. Die demokratische Öffentlichkeit wird nun als eine spezifische Form der sekundären Assoziation bestimmt. Kennzeichen einer demokratischen Öffentlichkeit ist es, dass sie sich dem Anspruch unterstellt, alle relevanten indirekten Handlungsfolgen zu thematisieren, bewusst zu kontrollieren und die jeweiligen primären Assoziationen entsprechend zu gestalten. Sie muss dafür allen Beteiligten die Möglichkeit geben, in einen gemeinsamen Austausch darüber zu treten, welche Handlungsfolgen sie wie betreffen, wie die Ursachen hierfür zu bestimmen und wie die jeweiligen Assoziationen dementsprechend in Zukunft zu gestalten sind. Sie beteiligt also alle Betroffenen an der gesellschaftlichen Problemformulierung und -lösung. Weil sie in dieser Weise als Assoziation zur Regulierung von Assoziationen zu verstehen ist, muss sie auch auf alle relevanten gesellschaftlichen Teilbereiche ausgedehnt werden. Sie ist damit als Versuch zu verstehen, den Übergang zwischen der Primär- und Sekundärerfahrung auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene rational zu organisieren und auf Dauer zu stellen.

Die Gestaltung von Institutionen, die eine solche Form der gemeinsamen sekundären Erfahrung ermöglichen, ist, wie zuvor entwickelt, nach Dewey deshalb notwendig, weil die Einzelnen oder einzelne Gruppen die sozialen Folgen ihrer Handlungen nie vollständig zu überblicken vermögen. „Niemand kann alle Folgen der von ihm begangenen Handlungen berücksichtigen. In der Regel ist er gezwungen, seine Aufmerksamkeit und Voraussicht auf Dinge zu beschränken, die, wie es heißt, ausschließlich seine eigene Sache sind.“⁸³ Deshalb können diese Folgen erst im Rahmen einer demokratischen Öffentlichkeit bestimmt und kontrolliert werden. Genau deshalb lässt sich aber auch keine abschließende Gestalt der Institutionen bestimmen, die einen solchen Erfahrungsprozess ermöglichen; vielmehr bleibt die Bildung einer demokratischen Öffentlichkeit selbst ein experimenteller Prozess.⁸⁴

Vor diesem Hintergrund will ich noch einmal kurz die wesentlichen Gründe zusammenfassen, aus denen mir die Demokratietheorie Deweys ein geeigneter Bezugspunkt zu sein scheint, um über Honneth (und Hegel) hinaus einen Begriff gelingender Anerkennung zu entwickeln:

1.) Das politische Ideal, das Dewey hier formuliert, zielt nicht, wie häufig gegen politische Utopien überhaupt eingewendet, auf eine umfassende Harmonie, die Einheit einer geschlossenen Gemeinschaft, sondern auf die sinnvolle Regulation von

83 Ebd., S. 57. Dass dies mit der Gestalt der gegenwärtigen Assoziationen selbst in Zusammenhang stehen könnte, zieht Dewey nicht oder nur am Rande in Betracht; die vorgeschlagenen Maßnahmen zur Erneuerung der Demokratie beschränken sich auch dementsprechend in erster Linie auf die Schaffung neuer gemeinsamer Kommunikationsformen.

84 Vgl. Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 42.

Konflikten. Die demokratische Öffentlichkeit soll es ermöglichen, problematische Institutionalisierungen zu korrigieren und zu überwinden.

2.) Die demokratische Öffentlichkeit ist zudem nicht in einer von anderen Handlungszusammenhängen getrennten politischen Sphäre zu verorten, sondern auf alle bestehenden Assoziationen zu beziehen. Insofern kann hiermit ein zentraler Anspruch der Honnethschen Anerkennungskonzeption bewahrt werden. „Die Demokratie ist eine weitere und reichere Idee, als daß sie selbst im besten Staat exemplifiziert werden kann. Um verwirklicht zu werden, muß sie alle Formen menschlicher Assoziation, die Familie, die Schule, Wirtschaft, Religion erfassen.“⁸⁵

3.) Es werden zunächst nur wichtige Funktionen einer demokratischen Öffentlichkeit bestimmt, noch nicht konkrete Institutionen, über die diese erfüllt werden sollen; insofern bleibt sie ein regulatives Prinzip. Dieses kann auch deshalb nicht in konkreten Institutionen fixiert werden, weil die Mittel, die für die demokratische Öffentlichkeit notwendig sind, um die jeweiligen Handlungsfolgen bestimmen und kontrollieren zu können, in Abhängigkeit von Gestalt und Reichweite der primären Assoziationsformen variieren.⁸⁶ Hier verortet Dewey das zentrale Problem der Demokratie in der Gegenwart; denn hier haben sich, nach Deweys Rekonstruktion insbesondere durch technische Innovationen, neue Formen der arbeitsteiligen Kooperation etabliert, für die die überkommenen Institutionen nicht mehr hinreichen. „Ihr Resultat war die Entwicklung dieser weitreichenden und unsichtbaren Bande [...], die heute das Denken, Wollen und Tun aller so durchdringend bestimmen und welche die „neue Ära der menschlichen Beziehungen“ eingeleitet haben.“⁸⁷ Die unbeabsichtigten Folgen sind auch hier bedeutsamer als die bewusst intendierten; sie erzeugen eine neue Abhängigkeit von ökonomischen Kräften anstatt einer Befreiung des Individuums. Sie beeinflussen die Handlungen des Einzelnen, ohne auf der Ebene der demokratischen Öffentlichkeit thematisiert und kontrolliert zu werden. Ihre Wirkungen bestehen dennoch weiter, sie erfolgen nur blind; ihre Folgen werden erlitten, aber nicht erkannt.⁸⁸ Die demokratische Öffentlichkeit, die dieser Herausforderung zu begegnen vermag, die in der Lage ist, die hier entstehenden sozialen Folgen und Zusammenhänge zu erkennen und zu regulieren, ist erst noch zu schaffen. „Die neue Ära der menschlichen Beziehungen hat keine ihr würdigen politischen Organe. Die demokratische Öffentlichkeit ist zum großen Teil noch immer unfertig und unorganisiert.“⁸⁹

85 Ebd., S. 125.

86 Vgl. ebd., S. 51.

87 Ebd., S. 97.

88 Vgl. ebd., S. 116.

89 Ebd., S. 99. Die politische Sprengkraft, die in einem solchen Verständnis einer erst zu schaffenden demokratischen Öffentlichkeit enthalten ist, lässt sich hier durch den Ver-

Die demokratische Öffentlichkeit ist somit als die Gesamtheit von Institutionen zu verstehen, die den zuvor unter Rückgriff auf Hegel entwickelten Erfahrungsprozess auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene ermöglichen sollen. Der Prozess der Erfahrung wird hier als gemeinsamer Vollzug denkbar. Ihre Aufgabe ist es somit, die leitenden Prinzipien der Anerkennung freizulegen, die in den bestehenden Institutionen angelegt sind, die sozialen Konsequenzen zu bestimmen, die durch sie erzeugt werden, zu prüfen, inwiefern sie vor diesem Hintergrund ihrem eigenen Anspruch gerecht werden können und sie dementsprechend zu reformulieren.

weis auf Marx erläutern: „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist [...] so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, dass er nicht Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fort dauern zu können.“ (Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 366-67.) Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie lässt sich als Gang der Erfahrung in dem bisher entwickelten Sinne rekonstruieren. Sie geht zunächst von einzelnen Tauschakten, der einfachen Zirkulation, in der die zentralen Grundannahmen der bürgerlichen Naturrechtsvorstellungen als realisiert gelten können, aus. In einem zweiten Schritt zeigt sie, inwiefern unter den spezifisch historischen Bedingungen, unter denen allein der Warentausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, diese Bestimmungen in der Gesamtheit aller Tauschakte, der entfalteten Zirkulation, in ihr Gegenteil verkehrt werden. Vor dem Hintergrund dieser Verkehrung müssen dann auch, und dies drückt sich in dem zitierten Satz von Marx aus, diese Formen der Assoziation fragwürdig werden. Damit aber der hier von Marx rekonstruierte Zusammenhang zwischen diesen institutionell fixierten Handlungsstrategien und ihrer Verkehrung zu einer öffentlichen Erfahrung im Sinne Deweys werden kann, ist es notwendig, ihn auf konkrete, im Alltag verankerte Widersprüche und Leidenserfahrungen zu beziehen. Die Kritik der politischen Ökonomie kann deshalb nicht auf dieser abstrakten Ebene verbleiben, sondern muss es ermöglichen, im Alltag erfahrene praktische Widersprüche aufzuklären.

7. Ideologien der Anerkennung

Indem, so wurde in dem Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ deutlich, die auf die individuelle Selbstverwirklichung ausgerichtete Anerkennungstheorie Honneths das Selbstverhältnis als Ergebnis einer selbstbezüglichen Identifikation fasst, vermag sie die Einbindung der Individuen in ihnen gegenüber vorgängige Machtverhältnisse nicht kritisch zu reflektieren. Denn eine handlungsermöglichende Identifikation mit eigenen Eigenschaften, Wünschen und Fähigkeiten ist auch dann möglich, wenn die Individuen deshalb eine bestätigende Anerkennung durch Andere erhalten, weil sie sich in ein bestehendes Gefüge festgelegter Positionen einfügen. Der Begriff der Anerkennung erscheint in dieser Perspektive allein als Element der Reproduktion der herrschenden sozialen Verhältnisse und droht somit, jede kritische Funktion zu verlieren. Eine solche kritische Perspektive auf bestimmte Anerkennungsverhältnisse ergibt sich aus der Ideologietheorie Althusser und den an sie anschließenden Ansätzen. Denn hier erscheint die bestätigende Anerkennung als Einordnung der Individuen in eine gegebene soziale Struktur und die Herausbildung ihrer Handlungsfähigkeit zugleich als eine Form der Unterwerfung.

Um die Ideologietheorie Althusser verstehen und beurteilen zu können, ist es zunächst notwendig, auf sein Philosophieverständnis und seine Bestimmung der gegenwärtigen Aufgaben der Philosophie kurz einzugehen; erst vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, welches Problem Althusser in der Theorie der Ideologie zu lösen versucht und wie er dabei vorgeht. Über diese Theorie soll demnach geklärt werden, wie es möglich ist, dass eine gegebene soziale Struktur durch die Handlungen der Subjekte reproduziert wird. Nach Althusser kommt der Ideologie eine solche Reproduktionsfunktion innerhalb jeder gesellschaftlichen Ordnung zu. Gegenübergestellt werden dementsprechend nicht eine ideologische und eine nicht-ideologische Form der Vergesellschaftung, sondern Ideologie und Wissenschaft. Allein aus der Perspektive der Wissenschaft können die in einen gegebenen Strukturzusammenhang eingelassenen Ideologien erkannt werden. Die Theorie der Ideologie setzt einen scharfen Bruch, oder, mit Althusser formuliert, einen rigorosen wissenschaftstheoretischen Einschnitt zwischen der Perspektive des wissenden phi-

losophischen oder soziologischen Beobachters und der des in der Ideologie befangenen Akteurs voraus.¹ Nur durch die radikale Distanzierung von den im Alltags Handeln angelegten und vorausgesetzten Vorurteilen des common sense kann der Beobachter bestimmen, was die Akteure, die selbst nicht wissen, was sie tun, tatsächlich tun. Nur für ihn zeigt sich, welchen vorgängigen sozialen Zwängen und Prägungen sie in ihrem alltäglichen und scheinbar selbstbestimmten Handeln unterliegen und welche sozialen Verhältnisse sie darin reproduzieren.² Die soziale Bedeutung des Tuns kann in diesem Rahmen also allein aus einer externen Perspektive bestimmt werden.³ Hier wird insbesondere zu fragen sein, inwiefern es möglich ist, eine solche Trennung widerspruchsfrei zu entwickeln und vor dem Hintergrund einer solchen Trennung den kritischen Anspruch der eigenen Theoriebildung zu rechtfertigen (1).

Ausgehend von der Bestimmung der Problemstellung, die über die Theorie der Ideologie gelöst werden soll, will ich in einem zweiten Schritt auf Althusser's Rekonstruktion der Funktionsweise der Ideologie eingehen. Entsprechend dieser Rekonstruktion ist die Reproduktion einer gegebenen sozialen Struktur durch die Ideologie deshalb möglich, weil die Individuen erst durch die Identifikation mit den an sie gestellten Erwartungen eine bestimmte Identität ausbilden und diese ihnen zugewiesene Identität als eine ihnen immer schon zukommende verkennen. Damit jedoch wird eine bestimmte Ausprägung des Verhältnisses zwischen sozialer Struktur und den unter ihr befassten Individuen zum Grundmodell einer jeden Vergesellschaftung; die Möglichkeit der gemeinsamen Gestaltung von Ansprüchen und Anforderungen ist so schon begrifflich ausgeschlossen. Eine solche Konzeption muss aber die Reflexions- und Strukturierungsleistungen unterschlagen, die für die Be-

-
- 1 Vgl. Althusser, Louis, Vorwort:Heute, in: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 33.
 - 2 Vgl. Celikates, Robin, From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn, in: Constellations 13, No 1, 2006, S. 23f.
 - 3 Deshalb wurde Althusser auch vorgeworfen, mit dieser Differenzierung in politischer Hinsicht die beanspruchte Führungsrolle der Kader der kommunistischen Partei gegenüber den revoltierenden Arbeitern und Studenten des Mai 68 zu rechtfertigen. (Vgl. Ranciere, Jaques, On the Theory of Ideology. The Politics of Althusser, in: Quelle: <http://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-theory-of-ideology>, letzter Zugriff: 08.10.2013) Zwar lassen sich gegen eine solche Einschätzung Althusser's selbstkritische Einschränkungen der eigenen Perspektive anführen. „To become [...] organic intellectuals of the proletariat“ (Gramsci), intellectuals have to carry out a long, painful and difficult re-education.“ (Althusser, Louis, Philosophy as a Revolutionary Weapon, in: New Left Review 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013) Allerdings muss dann auch gezeigt werden, wie sich ein solches Bekenntnis im Aufbau der Theorie niederschlägt.

wältigung der Probleme des Alltagshandelns selbst notwendig sind. So gerät aus dem Blickfeld, dass die Geschichte sozialer Kämpfe gerade auch als Geschichte des Widerstands gegen solche Zuweisungen von innerhalb einer gegebenen Struktur festgelegten sozialen Funktionen oder Positionen verstanden werden muss.

„Indem sie die Individuen allein als Funktionsträger verstehen, gehen „diese exaltierten Denker, ob „Bürgerliche“ oder „Marxisten“ von der gleichen latenten „Anthropologie“, von der gleichen Grundannahme vom „Menschen“ aus – daß nämlich alle Männer und Frauen (sie selbst ausgenommen) verdammt dämlich sind.“⁴

Indem also Althusser rigoros zwischen Wissenschaft und Alltagspraxis trennt, indem er, so der Vorwurf, Handlungsweisen direkt aus bestehenden sozialen Strukturen ableitet, unterschätzt er die Fähigkeiten der Akteure, die eigenen Handlungszusammenhänge kritisch zu erschließen und zu restrukturieren (2).⁵

Um dieses Problem zu vermeiden, ist es, so soll in einem dritten Schritt in Auseinandersetzung mit Butlers Versuch einer kritischen Erweiterung des Althusserischen Ideologieverständnisses gezeigt werden, nicht ausreichend, die Theorie der Ideologie um eine Konzeption des vordiskursiven Begehrens zu ergänzen. Denn mit einer solchen Konzeption stellen sich die Probleme, die sich in der Auseinandersetzung mit Mead ergeben hatten, nur erneut (3).

Zugleich jedoch bietet Althusser's Ideologietheorie auch produktive Anschlussmöglichkeiten. Diesen will ich im anschließenden Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess III“ weiter nachgehen. Sie ermöglicht es, Ideologie als eine bestimmte Form der sozialen Praxis zu verstehen, in der den Akteuren die soziale Bedeutung ihres Tuns und damit auch dessen mögliche Reproduktionsfunktion selbst nicht transparent wird. In ein gesellschaftskritisches Ideologieverständnis lässt sich dieser Gedanke dann überführen, wenn Ideologeme innerhalb eines pragmatistischen Ar-

4 Thompson, Edward P., *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, S. 207.

5 Der rigorose Einschnitt, den Althusser für die eigene Theorie in Anspruch nimmt, und der daraus folgende intellektuelle Elitismus sind, so Thompson, dann nur der unreflektierte Ausdruck der bestehenden Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen universitär verankerten Intellektuellen und den praktischen Erfahrungen sozialer Widerstandsbewegungen. Die Subjektkritik, die jede Anerkennung, jeden Gewinn von Handlungsfähigkeit zugleich als undurchschaute Unterwerfung fasst, wäre somit weniger Ergebnis einer wissenschaftlichen Einsicht, sondern Ausdruck einer bestehenden Erfahrungslosigkeit, oder einer bestehenden Trennung zwischen verschiedenen Erfahrungshorizonten. Die Theorie Althusser's reproduziert diese Trennung nur, anstatt sie zu reflektieren und schrittweise zu überwinden. (Vgl. ebd., S. 245f.)

gumentationsrahmens als operativ leitende normative Gewissheiten verstanden werden, die die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. Erst ein unter Bezugnahme auf Dewey, Castoriadis und Wittgenstein zu entwickelnder pragmatistischer Ansatz ermöglicht es demnach, zentrale Einsichten der Ideologietheorie Althusers für eine Kritik bestimmter Anerkennungsverhältnisse fruchtbar zu machen. Der Pragmatismus begrenzt also nicht nur die Reichweite der Ideologiekritik Althusers, er steht zu ihr auch in einem produktiven Ergänzungsverhältnis.

7.1 DIE WISSENSCHAFT VON UND IN DER GESCHICHTE

Zunächst soll jedoch auf das Philosophieverständnis Althusers eingegangen werden. Philosophische Umwälzungen sind demnach stets nachträgliche Ereignisse; sie reagieren stets auf ihnen vorausgehende wissenschaftliche Entdeckungen. So folgt der Platonismus auf die Entwicklung der Mathematik und der Cartesianismus auf die der modernen Physik. „Transformations in Philosophy are always rebounds from great scientific discoveries.“⁶ Die zentrale wissenschaftliche Entdeckung der Gegenwart geht auf Marx zurück und sie besteht, so Althusser, in der Begründung der Wissenschaft von der Geschichte. Erst auf der Grundlage der späten Schriften von Marx, insbesondere dem Kapital und den Grundrissen, kann die Geschichte wissenschaftlich, und das heißt nicht ausgehend von den Handlungen einzelner, sondern ausgehend von der jeweils bestehenden „Gesellschaftsformation“⁷ begriffen werden. Die einzelnen Ereignisse sind demnach durch eine tieferliegende Struktur bestimmt.⁸ „Marx hat eine neue Wissenschaft begründet: die Wissenschaft von der Geschichte gesellschaftlicher Formationen oder die Geschichtswissenschaft.“⁹ Die damit verbundene theoretische Aufgabe ist jedoch bisher noch nicht erfasst und

6 Althusser, Louis, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *New Left Review* 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013. Eine etwas ausführlichere Liste findet sich in: ders., *Über die Reproduktion*, Hamburg 2012, S. 38.

7 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 44.

8 Vgl. Honneth, Axel, *Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus*, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 407.

9 Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 48.

dementsprechend auch noch nicht bewältigt worden.¹⁰ Sie besteht darin, die zentralen Grundannahmen, Methoden und Zusammenhänge, die in den späten Marxschen Schriften implizit angelegt sind, oder sich allenfalls in metaphorischer Form finden, auf den Begriff zu bringen. Was also in der marxistischen Wissenschaft schon implizit angelegt ist, muss durch eine noch zu entwickelnde Philosophie expliziert und systematisiert werden. Notwendig ist die Entwicklung einer solchen Philosophie deshalb, weil ohne eine solche Explikation und Systematisierung die durch Marx eröffnete Möglichkeit der wissenschaftlichen Erforschung des Gebiets der Geschichte durch ideologische Rückschritte untergraben zu werden droht. Hier findet sich eine zweite Bestimmung der Aufgabe der Philosophie: Sie gilt als Klassenkampf auf dem Gebiet der Theorie; sie ist ein Kampfplatz, der nicht zu befrieden ist, solange antagonistische gesellschaftliche Klassen bestehen. Zentraler Gegenstand ihrer Auseinandersetzung sind demnach die jeweils hegemonialen gesellschaftlichen Ideologien.¹¹ In der ersten Hinsicht hat die Philosophie die produktive Funktion, für die bestehenden wissenschaftlichen Neuerungen eine allgemeine Theorie zu entwickeln; in der zweiten hat sie die kritische Funktion der Zurückweisung gesellschaftlich verbreiteter Ideologien. In der ersten Hinsicht betont Althusser beständig die Kontinuität zu den Marxschen Texten; die eigenen Überlegungen versteht er demnach als Auslegungen, die zu keinem Zeitpunkt den Anspruch erheben, die behandelten Referenztexte zu problematisieren.¹² In der zweiten Hinsicht arbeitet Althusser mit radikalen Abgrenzungen. „Wenn die Philosophie in letzter Instanz Klassenkampf in der Theorie ist [...], so nimmt dieser Kampf eine der Philosophie eigene Form an, nämlich die der theoretischen Abgrenzung, des Umwegs und der Arbeit an ihrer Differenz.“¹³

10 Vgl. Althusser, Louis, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *New Left Review* 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013.

11 Vgl. Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 109.

12 Ich werde hier nicht der Frage nachgehen, ob Althusser diesen Anspruch tatsächlich einzulösen vermag.

13 Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 52. Es ist jedoch nicht vollkommen klar, ob es möglich ist, beide Bestimmungen der Philosophie, die wissenschaftstheoretische und die politische, in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Nach Althusser hängen diese beiden Hinsichten insofern zusammen, als die Wissenschaft das Terrain bildet, das durch die Philosophie gegen die ideologischen Verzerrungen verteidigt wird; der Klassenkampf, d.h. auf dem Gebiet der Theorie die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus, jedoch den Inhalt und das Ziel dieser Kämpfe bestimmt. Der Verteidigung

Zunächst war jedoch offen geblieben, worin die zentrale wissenschaftliche Einsicht von Marx, die es durch die Philosophie zu begreifen und gegen ideologische Verzerrungen zu sichern gilt, genau besteht. Für die von Marx begründete Wissenschaft von der Geschichte ist es demnach kennzeichnend, dass hier die einzelnen gesellschaftlichen Phänomene durch ihre Stellung in einer übergreifenden Struktur bestimmt und allein auf ihrer Grundlage zu begreifen sind. Sie lassen sich nur erschließen, wenn sie als Elemente eines Gesamtzusammenhanges verstanden werden. „Die Einfachheit ist also nicht ursprünglich: Es ist im Gegenteil das strukturierte Ganze, das der einfachen Kategorie ihren Sinn gibt, oder die am Ende eines langen Prozesses und unter außergewöhnlichen Umständen die ökonomische Existenz gewisser einfacher Kategorien produzieren kann.“¹⁴ Diese strukturellen Bedingungen bestimmen auch den Rahmen für historische Entwicklungen; diese lassen sich allein im Ausgang von ihnen und nicht unter Bezugnahme auf die Handlungen und Intentionen einzelner Individuen verstehen. In der Durchführung der Rekonstruktion des Produktionsprozesses des Kapitals durch Marx zeigt sich in Bezug auf einen bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich, den der Ökonomie, wie dabei das Verhältnis zwischen der Struktur und den unter ihr befassten Elementen sich jeweils bestimmt. Dieses Verhältnis ist jedoch, wie erwähnt, noch durch die Philosophie auf den Begriff zu bringen. Dies gilt dann auch als Voraussetzung dafür, die Marxsche Analyseperspektive auch auf andere Gebiete, die Kunst, die Politik und eben auch die Ideologie anzuwenden. Dafür ist ein allgemeiner Begriff der „struktu-

der Wissenschaft kann jedoch nur dann eine bestimmte politische Bedeutung zukommen, wenn diese selbst politische Implikationen hat, wenn beiden, der Wissenschaft und der Ideologie, unter Umständen eine vergleichbare Funktion zukommen kann. In einigen Passagen behauptet Althusser auch explizit eine solche direkte politische Bedeutung der Wissenschaft. „In principle, true ideas always serve the people [...]“ (Althusser, Louis, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *New Left Review* 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013.) Diese These, die zudem nicht weiter begründet wird, ist jedoch höchst problematisch. So fördert etwa Taylors wissenschaftliche Analyse des Produktionsprozesses keinesfalls die Bedingungen der Emanzipation; vielmehr dient hier die Erzeugung des Wissens und ihre organisatorische Verankerung auf der Ebene des Managements umgekehrt der Durchsetzung von Kontrollansprüchen. Zudem werden damit die Unterscheidungskriterien zwischen Wissenschaft und Ideologie unklar und damit auch das Ideologiekonzept selbst fraglich. Auf diese Spannung zwischen dem wissenschaftlichen und dem politischen Anspruch Althusser und den unterschiedlichen Versuchen, sie zu bewältigen, werde ich im weiteren Verlauf noch zurückkommen.

14 Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 141.

ralen Kausalität¹⁵ zu entwickeln. „Mit welchem Begriff oder Begriffssystem lassen sich die Determination der Elemente einer Struktur, die strukturalen Beziehungen zwischen diesen Elementen und alle Auswirkungen dieser Beziehungen als das Wirken einer Struktur denken?“¹⁶ Die Formen, in denen bisher Kausalität gefasst wurde, können den damit formulierten Anforderungen nicht gerecht werden und somit die Spezifika der strukturalen Kausalität nicht erfassen. Das lineare Kausalitätsmodell, in dem Ursache und Wirkung einander im zeitlichen Verlauf folgen, ist hier deshalb unzureichend, weil im Falle der strukturalen Kausalität Ursache und Wirkung nicht nur nicht getrennt aufeinander folgen, sondern die Ursache (die Struktur) überhaupt nicht als eigenständige, unabhängig von ihren Wirkungen bestehende Entität erfasst werden kann; sie besteht vielmehr allein in der Gesamtheit ihrer Wirkungen. Das Hegelsche Modell des Ausdrucks muss hingegen, so Althusser, ein einheitliches Wesen unterstellen, das allen einzelnen Momenten zu Grunde liegt; sie gelten dann nur als dessen Erscheinung. Alle gesellschaftlichen Phänomene bringen dann nur ein ihnen gemeinsames inneres Prinzip zum Ausdruck.¹⁷ „Hinter dieser ganzen Konzeption steht eine Idee der expressiven Totalität, bei der alle Elemente totale Teile sind, die jeweils die innere Einheit der Totalität ausdrücken, welche in ihrer ganzen Komplexität immer nur die Vergegenständlichung-Entäußerung eines einfachen inneren Prinzips ist.“¹⁸ Ein solches Ausdrucksverhältnis ist mit dem Strukturbegriff, den Althusser zu entwickeln beansprucht, nicht vereinbar; dieser impliziert auch, dass einer gegebenen Gesellschaftsformation¹⁹ nie ein einziges einheitsstiftendes Prinzip zu Grunde liegt.

Althusser's Forderung, dass die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte diese als „Prozess ohne Subjekt“²⁰ zu begreifen hat, enthält demnach eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen ist damit angezeigt, dass die Entwicklung der Gesellschaft nicht ausgehend von den handelnden Subjekten zu verstehen ist; sie sind nicht er-

15 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 251.

16 Ebd., S. 251.

17 Vgl. Althusser, Louis, *Widerspruch und Überdeterminierung*. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 67.

18 Althusser, Louis, *Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: ders. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 64.

19 Zum Begriff der Gesellschaftsformation: Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 44.

20 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: ders., *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 64.

klärendes, sondern zu erklärendes Phänomen.²¹ Die Geschichte als „Prozess ohne Subjekt“ ist somit mit einem Theater zu vergleichen, bei dem die sozialen Akteure „zunächst gezwungenermaßen Schauspieler sind, Gefangene von Texten und Rollen, deren Autoren sie nicht sein können. Denn dieses Theater ist in seinem Wesen ein Theater ohne Autor.“²² Zum anderen heißt das auch, dass die Gesellschaft nicht als Einheit zu fassen ist, in der alle Teile auf ein gemeinsames Zentrum hin ausgerichtet sind; sie ist vielmehr ein Ensemble heterogener Praxisformen, deren jeweiliges Zusammenwirken stets gefährdet bleibt. Mit dieser doppelten Stoßrichtung sind auch die beiden Gegner benannt, gegen deren ideologische Verzerrungen Althusser das Marxsche Werk meint verteidigen zu müssen: Den „Ökonomismus“ und den „Humanismus“.

Mit dem Vorwurf des „Ökonomismus“ begegnet Althusser jenen Strömungen innerhalb des Marxismus, die unterschiedliche gesellschaftliche Praxisformen auf ein gemeinsames Zentrum, die Ökonomie, zurückführen und sie damit auf den Status unselbstständiger Erscheinungen eines ihnen zu Grunde liegenden Wesens reduzieren.²³ Die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung wird hier zwar, so Althusser, materialistisch gewendet und damit etwa die Beziehung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft verkehrt; die Art der Beziehung und der verwendeten Begriffe bleibt dabei jedoch gleich. Das materielle Leben bildet nunmehr das Wesen, dem gegenüber alle anderen gesellschaftlichen Bereiche als bloße Erscheinungen gelten.²⁴ Diesen Fehler des Ökonomismus führt Althusser in dem von ihm nicht veröffentlichten Manuskript „Über die Reproduktion“ auch auf Marx selbst zurück. In der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ verwendet Marx demnach ein historisches Schema, dementsprechend die historische Entwicklung von der konstanten Entfaltung der Produktivkräfte ausgeht, der sich die jeweiligen Produktionsverhältnisse und der entsprechende Überbau vermittelt über revolutionäre Umwälzungen nur nachträglich anpassen. Dieses Schema entspricht hinsichtlich seines formalen Aufbaus der Geschichtsphilosophie Hegels, in der die Idee der Freiheit als treibende Kraft gilt, die sich innerhalb einer

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

22 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, Das Kapital lesen. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 260-61.

23 Es ist hier, wie häufig, nicht ganz eindeutig, welche Autoren Althusser hier konkret im Auge hat.

24 Althusser, Louis, Widerspruch und Überdeterminierung. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 75.

gegebenen politischen Form entwickelt, bis sie diese als beschränkende Hülle sprengt, um anschließend eine neue Form zu bilden.²⁵

Allerdings verweist gerade auch die Metapher von Basis und Überbau, die Marx hier verwendet, in Althussters Interpretation auf die Eigenständigkeit der unterschiedlichen gesellschaftlichen Instanzen; damit ist ein Gesellschaftsverständnis angezeigt, nach dem sich die unterschiedlichen Praxisformen auf irreduzible, zum Teil konfligierende Prinzipien beziehen. Sie wirken zwar wechselseitig aufeinander ein, ohne darin aber durch ein gemeinsames Zentrum koordiniert zu werden.

Die ökonomische Basis bleibt zwar auch in der Konzeption Althussters „in letzter Instanz“ determinierend; jedoch ist die Form, in der sich die Widersprüche und Konflikte der ökonomischen Basis äußern, stets durch die Gesamtheit der innerhalb einer Gesellschaft bestehenden Praxisformen, die etablierten Ideologien, politischen Traditionen, internationalen Konstellationen etc., bestimmt. Die Ökonomie ist zwar die Basis; der Überbau bestimmt jedoch die Form der Kämpfe. „Die einsame Stunde der ‚letzten Instanz‘ schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“²⁶ Ein ökonomischer Widerspruch macht sich also nie in reiner Form geltend; er ist zugleich „auch determiniert [...] durch die verschiedenen Ebenen und die verschiedenen Instanzen der Gesellschaftsformation, die er belebt: wir können ihn in seinem Prinzip überdeterminiert nennen.“²⁷

Dieser Begriff des gesellschaftlichen Ganzen soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden; wichtig ist jedoch, dass diese Kritik des Ökonomismus und die Weiterentwicklung des Begriffs der strukturalen Kausalität in zweierlei Hinsicht für Althussters Theorie der Ideologie bedeutsam sind. Zum einen verfügen die Staatsapparate,²⁸ in denen, wie noch zu zeigen sein wird, die Ideologien materiell verankert sind, selbst über kein einheitliches Zentrum. Die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate Schule, Kirche, Familie, das politische System, das kulturelle System usw.,²⁹ entstammen unterschiedlichen Traditionen; sie sind durch unter-

25 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 297.

26 Althusser, Louis, *Widerspruch und Überdeterminierung. Anmerkungen für eine Untersuchung*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 81.

27 Ebd., S. 66.

28 Soweit mir bekannt, rechtfertigt Althusser nicht, weshalb er den Begriff des Apparates anderen, z.B. dem der Institution, vorzieht. Vermutlich ist das dem Versuch geschuldet, ein ideologiefreies Vokabular zu entwickeln, das ohne den Bezug zu handelnden Akteuren, ihren Absichten, Zwecken usw. auskommt. (Vgl. auch: Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 146.)

29 Eine Liste findet sich in: Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 55.

schiedliche, zum Teil widersprüchliche Ausrichtungen und Arbeitsweisen geprägt und zudem innerhalb einer gemeinsamen Struktur nur lose vernetzt.

„Während der (repressive) Staatsapparat ein organisiertes Ganzes darstellt, dessen verschiedene Glieder unter einer Befehlseinheit zentral zusammengefasst werden [...], sind die Ideologischen Staatsapparate vielfältig, unterschiedlich, ‚relativ autonom‘ und dazu in der Lage, ein objektives Feld für Widersprüche zu liefern, in denen sich in manchmal begrenzten, manchmal auch extremen Formen die Zusammenstöße zwischen dem kapitalistischen und dem proletarischen Klassenkampf auswirken und ausdrücken können [...]“³⁰

Althusser bezeichnet deshalb auch eine Gesellschaftsformation als eine „Struktur von Strukturen.“ „Die Althusserische Konzeption der gesellschaftlichen Totalität als eines ‚komplexen Ganzen‘ begreift deren Teile, die Instanzen, also selbst wiederum als Ganzheiten.“³¹

Zum anderen sind die Ideologischen Staatsapparate in diesem Rahmen als Teil des Überbaus ein für die Gesamtstruktur notwendiges Element. „Jeder Widerspruch, jede wesentliche Gliederung der Struktur und das allgemeine Gliederungsverhältnis in der Struktur mit Dominante bilden ebenso viele Existenzbedingungen des komplexen Ganzen selbst.“³² Die Ideologie ist damit nicht bloß eine passive Abbildung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern für die Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs selbst konstitutiv.

Die Explikation des Begriffs der strukturalen Kausalität richtet sich jedoch nicht nur gegen die Ideologie des „Ökonomismus“, sondern auch gegen die selbst innerhalb des Marxismus vertretene Ideologie des „Humanismus“. Die Ideologie des „Humanismus“ wurde, so Althusser, auch von Marx selbst in dessen Frühschriften vertreten. Kennzeichnend hierfür ist der Ausgang von einer Wesensbestimmung des Menschen, die dem Einzelnen als Attribut zukommt und die als Berufungsinstanz der Kritik und als Grundlage für die Erklärung historischer Entwicklungen in Anspruch genommen wird. „Der Mensch als Zentrum seiner Welt im philosophischen Sinne des Wortes, als ursprüngliches Wesen und Zweck seiner Welt: dies läßt sich

30 Ebd., S. 61. Trotz dieser Differenzen bilden die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate und ihre jeweiligen Arbeitsweisen innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsformation eine interne Struktur, in der jeweils ein bestimmter ideologischer Staatsapparat eine dominante Funktion einnimmt; im Falle der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist dies die Schule.

31 Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien 2002, S. 43.

32 Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 151.

wohl als ein theoretischer Humanismus im strengen Sinne bezeichnen.“³³ Allerdings brechen Marx und Engels in späteren Schriften mit einer solchen Vorstellung und entwickeln, so Althusser, einen theoretischen Antihumanismus. Wenn nämlich das Individuum als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“³⁴ bestimmt ist, kann nicht länger von einem allgemeinen Wesensbegriff ausgegangen werden; vielmehr sind umgekehrt die Bestimmungen des Individuums allein vor dem Hintergrund der bestehenden Produktionsweise zu verstehen.³⁵

„Marx zeigt, daß das, was eine Gesellschaftsformation in letzter Instanz determiniert und ihre Erkenntnis gibt, nicht das Gespenst eines menschlichen Wesens oder einer menschlichen Natur ist; es ist nicht der Mensch und nicht einmal „die Menschen“, sondern ein Verhältnis, das Produktionsverhältnis, das mit der Basis, dem Unterbau zusammenfällt.“³⁶

Wenn jedoch nach Althusser der dialektische Materialismus von einer gegebenen gesellschaftlichen Struktur ausgeht, innerhalb derer erst einzelnen Individuen spezifische Funktionen zugewiesen werden, dann muss geklärt werden, weshalb deren Handlungen in der Regel tatsächlich diesen Funktionszuweisungen entsprechen. Und genau in dieser Hinsicht ist die Theorie der Ideologie ein Element der Weiterentwicklung des Begriffs der strukturalen Kausalität.³⁷ Auf ihrer Grundlage soll verständlich werden, weshalb die Handlungen und das Selbstverständnis der Individuen in der Regel den Reproduktionsanforderungen des gesellschaftlichen Strukturzusammenhangs entsprechen. „Was uns hier interessieren muss, ist zunächst herauszufinden, wie der Ideologie dieser Kraftakt gelingt, der darin besteht, ganz allein

33 Althusser, Louis, Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 79. Mit dieser Kritik des Humanismus richtet sich Althusser u.a. gegen existentialistische, phänomenologische und anthropologische Marxdeutungen. (Vgl. Honneth, Axel, Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 425.)

34 Marx, Karl, Thesen über Feuerbach, in: MEW. Band 3, S. 534.

35 Vgl. Althusser, Louis, Marxismus und Humanismus, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 178.

36 Althusser, Louis, Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 83.

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

„die Dinge in Gang“ und die Leute auf Trab zu halten.“³⁸ Erst die Unterwerfung unter die herrschende Ideologie ermöglicht es, dass die Individuen „ganz von allein“³⁹ funktionieren. Den Individuen kommt hier keine konstitutive Funktion zu; ihre Rolle wird vielmehr von der gegebenen Struktur festgelegt. Die Zuspitzung, mit der Althusser hier arbeitet, um diese These zu plausibilisieren, kennzeichnet die gesamte Ideologietheorie: Entweder gilt, wie im Humanismus, das Subjekt als Ursprungskategorie, als souveräner Urheber der eigenen Praxis; dann aber werden bestehende Abhängigkeiten von vorgefundenen Umständen ausgeblendet. Oder aber diese Umstände werden anerkannt, dann aber ist das Handeln vollständig „durch den Mechanismus des Prozesses diktiert“⁴⁰. Entweder sind alle Regeln durch die Spieler erzeugt, oder aber die Regeln spielen die Spieler.⁴¹ Ein Drittes, etwa den eigenständigen Umgang mit vorgefundenen Umständen, gibt es nicht.

Der „Humanismus“ wird von Althusser also gerade deshalb als ideologisch zurückgewiesen, weil er das Subjekt, verstanden als Urheber seiner Handlungen, nicht als eine von einem gesellschaftlichen Strukturzusammenhang abzuleitende, sondern als ursprüngliche Kategorie versteht und damit die faktisch bestehende Abhängigkeit und Unterwerfung des Einzelnen verschleiert. Die Theorie der Ideologie thematisiert demgegenüber die Ideologie als notwendige Bedingung für die Reproduktion einer jeden gesellschaftlichen Struktur. Sie kann selbst in einer klassenlosen Gesellschaft nicht überwunden werden. Damit verliert aber der Begriff der Ideologie seine gesellschaftskritische Funktion; er ist vielmehr notwendig, um ein allgemeines gesellschaftstheoretisches Problem zu lösen - das der Erklärung der Reproduktion einer Gesellschaftsstruktur. Der Mensch ist, so Althusser, von Natur aus ein ideologisches Lebewesen.⁴² „Die Ideologie ist keine Verirrung oder ein zufälliger Auswuchs der Geschichte: sie ist eine für das historische Leben der Gesellschaften

38 Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 142.

39 Ebd., S. 111.

40 Ebd., S. 31.

41 Leicht variiert übernommen von: Thompson, Edward P., Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung, Frankfurt am Main 1980, S. 212. Leicht variiert, weil Thompson hier Regellosigkeit der Eigenaktivität der Regeln gegenüber stellt. Dies trifft m.E. die von Althusser suggerierte Alternative nicht ganz. Diese arbeitet, wie erwähnt, mit dem Gegensatz zwischen der durch das Subjekt erzeugten und der subjekterzeugenden Regel.

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

wesentliche Struktur.“⁴³ Ihr kommt innerhalb der Geschichte eine einheitliche Funktion und Struktur zu; allein deshalb ist überhaupt eine allgemeine Theorie der Ideologie möglich.⁴⁴ Gegen Kritiken gegenüber diesem „theoretischen Antihumanismus“ wendet Althusser ein, dass es die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind, die die Subjekte zu Trägern von Funktionen reduzieren, während die Marxsche Theorie diese Reduktion nur reflektiert. „Nicht der Theoretiker Marx behandelt sie so, sondern das kapitalistische Produktionsverhältnis!“⁴⁵ Dies ist zwar richtig, jedoch ist die Marxsche theoretische Reflexion dieser Reduktion zugleich ihre Kritik und ihre Kritik ist sie deshalb, weil eine alternative Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als möglich gilt, in der die Subjekte nicht nur gegebene Funktionsanforderungen erfüllen, sondern dieses Verhältnis selbst gestalten. Diese Annahme teilt Althusser jedoch nicht; für ihn ist soziale Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich. In dieser Hinsicht kann die Ideologiekonzeption Althussters gerade nicht, wie von ihm beansprucht, als Weiterentwicklung der Marxschen verstanden werden. Denn sie fragt nicht nach den Formen, in denen die Interessen der Herrschenden verschleiert werden und als die der Allgemeinheit erscheinen, nicht nach den Formen der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und nicht nach Blockierungen des Erfahrungsprozesses, die die Aufklärung praktischer Widersprüche verhindern, sondern nach den allgemeinen Bedingungen der Reproduktion einer gesellschaftlichen Struktur.

Der kritische Gegenbegriff zu dem der Ideologie ist dann nicht der einer alternativen Gesellschaftsordnung, in der die Ideologie überwunden werden kann, sondern der der Wissenschaft. Auf ihrer Grundlage allein ist es möglich, die Ideologie zu durchschauen und zu erklären. Dieser Versuch der Trennung zwischen der Praxis, von der gelten soll, dass sie nur durch eine Ideologie möglich ist und der Wissenschaft, die allein diese Funktionsweise der Ideologie zu durchschauen vermag, führt jedoch in Widersprüche. Denn einerseits soll die Ideologie als Voraussetzung jeder Praxis gelten; sie ermöglicht es, dass die Individuen durch ihr Handeln zur Reproduktion eines sozialen Zusammenhanges beitragen, ohne sich über diese soziale Bedeutung aufklären zu können. Die Einsicht in diese Funktionsweise ist nur aus einer externen Perspektive, der der Wissenschaft, möglich. Zugleich soll aber ande-

43 Althusser, Louis, *Marxismus und Humanismus*, in: ders., *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 183.

44 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 74.

45 Althusser, Louis, *Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: ders. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 84.

rerseits die Wissenschaft selbst als ein Ideologischer Staatsapparat und damit als eine Praxis unter anderen begriffen werden.

Das Subjekt ist nach Althusser eine ideologische Kategorie und sogar, wie noch zu diskutieren sein wird, die grundlegende ideologische Kategorie schlechthin. Wenn vor diesem Hintergrund die Wissenschaft als Gegenbegriff zu dem der Ideologie eingeführt werden soll, dann muss es möglich sein, den wissenschaftlichen Forschungsprozess rekonstruieren zu können, ohne dabei die Kategorie des Subjekts einführen zu müssen. Den Versuch einer solchen Rekonstruktion unternimmt Althusser, indem er den Begriff der Praxis, unter den dann auch der der wissenschaftlichen Forschung fällt, anhand des Begriffs der Produktionsweise entwickelt. Eine Produktionsweise ist, so die klassisch-marxistische Interpretation, bestimmt als eine Einheit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Praxisformen unterscheiden sich demnach zunächst hinsichtlich der Produktivkräfte, die in ihnen zum Einsatz kommen, d.h. danach, welche Arbeitsgegenstände ihnen zu Grunde liegen, welche Mittel sie für deren Umwandlung einsetzen und welche Resultate sie erzeugen. Den Individuen kommt hierbei deshalb nur eine untergeordnete Bedeutung zu, weil sie die in diesem Prozess eingesetzten Arbeitsmittel und die für ihre Anwendung notwendigen technischen Regeln schon als gegeben vorfinden. „Daraus ergibt sich die wichtige marxistische THESE, dass innerhalb der PRODUKTIVKRÄFTE, zu denen die Menschen als aktive Träger des Arbeitsprozesses gehören, nicht etwa diese Menschen, sondern die Produktionsmittel das determinierende Element bilden.“⁴⁶ Zudem sind innerhalb einer Produktionsweise die Produktionsverhältnisse gegenüber den Produktivkräften das determinierende Element. So ergibt sich aus der Ausrichtung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses auf die Mehrwertproduktion der Einsatz der technischen Mittel, wie etwa das Fließband, sowie die unterschiedlichen Aspekte der Teilung und Organisation der Arbeit, z.B. die Trennung zwischen Planungs-, Überwachungs-, und Ausführungsfunktionen.⁴⁷ Der einzelne Handelnde ist demnach also in jeder Praxis sowohl in Bezug auf die Mittel, die er einsetzt, als auch in Bezug auf die Funktion, die er darin erfüllt, durch die jeweilige Produktionsweise bestimmt.

Auch die theoretische Praxis der Wissenschaft wird demnach spezifiziert durch die Natur des Objekts, auf das sie sich bezieht, den konkreten Gegenstand der Forschung, durch die Produktionsmittel, die sie einsetzt, etwa die spezifischen For-

46 Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 50. Die Hervorhebung stammt vom Autor. Den berühmten Sperrdruck verwendet Althusser zumeist, jedoch, wie dieses Beispiel zeigt, nicht immer, für die Kennzeichnung technischer Termini. Vgl. die editorische Notiz von Jaques Bidet im selben Band.

47 Vgl. ebd., S. 75.

schungsmethoden, und das Ergebnis, das sie produziert, nämlich Erkenntnisse, sowie die interindividuellen Verhältnisse, unter denen sich dieser Prozess vollzieht. Dies scheint Althusser die Möglichkeit zu geben, in Bezug auf das Gebiet der Wissenschaft die Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis nicht in einem erkennenden Subjekt verankern zu müssen.⁴⁸

„Genaugenommen sieht nicht mehr das Auge (Auge des Geistes) eines Subjekts das, was auf dem von einer theoretischen Problematik bestimmten Feld erscheint: in den Objekten oder Problemen, die es bestimmt, sieht vielmehr dieses Feld sich selbst: Sehen ist also nichts anderes als die notwendige Reflexion der Objekte durch ihr Feld.“⁴⁹

Nicht der Forschende wendet bestimmte Methoden auf einen gegebenen Gegenstand an, um ein bestimmtes Resultat zu erzielen; vielmehr wird er selbst innerhalb der wissenschaftlichen Produktionsweise angewendet, so wie die Arbeitskraft innerhalb einer ökonomischen Produktionsweise angewendet wird.⁵⁰ In beiden Prozessen spielt das Subjekt zwar noch eine Rolle, jedoch nicht die, die es zu spielen vermeint.⁵¹

Fraglich aber ist, ob es mit diesem Vokabular gelingt, den Forschungsprozess der Wissenschaft als „Prozess ohne Subjekt“ zu rekonstruieren und damit die Wissenschaft rigoros von der Ideologie zu trennen. Wird, so die These, die Althusser zu rechtfertigen sucht, die wissenschaftliche Forschung als eine Produktionsweise unter anderen gefasst, so kann gezeigt werden, dass in ihr den Produktionsverhältnis-

48 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 77.

49 Ebd., S. 28.

50 Damit werden aber nicht nur wissenschaftliche Neuerungen, also auch die von Marx ausgehende, unverständlich. Die Erzeugung von Erkenntnissen ist dann allein vor dem Hintergrund einer gegebenen, den Forschungsprozess bestimmenden Struktur zu erklären. Das zentrale erkenntnistheoretische Problem, das Althusser noch aufwirft, lautet dann auch nicht mehr, welche Voraussetzungen für die Möglichkeit gültiger Erkenntnisse in Anspruch genommen werden müssen, sondern unter welchen Umständen der Produktionsprozess der theoretischen Praxis einen Erkenntniseffekt produziert. „Der Mechanismus, den wir erhellen möchten, ist also der Mechanismus, der in den besonderen, ‚Erkenntnisse‘ genannten Produkten diesen ‚Erkenntniseffekt‘ erzeugt.“ (Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 82.) Es ist aber nicht zu sehen, wie es möglich sein soll, von einem Mechanismus der Erzeugung von Erkenntnissen zu sprechen, ohne die Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen einzuziehen.

51 Ebd., S. 31.

sen sowie den Produktivkräften und nicht dem erkennenden Subjekt die entscheidende Rolle zukommt. Wenn aber für den ökonomischen Prozess gilt, dass dessen Reproduktion nur gelingt, wenn die herrschende Ideologie garantiert, dass die Individuen die ihnen zugewiesene Funktion „wie von selbst“ erfüllen und zugleich die Arbeitskraft des Forschenden innerhalb des Forschungsprozesses genau so angewendet wird, wie die des Arbeitenden innerhalb des ökonomischen Produktionsprozesses, dann muss auch für den Bereich der Wissenschaft erklärt werden, weshalb bestimmte Individuen bestimmten Funktionszuweisungen, hier die zu forschen, freiwillig und „ganz von selbst“ entsprechen und dies kann nach Althusser nur die Theorie der Ideologie leisten.⁵² Dann aber ist es nicht länger möglich, wie von Althusser beansprucht, Ideologie und Wissenschaft rigoros zu trennen; vielmehr muss innerhalb der Wissenschaft von einer Ideologie, von der Ideologie als Möglichkeitsbedingung der Wissenschaft gesprochen werden.

Und auch in einer anderen Hinsicht führt dieser Versuch der Trennung in einen Widerspruch. Wenn nämlich die Ideologie als die notwendige Voraussetzung einer jeden Praxis gilt und zugleich die Wissenschaft rigoros von ihr getrennt werden soll, weil nur diese Trennung eine Einsicht in ihre Funktionsweise ermöglicht, dann bleibt unklar, wie die eigene Theoriebildung zugleich als praktischer Eingriff, nach Althusser als „Klassenkampf in der Theorie“ verstanden werden kann.⁵³ Denn ist sie ein solcher Eingriff, dann ist es nicht möglich, beide Bereiche, die Wissenschaft

52 „Es gibt Praxis nur durch und unter einer Ideologie.“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 84.) Diese Zuspitzung ist, wenn jede Praxis als Produktion begriffen wird, nur konsequent. Denn Produktion vollzieht sich nur innerhalb einer bestimmten Produktionsweise; in dieser ist, wie gezeigt, die Arbeitskraft ein untergeordnetes, durch die gegebene Struktur bestimmtes Moment. Für jede Praxis ist dann aber zu fragen, wie es in ihr gelingt, dass die Individuen in ihr „wie von selbst“ funktionieren. Wäre die ideologische Praxis eine Praxis neben anderen, dann würde sich das Problem auch für sie selbst stellen oder sie könnte das Funktionieren der anderen nicht erklären. Das aber heißt, dass die ideologische Praxis nicht einem bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich, also einzelnen Institutionen des Überbaus zugeordnet werden kann; sie thematisiert dann nur einen bestimmten Aspekt, der für jedwede Praxis erfüllt sein muss. Jede Praxis also muss, was auch immer sie im Besonderen produziert, ob Bauklötzchen, Wahlsiege oder Erkenntnisse, auch Subjekte produzieren, die sich mit ihren Handlungen in die durch Rituale geregelten Praktiken der ideologischen Staatsapparate einzufügen vermögen. Die Theorie der Ideologie muss sie dann so rekonstruieren können, dass deutlich wird, wie das gelingt. Der Schritt, mit dem poststrukturalistische Autoren die Grundfigur der Ideologietheorie aus dem Marxschen Gesellschaftsverständnis lösen, ist damit bei Althusser selbst schon angelegt.

53 Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 132.

von der Geschichte und die Ideologie als der Form, in der die den Geschichtsverlauf prägenden kämpfenden Klassen ihre Kämpfe erfahren und deuten, voneinander zu trennen. Diese Spannung rührt m.E. daher, dass Althusser zwei heterogene sozial-theoretische Traditionslinien zu verknüpfen sucht: eine, die auf Durkheim und eine, die auf Marx zurückgeht. In Kontinuität zur ersten muss er, um die eigene Perspektive als wissenschaftliche ausweisen zu können, zwischen den Vorurteilen des common sense und den Begriffen der Theorie, die gerade durch die Enthaltung von Parteinahmen gewonnen werden, zwischen dem Selbstverständnis der Handelnden und der tatsächlichen sozialen Bedeutung ihres Tuns trennen.⁵⁴ In einem solchen

54 In den methodologischen Reflexionen Durkheims wird der Bruch mit der Akteursperspektive damit gerechtfertigt, dass die alltagspraktischen Begriffsbildungen, die sich auf soziale Phänomene beziehen, einem grundsätzlichen Zweifel zu unterziehen sind. Zwar entwickeln auch die Akteure ein Verständnis der Gesellschaft und ihrer zentralen Institutionen; der Soziologe bewegt sich also scheinbar auf einem Gebiet, das durch ein schon bestehendes Vorverständnis erschlossen wurde, zumal dieses Vorverständnis, so könnte weiter gefolgert werden, da nämlich die sozialen Phänomene das Werk der handelnden Individuen sind, in diesem Fall sogar für den Gegenstand selbst eine konstitutive Bedeutung hat. Dieser letzte Punkt wird jedoch von Durkheim deshalb in Zweifel gezogen, weil die zentralen, den Alltag prägenden Institutionen von vorhergehenden Generationen tradiert wurden, die Ursachen ihres Entstehens also nicht unmittelbar präsent sind und die Akteure schon für ihr individuelles und erst recht für ihr soziales Handeln über die tatsächlich bestimmenden Motive sich nicht Rechenschaft zu geben wissen. Und dies liegt, so lautet das zentrale Argument, das Durkheim in diesem Text entwickelt, daran, dass das jeweilige Vorverständnis ohne eine hinreichende, wissenschaftlichen Kriterien genügende Methode gebildet wurde. (Vgl. Durkheim, Emile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main 1984, S. 90.) Es ist nur notwendiges Mittel für den unmittelbaren Lebensvollzug; sein Nutzen liegt in der erfolgreichen Bewältigung bestehender Umwelthanforderungen. Es erfasst deshalb allenfalls die Aspekte des Gegenstandes, die sich auf das eigene Handeln unmittelbar auswirken; keinesfalls jedoch, oder zumindest nicht zwingend, seine zentralen Bestimmungen. Die schon bestehenden Vorverständnisse gelten deshalb nicht als Mittel, um sich einen zu untersuchenden Gegenstandsbereich zu erschließen, sondern als zu überwindende Vorurteile; sie verhindern gerade eine unvoreingenommene Untersuchung der das soziale Leben prägenden Gesetzmäßigkeiten. „Diese Begriffe sind im Gegenteil wie ein Schleier, der sich zwischen die Dinge und uns legt und sie desto mehr verhüllt, je durchsichtiger man ihn glaubt.“ (Ebd., S. 116.) Insofern die Ausschaltung der Vorurteile – und damit der Bruch mit der Akteursperspektive – als die zentrale Bedingung gilt, um zu gesichertem Wissen über die soziale Welt gelangen zu können, müssen hier alle Vorbegriffe systematisch ausgeschaltet werden. „Der Soziologe muß also, sowohl bei der Bestimmung des Gegenstandes seiner Forschung als auch im

Rahmen jedoch ist es nur schwer möglich, die eigene theoretische Arbeit, wie in der marxistischen Tradition, zugleich als praktischen Eingriff, als Teil der Selbstaufklärung der Akteure über die in ihrem Handeln auftretenden praktischen Widersprüche zu begreifen.

Eine Alternative dazu besteht darin, die strikte Gegenüberstellung zwischen Wissenschaft und Ideologie, zwischen Außen- und Innenperspektive aufzugeben und die Kritik der Ideologie als schrittweise zu vollziehenden Selbstaufklärungsprozess zu konzipieren. Wenn aber ein solcher Selbstaufklärungsprozess als möglich angesehen wird, dann besteht auch kein Grund mehr für die Behauptung, dass die ideologische Verkennung in allen denkbaren gesellschaftlichen Formationen in gleicher Weise unüberwindbar und notwendig ist. Auf die Möglichkeit einer solchen Selbstaufklärung und eine damit verbundene gesellschaftskritische Funktion zielt, wie im Abschnitt „Anerkennen als Erfahrungsprozess I“ herausgearbeitet, der Marxsche Begriff der Ideologiekritik. Die Ideologiekritik zeigt hier, dass und wie die bisherige Realisierung spezifischer praktischer Prinzipien ihre eigene Verkehrung hervorbringt und damit auch, inwiefern diese Prinzipien und das damit verbundene Selbstverständnis der Handelnden künftig reformuliert werden müssen. Eine solche Rekonstruktion der bisherigen Situation, die die leitenden normativen Prinzipien, die Formen der Handlungsvernetzung und die Weiterentwicklung der zentralen praktischen Prinzipien umgreift, ist in der Konzeption Althusser kaum denkbar. Dies nicht nur, weil hier die Akteure allein durch die Anforderungen der bestehenden Struktur bestimmt sind, sondern auch, weil die jeweiligen praktischen Prinzipien allein hinsichtlich ihrer Reproduktionsfunktion in die Untersuchung einbezogen werden; sie gelten nie als wie immer unzureichende, vorläufige Vorschläge für die Lösung praktischer Konflikte, sondern als direkte Antwort auf die Reproduktionsanforderungen einer gegebenen Struktur. Wird in dieser Weise der Sinn,

Verlaufe seiner Beweisführung, sich des Gebrauchs von Begriffen entschieden entschlagen, die außerhalb der Wissenschaft und für Bedürfnisse, die nichts Wissenschaftliches an sich haben, gebildet wurden. Er muß sich von falschen Selbstverständlichkeiten befreien, die den Verstand des naiven Menschen beherrschen, und ein für allemal das Joch dieser empirischen Kategorien abschütteln, die durch lange Gewöhnung schließlich zu einer tyrannischen Macht werden.“ (Ebd., S. 129.) Gerade für die Soziologie ist ein solcher Schritt notwendig, denn ihre Gegenstände prägen die Lebensvollzüge der Einzelnen unmittelbar und evozieren so Parteinahmen, die eine nüchterne Untersuchung verhindern. „Was die Emanzipation der Soziologie so schwierig macht, ist der Umstand, dass das Gefühl häufig Partei ergreift.“ (Ebd. S. 129.) Dieses Modell war, wie Robin Celikates zeigt, für die Entwicklung der kritischen französischen Soziologie insgesamt und auch für Althusser von entscheidender Bedeutung. (Vgl. Celikates, Robin, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt am Main 2009.)

den praktische Prinzipien für die Akteure haben können, ausgeblendet, wird auch die Entstehung und Entwicklung der Ideologie zum Rätsel.⁵⁵⁵⁶

-
- 55 Althusser schreibt: „Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind.“ (Althusser, Louis, *Marxismus und Humanismus*, in: ders., *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 182.) Die funktionalistische These, dass die Ideologie für das geschichtliche Leben einer Gesellschaft unerlässlich ist, ersetzt jedoch noch nicht den Nachweis, wie konkrete Ideologien entstehen.
- 56 Gegen diese Rekonstruktion lassen sich jedoch zwei Einwände erheben. 1. betont Althusser, dass den unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparaten auch, wie erwähnt, unterschiedliche, zum Teil konfligierende Praktiken zu Grunde liegen. Die Struktur erzeugt also keineswegs, wie das vorangegangene Zitat aus „*Marxismus und Humanismus*“ nahe legt, quasi automatisch die Bedingungen ihrer Reproduktion; vielmehr basiert letztere stets auf einem prekären, keineswegs langfristig gesicherten Gleichgewicht zwischen unterschiedlichen Instanzen. „Jede strukturelle Kausalität ist der notwendige Effekt einer irreduziblen Kontingenz, in der jederzeit die latente Möglichkeit der Krise steckt.“ Balibar, Étienne, Adieu, in: ders., *Für Althusser*, Mainz 1994, S. 39.) Diese Heterogenität der unterschiedlichen Praktiken ermöglicht 2. auch Konflikte, genauer: Klassenkämpfe, innerhalb der Ideologischen Staatsapparate. Gegen Einwände, die den latenten Funktionalismus der Ideologietheorie beklagen, betont Althusser, die Arbeit der Ideologischen Staatsapparate sei gerade deshalb notwendig, weil es Widerstand gibt. (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 106.) In der Ideologie, oder genauer: zwischen den verschiedenen Ideologien werden also auch die zentralen Konflikte einer Gesellschaft ausgetragen. Die Ideologischen Staatsapparate sind dementsprechend Orte des Klassenkampfes, in denen sowohl ehemals herrschende Klassen ihre Position bewahren als auch ausgebeutete Klassen Widersprüche ausnutzen und Terrain gewinnen können. Dies zeigt sich etwa im Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Weil in der feudalen Gesellschaft die Kirche den zentralen Ideologischen Staatsapparat bildet, der schulische, informationelle, kulturelle und religiöse Funktionen vereint, konzentriert sich der Kampf von der Reformation bis zur Aufklärung auf diese Institution und die von ihr vertretenen religiösen Dogmen. Die Eroberung der Staatsmacht durch die Bourgeoisie in der französischen Revolution hatte neben der Aneignung, Zerschlagung und Neuformung der repressiven Staatsapparate auch das Ziel der Zerschlagung der Kirche. Mit der Schule schafft die Bourgeoisie einen neuen Staatsapparat, der zwar Teile der ehemals kirchlichen Funktionen übernimmt, aber in erster Linie dem Ziel dient, ihre Hegemonie zu sichern. Eine solche Lesart hat insbesondere Étienne Balibar entwickelt. Die Ideologie ist demnach die Form, in der die Klassenkämpfe einer Gesellschaft geführt werden und damit auch politisch stets umstritten. Deshalb behauptet die Ideologietheorie auch keine einfache Manipulation durch die herrschenden

Gedanken und eine dementsprechende Beschränktheit der Beherrschten. (Vgl. Balibar, Étienne, Das Nicht-Zeitgenössische, in: ders., Für Althusser, Mainz 1994, S. 73.) Die Ideologie ist eine von den Beherrschten selbst ausgehende Konstruktion eines bestimmten Selbstverständnisses, in denen deren zentrale Konflikte und Hoffnungen verarbeitet werden. „Die herrschende Ideologie in einer gegebenen Gesellschaft ist immer eine spezifische Universalisierung des Imaginären der Beherrschten: die von ihr ausgearbeiteten Begriffe lauten Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, Arbeit, Glück usw. [...]“ (Ebd., S. 75)

Allerdings lässt sich gegen diese Lesart einwenden, dass die Heterogenität der unterschiedlichen Staatsapparate durch den Rückbezug auf die ökonomische Basis zugleich auch eingeschränkt wird; die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate werden durch die herrschende Ideologie, die aufgrund der „Determinierung in letzter Instanz“ die der Herrschenden ist, vereinheitlicht. Diesen beiden spannungsvollen Tendenzen innerhalb der Ideologietheorie zwischen der Heterogenität der Ideologischen Staatsapparate und ihrer Vereinheitlichung durch die herrschende Ideologie, bleibt in der Durchführung der Ideologietheorie die letztere dominant. (Vgl. Schweicher, Reinhard, Epistemologie bei Althusser. Einige Bemerkungen zu Althussters Versuch einer „Theorie der Ideologie“, in: Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg.), Betr.: Althusser. Kontroversen über den Klassenkampf in der Theorie, Köln 1977, S. 152.) Denn hier werden gegenwärtige Ideologien allein als Bedingungen der Reproduktion der bestehenden ökonomischen Struktur thematisiert, mögliche Konflikte zwischen ihnen ausgeblendet und vielmehr ihr wechselseitiges Ergänzungsverhältnis herausgearbeitet. Mit einer solchen funktionalistischen Deutung reduziert er die Komplexität gesellschaftlicher Institutionen „auf den Status bloßer Unterstützung anderer Institutionen und verlegt ihre Bedeutung außerhalb ihrer selbst.“ (Eagleton, Terry, Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart 2000, S. 173.) Dies zeigt sich u.a. in Althussters Diskussion des Rechts. Er versucht hier zu zeigen, inwiefern die juristisch-moralische Ideologie die freiwillige Befolgung der Rechtsnormen ermöglicht und damit den Bestand einer gegebenen strukturierten Praxis garantiert. „Damit die juristische Praxis ‚funktioniert‘ reicht es aus, auf die juristisch-moralische Ideologie zurückzugreifen und die Dinge funktionieren „ganz von alleine [...]“ (Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 111.) Die Funktion der durch die juristisch-moralische Ideologie garantierten Rechtsnormen besteht ihrerseits darin, dass Zusammenspiel der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu regulieren. Die behauptete Eigenständigkeit der unterschiedlichen Instanzen schlägt sich also in der Analyse des Rechts nicht nieder; sämtliche Charakteristika des Rechts, die Althusser diskutiert - Abstraktion, Universalität und Formalität - sind vielmehr aus dieser Funktionsbestimmung abzuleiten. Das Recht oder die juristisch-moralische Ideologie gilt damit nicht als ein zwischen unterschiedlichen Ansprüchen umkämpftes Feld und in keiner Hinsicht als mögliche Berufungsinstanz der Kritik; ihre Bedeutung be-

7.2 EIN BILD HÄLT UNS GEFANGEN: IDEOLOGIE UND IDENTITÄT

„An uns ist es, den tiefen theoretischen Grund für diese Behauptung zu suchen.“⁵⁷

Die Ideologietheorie versteht sich dementsprechend als ein Element der Weiterentwicklung des in den Marx'schen Schriften implizit angelegten Begriffs der „strukturellen Kausalität“; ihr Ausgangspunkt ist die Frage nach den Bedingungen der Reproduktion einer gegebenen Produktionsweise, wie es möglich ist, dass eine Gesellschaft in ihrer Produktion die Bedingungen dieser Produktion selbst mit reproduziert. Die Antwort hierauf ist auf verschiedenen Ebenen zu entwickeln. Marx bestimmt im Kapital den kapitalistischen Produktionsprozess als Einheit von Arbeitsprozess und Verwertungsprozess; Arbeit überhaupt, der „Stoffwechsel mit der Natur“ ist demnach eine allgemeine Naturbestimmung des Menschen; die Eigenschaft, wertbildend zu sein, kommt ihr jedoch nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen zu. Die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise beinhaltet demnach nicht nur die Reproduktion der allgemeinen Voraussetzungen des Arbeitsprozesses überhaupt,⁵⁸ sondern auch die der Voraussetzungen des Verwertungsprozesses. Dafür muss sie die Trennung zwischen den Eigentümern der Produktionsmittel auf der einen und den zum Verkauf gezwungenen Eigentümern der

schränkt sich vielmehr darauf, das reguläre Funktionieren des kapitalistischen Produktionsverhältnisses zu ermöglichen. Ebenso entspricht die Ideologie, die durch den dominanten Ideologischen Staatsapparat bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften, die Schule, vermittelt wird, exakt den Anforderungen, vor die die Individuen entsprechend ihrer Position innerhalb des ökonomischen Produktionsprozesses gestellt werden. (Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 68.) „Die strukturelle Geschichtstheorie hat ihre Grundbegriffe so radikal von Bestimmungen sozialen Handelns gereinigt, daß sie auch nachträglich nicht in der Form der Geschichtsschreibung einzelne historische Vorgänge im Interaktionsnetz von sozialen Kämpfen und kollektiven Verständigungsprozessen wahrnehmen kann [...].“ (Honneth, Axel, Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 435.)

57 Althusser, Louis, Marxismus und Humanismus, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 138.

58 Dazu gehören etwa Rohstoffe und Arbeitsmittel.

Ware Arbeitskraft auf der anderen Seite stets erneut erzeugen.⁵⁹ Eine solche Unterscheidung lässt sich auch in Bezug auf ein spezifisches Element des Produktionsprozesses, die Arbeitskräfte oder das variable Kapital, treffen. Deren Reproduktion beinhaltet demnach zum einen spezifische materielle Bedingungen, die Versorgung mit bestimmten Gütern, und den Erhalt bestimmter, den Produktivkräften entsprechender technischer Fähigkeiten und Qualifikationen. Zum anderen impliziert ihre Reproduktion als Bestandteil des kapitalistischen Verwertungsprozesses auch ihre Unterwerfung unter die spezifischen Regeln der durch die Klassenherrschaft etablierten Ordnung. Wenn die Reproduktion einer Produktionsweise stets auch als Reproduktion eines bestimmten sozialen Verhältnisses zu verstehen ist, verlangt diese Reproduktion von den Individuen auch die Befolgung von Regeln, die entsprechend ihrer Position innerhalb dieser sozialen Verhältnisse an sie gestellt werden. „Die Reproduktion der Arbeitskraft lässt also deutlich in Erscheinung treten, dass ihre *conditio sine qua non* nicht nur in der Reproduktion ihrer ‚Qualifikation‘ besteht, sondern auch in der Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die herrschende Ideologie oder auch der ‚Praxis‘ dieser Ideologie.“⁶⁰ Und so wie der Arbeitsprozess innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise zugleich Verwertungsprozess ist, so wird auch die Qualifikation der Arbeitskraft in bzw. unter den Formen der ideologischen Unterwerfung vollzogen.

Die Theorie der Ideologie ist also notwendig, um zu erklären, wie es möglich ist, dass sich dieses spezifische soziale Verhältnis durch deren Handlungen reproduziert. Für eine solche Theorie muss dann auch der klassische marxistische Staatsbegriff erweitert werden. Dessen zentrales Defizit besteht nach Althusser darin, dass hier der Staat nur als Repressionsinstanz begriffen wurde. Der Staatsapparat als repressive Gewalt der herrschenden Klassen umfasst dann in erster Linie Polizei, Gerichte, Armee, Regierung und Verwaltung. Die Repression allein gewährleistet jedoch noch nicht die Reproduktion der Produktionsverhältnisse – dafür ist auch die Unterwerfung unter die herrschende Ideologie notwendig. Um die Reproduktion der Produktionsverhältnisse begreifen zu können, muss also das bisherige marxistische Staatsverständnis erweitert werden; der Begriff der repressiven Staats-

59 Nach Marx reproduziert die Mehrwertproduktion ihre eigenen Voraussetzungen. Insofern der Eigentümer der Ware Arbeitskraft nur erhält, was zu seiner Reproduktion erforderlich ist, obwohl er selbst mehr Werte produziert, erzeugt er den Mehrwert, den sich der Kapitaleigner aneignet; das Ergebnis dieses Prozesses ist dann aber dessen Ausgangsbedingung: die Trennung zwischen Arbeit und Kapital.

60 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 43.

apparate ist zu ergänzen durch den der ideologischen Staatsapparate.⁶¹ Beide Bereiche sind für die Reproduktion der Produktionsverhältnisse notwendig; jedoch erfüllen sie diese Funktion mit jeweils unterschiedlichen Mitteln. Der repressive Staatsapparat „funktioniert durch den Rückgriff auf Gewalt“, während die Ideologischen Staatsapparate „*durch den Rückgriff auf Ideologie*“ funktionieren.“⁶² Zumindest funktionieren, so wird einschränkend hinzugefügt, die repressiven Staatsapparate überwiegend auf der Grundlage der Repression und umgekehrt die ideologischen Staatsapparate überwiegend auf der Grundlage der Ideologie. So verlangen auch die interne Struktur und die Wirkungsweise des repressiven Staatsapparats der Armee entsprechende Ideologien, etwa über die wesentlichen soldatischen Tugenden, die Notwendigkeit des Gehorsams etc.; und ebenso verfügt der ideologische Staatsapparat der Schule über Formen des Zwangs, etwa Maßnahmen der Bestrafung, des Ausschlusses etc.

Die ideologischen Staatsapparate erscheinen zunächst als System unterschiedlicher, spezialisierter Institutionen: religiöse, schulische, familiale, juristische, politische, kulturelle und interessenverbandliche ideologische Staatsapparate. Dem unter eine einheitliche Befehlsgewalt subsumierten repressiven Staatsapparat steht also eine Vielzahl ideologischer Staatsapparate gegenüber. Diese arbeiten auf je verschiedene Weise: Der politische ideologische Staatsapparat unterwirft die Subjekte unter die herrschende Staatsideologie, der kulturelle verbreitet funktionale Ressentiments, der religiöse lehrt die Nichtigkeit des Menschen etc.. Vereinheitlicht werden sie zum einen, insofern sie eine ihnen gemeinsame Funktion, die Reproduktion der Produktionsverhältnisse erfüllen und zum anderen, insofern sie in ihren unterschiedlichen Arbeitsweisen der zentralen Ideologie der herrschenden Klassen unterworfen sind. „Nach unserem Wissen kann keine Klasse dauerhaft die Staatsmacht in Besitz halten, ohne zugleich ihre Hegemonie über und in den Ideologischen Staatsapparaten auszuüben.“⁶³ Die Herrschaft in den ideologischen Staatsapparaten ist somit entscheidend für die Stabilität der Klassenherrschaft.

Die Schule versteht Althusser als den zentralen ideologischen Staatsapparat der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Bedeutung kommt ihr deshalb zu, weil sie über einen langen Zeitraum über eine zwangsverpflichtete Zuhörerschaft verfügt und so übergreifend und nachhaltig das Erlernen von Fähigkeiten und spezifischen Selbst-

61 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 54. Explizit verweist Althusser hier auf Antonio Gramsci, der vergleichbare Überlegungen entwickelt; er unterscheidet zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft, zwischen Hegemonie und Zwang als den Mitteln der Reproduktion der Klassengesellschaft.

62 Ebd., S. 56.

63 Ebd., S. 58.

verständnis vermitteln kann. Sie sorgt damit wesentlich dafür, dass der Einzelne seine Rolle im bestehenden Funktionszusammenhang übernehmen kann und will und damit auch zu dessen Reproduktion beizutragen vermag. „Jede Gruppe, die unterwegs ‚herausfällt‘, ist praktischerweise bereits mit derjenigen Ideologie ausgestattet, welche ihrer Rolle in der Klassengesellschaft entspricht.“⁶⁴ So verfügen die künftigen Lohnabhängigen am Ende ihrer Schullaufbahn über ein professionelles, apolitisches und patriotisches Bewusstsein, die künftigen Ausbeuter über die Fähigkeit zu befehlen und zu kooperieren, die künftigen Agenten des repressiven Staatsapparats über die Fähigkeit zur Durchsetzung von Gehorsam, die angehenden Berufsideologen über die Fähigkeit zur Beeinflussung usw.

„Derart vermittelt über das Erlernen von einigem Know-how, das seinerseits eingebettet ist in die massive Eintrichtung der Ideologie der herrschenden Klasse, werden die *Produktionsverhältnisse* einer kapitalistischen Gesellschaft zu einem großen Teil reproduziert, d.h. die Verhältnisse von Ausgebeuteten und Ausbeutern und von Ausbeutern zu Ausgebeuteten.“⁶⁵

Bisher wurden das wissenschaftliche Selbstverständnis Althussers, der Kontext, in dem die Theorie der Ideologie auftritt und das Problem, das sie lösen soll, diskutiert. Die Ideologietheorie ist demnach ein Beitrag zur Wissenschaft des Dialektischen Materialismus; sie dient der Weiterentwicklung der marxistischen Staatstheorie und soll erklären, wie es möglich ist, dass sich eine den Individuen gegenüber vorgängige Struktur durch deren Handlungen reproduziert. Bisher war jedoch offen geblieben, wie die Ideologie diese Funktionsbestimmung konkret erfüllt. Dafür formuliert Althusser drei Thesen. Den ersten beiden kommt dabei, so mein Interpretationsvorschlag, in erster Linie die Funktion zu, die bezüglich Struktur und Funktionsweise der Ideologie zentrale dritte These vorzubereiten.

Ich werde hier mit der zweiten These beginnen, weil sich an ihr die Unterschiede zu bisherigen Ideologiekonzeptionen am deutlichsten herausarbeiten lassen und zudem die erste und die dritte These am Besten auf ihrer Grundlage verstanden werden können. Sie lautet: „Die Ideologie hat eine materielle Existenz.“⁶⁶ Althusser grenzt sich damit von Konzeptionen ab, die Ideologien ausschließlich als eine bestimmte Form des Bewusstseins verstehen. So beschreiben etwa Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ die Ideologie als Ergebnis einer arbeitsteiligen Trennung zwischen Theorie und Praxis, durch die sich das Bewusstsein einbilden kann, wirk-

64 Ebd., S. 68.

65 Ebd., S. 69.

66 Ebd., S. 79.

lich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen.⁶⁷ Die Ideologie gilt damit zum einen als passiver Reflex der bestehenden Formen der Arbeitsteilung und zum anderen als bloße Vorstellung, die in die bestehende Wirklichkeit nicht eingzugreifen vermag.⁶⁸ Demgegenüber zielt die These Althusserers darauf, die Ideologie als eine eigenständige und für die Reproduktion einer Gesellschaftsformation entscheidende Praxisform zu verstehen. „Eine Ideologie existiert immer in einem Apparat und in dessen Praxis oder Praktiken. Diese Existenz ist materiell.“⁶⁹ Die für die Ideologie kennzeichnende materielle Existenz ist also bestimmt als eine spezifische Praxis; für die Rekonstruktion des Althusserischen Ideologiebegriffs ist also dieser Begriff der Praxis genauer zu bestimmen.

Ausgangspunkt ist dabei ein bestimmter Ideologischer Staatsapparat, in dessen Rahmen bestimmte Rituale festgelegt sind. Diese innerhalb des ideologischen Apparats festgelegten Rituale schreiben vor, wie und unter welchen Umständen bestimmte Praktiken zu vollziehen sind. Die einzelnen Handlungen sind in diese durch Rituale geregelten Praktiken eingebettet und damit Vollzug allgemeiner Praxisformen. „[W]ir werden von Taten sprechen, die in *Praktiken* eingebettet sind. *Und* wir werden bemerken, dass diese Praktiken durch *Rituale*, in die sie sich einschreiben, geregelt sind, im Rahmen der *materiellen Existenz eines ideologischen Apparates* [...]“⁷⁰

Ein Ritual lässt sich als Inbegriff von sozialen Regeln verstehen, die vorschreiben, wann und wie sich bestimmte Praktiken zu vollziehen haben. So enthalten die von Foucault untersuchten Disziplinarinstitutionen Vorschriften über den Ablauf der einzelnen Tätigkeiten. Sie weisen den Individuen bestimmte Funktionsstellen innerhalb eines Raumes zu und machen sie so der Überwachung zugänglich; sie untergliedern ihre Tätigkeiten in einzelne Elemente, unterwerfen sie exakten zeitlichen Vorgaben und machen so Entwicklungsfortschritte der Individuen und Unterschiede zwischen ihnen sichtbar.⁷¹ Die Rituale eines Ideologischen Staatsapparats

67 Vgl. Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 31.

68 Die „Deutsche Ideologie“ ist zwar, wie zuvor gezeigt, für Althusser das Werk, in dem der Bruch mit der „humanistischen Ideologie“ vollzogen und der Kontinent der Geschichte für die Wissenschaft entdeckt wird, gleichzeitig aber gilt ihm die in diesem Werk entwickelte Ideologiekonzeption noch als mechanistisch-positivistisch und noch nicht als marxistisch. (Vgl. Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 244.)

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

70 Ebd., S. 82.

71 Vgl. Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994, S. 173ff. Foucaults Analyse der Disziplinen in „Überwachen und Strafen“

sind dann die Gesamtheit von Regeln, die vorschreiben, unter welchen Umständen und wie die Individuen bestimmte Praktiken zu vollziehen haben. Die Wiederholung der so regulierten Praktiken führt zur Ausbildung von Handlungsgewohnheiten. So ist auch die Herausbildung leistungsfähiger Arbeitskräfte das Resultat eines solchen Disziplinierungsprozesses.⁷²

Althusser schreibt jedoch nicht nur, dass die Rituale der Ideologischen Staatsapparate bestimmte Praktiken regulieren, sondern auch, dass die Handlungen der Individuen in diese Praktiken „eingebettet“ sind. Das lässt sich so verstehen, dass die einzelnen Handlungen ihre Bedeutung erst innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Praktiken eines Ideologischen Staatsapparats erhalten. So beschränken sich die Disziplinarinstitutionen in der Analyse Foucaults nicht darauf, die einzelnen Handlungen zu zergliedern, zeitlich zu regulieren und auf eine einheitliche Norm zu beziehen; sie umfassen auch die Synthetisierung, die Zusammensetzung der zuvor getrennten Handlungen. „Die Disziplin ist [...] die Kunst der Zusammensetzung von Kräften zur Herstellung eines leistungsfähigen Apparates.“⁷³ In der Armee werden die einzelnen gedrillten Soldaten zu Teilen eines Ganzen, zu einem einheitlich auf Befehle reagierenden Körper. Somit wirken die einzelnen Handlungen erst als Teil der Praktiken eines Ideologischen Staatsapparats so zusammen, dass sie auf ein übergeordnetes Ziel ausgerichtet sind und sich im Hinblick auf dessen Erfüllung wechselseitig ergänzen. Und so wie in Marx' Kapital die Arbeitskräfte an die „große Maschinerie“⁷⁴ angeschlossen werden, der Rhythmus ihrer Tätigkeit, ihr Zusammenwirken und ihr Produkt von dieser diktiert wird, so „erleiden“⁷⁵ die Individuen innerhalb der Ideologischen Staatsapparate ihre Einheit;⁷⁶ diese kann nicht

wird von verschiedenen Autorinnen als Konkretisierung und Weiterentwicklung dieses von Althusser selbst als „vorläufige Hypothese“ bezeichneten Verständnisses der Ideologischen Staatsapparate interpretiert. (Vgl. Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, insbesondere S. 91f. und Lindner, Urs, Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und die kritische Gesellschaftstheorie, in: PROKLA, Heft 145, Jg. 6, 2006, S. 583-590.) Umgekehrt versteht auch Althusser die Werke Foucaults als Versuche der Weiterentwicklung des allgemeinen Begriffs der strukturalen Kausalität.

72 Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 65.

73 Foucault Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994, S. 212.

74 Marx, Karl, Das Kapital. Band 1, in: MEW. Band 23, S. 391ff.

75 Vgl. Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 101.

76 Auch dieser Querverweis auf das Kapital stammt von Charim. Auch wenn sich damit sehr gut erläutern lässt, wie Althusser den Zusammenhang zwischen Praxis und Hand-

ausgehend von den einzelnen Individuen, sondern nur unter Bezugnahme auf die durch Rituale geregelten Praktiken verstanden werden. Die Handlungen enthalten ihre sozialen Bedeutungen erst innerhalb übergreifender Praktiken; diese soziale Bedeutung scheint hier zudem von ihrem Verständnis dieser Bedeutung unabhängig zu sein.

„Es tritt also klar hervor, dass das Subjekt handelt, insofern dies durch das folgende System bewirkt wird (das wir hier in seiner realen Ordnung von Bestimmungen aufführen): durch eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparats existiert, materielle Praktiken vorschreibt, welche durch ein materielles Ritual geregelt sind, wobei diese Praktiken wiederum in den materiellen Taten eines Subjekts existieren, das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend agiert.“⁷⁷

Offen ist aber, wie dieses System das Handeln der Subjekte bewirkt und welche Bedeutung dem Selbstverständnis der Handelnden hier noch zukommen kann.

In der ersten These präzisiert Althusser, wie die Theorie der Ideologie das Selbstverständnis der Handelnden einbezieht und inwiefern sie diesem widerspricht: „Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“⁷⁸ Damit grenzt sich Althusser auch kritisch von traditionellen Ideologiekonzeptionen ab. Diese fassen Ideologien zumeist als Weltanschauungen, die die Realität verzerren, also als falsche Vorstellungen, denen aber zugleich bestimmte Elemente in der Realität entsprechen. Dabei sind verschiedene Varianten des Verständnisses des Charakters dieser Verzerrung zu unterscheiden. In der mechanistischen Variante entspricht die Struktur der Ideologie der der sozialen Welt, etwa wenn der Glaube an einen göttlichen Herrscher auf die weltliche Herrscherfigur des Königs zurückgeführt wird. In der hermeneutischen Variante wird ideologische Verkehrung aus dem Wesen des Menschen abgeleitet; so gilt etwa in der Religionskritik Feuerbachs der Glaube an Gott als Ergebnis der Projektion der noch nicht als solche erkannten Wesenseigenschaften des Menschen auf eine externe In-

lung bestimmt, so wirft er doch für das Vorhaben der Ideologietheorie ein Problem auf. Denn Marx erläutert hier nicht den allgemeinen Mechanismus einer durch Apparate geregelten Praxis, sondern einen bestimmten Abschnitt in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, der von anderen, etwa dem der Manufaktur, im Hinblick auf genau die hier relevanten Kennzeichnungen deutlich abgesetzt wird und auch von modernen Formen der subjektivierten Arbeit deutlich abzusetzen ist.

77 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 83-84.

78 Ebd., S. 75.

stanz. In beiden Fällen gilt der Glaube an Gott als falsche Vorstellung, deren konkrete Ausgestaltung jedoch zugleich ihre Entsprechung in der Realität hat; Ideologien repräsentieren hier „die Existenzbedingungen des Menschen in einer imaginären Form [...]“. ⁷⁹ Zudem wurden auch unterschiedliche Erklärungsvarianten entwickelt, woher die imaginären Verzerrungen der realen Existenzbedingungen stammen und weshalb die Menschen ihrer bedürfen. So erklären bestimmte Varianten der Religionskritik der Aufklärung Ideologien daraus, dass gesellschaftliche Eliten Andere bewusst betrügen, um ihre Herrschaft zu sichern. Die Marxsche Entfremdungstheorie hingegen sieht die Ursache für Ideologien in der herrschenden materiellen Entfremdung. Aber trotz dieser Unterschiede eint sie eine zentrale Gemeinsamkeit: „All diese Interpretationen nehmen [...] die These wörtlich [...], dass nämlich das, was man in der Ideologie als imaginäre Vorstellung von der Welt widergespiegelt findet, die Existenzbedingungen der Menschen, einfach deren reale Welt sind.“ ⁸⁰ Althusser begreift jedoch entsprechend der zweiten These Ideologien nicht in erster Linie als Vorstellungssysteme, sondern zunächst als Praxis. Die Theorie der Ideologie bestimmt das Verhältnis zwischen den innerhalb eines ideologischen Staatsapparats festgelegten Ritualen, der Praxis und den einzelnen Handlungen. Entscheidend ist nun, dass diese Darstellung dem Selbstverständnis der Subjekte, die nach Althusser in der Ideologie leben, widerspricht. Diese gehen vielmehr davon aus, dass sie über Überzeugungen verfügen, die sie frei gebildet haben, und dass sie aufgrund dieser Überzeugungen handeln. So scheint die Teilnahme an den Praktiken der religiösen ideologischen Staatsapparate von bestimmten Glaubensvorstellungen abzuhängen: Wenn das Subjekt an Gott glaubt, geht es in die Kirche, betet, beicht und pilgert es usw. Der eigene Glaube, und das heißt auch ein bestimmter Glaube bezüglich der Bedeutung der eigenen Handlung, erscheint als die Grundlage für die Teilnahme an bestimmten Praktiken. Von dieser Darstellung lösen sich auch die von Althusser kritisierten traditionellen Konzeptionen der Ideologie nicht; die imaginären Repräsentationen der Realität, die jeweiligen Überzeugungen des Subjekts, sind auch hier die Grundlage der Handlungen.

„Bei diesem ganzen Schema stellen wir also fest, dass die ideologische Vorstellung von der Ideologie sich selbst dazu gezwungen sieht anzuerkennen, dass jedes ‚Subjekt‘, das mit einem ‚Bewusstsein‘ ausgestattet ist und an die ‚Ideen‘ glaubt, welches sein ‚Bewusstsein‘ ihm eingibt und freiwillig akzeptiert, auch ‚seinen Ideen entsprechend handeln‘ muss, also seine eigenen Ideen als freies Subjekt in die Taten seiner materiellen Praxis einschreiben muss.“ ⁸¹

79 Ebd., S. 76.

80 Ebd., S. 77.

81 Ebd., S. 81.

Weil die traditionellen Ideologiekonzeptionen davon ausgehen, dass sich die Überzeugungen auch in Handlungen umsetzen müssen, jedoch dabei das Verhältnis von Überzeugung und Handlung verkennen, bleiben sie selbst in der Ideologie befangen. Denn genau diese Bestimmung des Verhältnisses von Überzeugung und Handlung wird in der Ideologietheorie Althusser umgekehrt. Diese Umkehrung ist vorgebildet in der Formulierung Pascals: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst Glauben.“⁸² Der Glaube ist hier nicht der Grund für eine entsprechende Handlung, sondern er wird umgekehrt erst durch das Knien erzeugt. Zudem ist der durch das Knien erzeugte Glaube nicht nur, wie Charim überzeugend erläutert, der Glaube an Gott, sondern zugleich auch der Glaube an ein bestimmtes Verhältnis von Glaube und Handlung, nämlich der Glaube daran, nur zu knien, weil man glaubt. Die Ursache, das Knien, „bringt etwas hervor, in dem sie nicht als Ursache, sondern als Wirkung vorkommt.“⁸³ Die Begriffe des Glaubens und der Handlung bleiben in dieser Konzeption zwar erhalten, jedoch ergibt sich hier der Glaube aus der Handlung und nicht umgekehrt die Handlung aus dem Glauben.

Die Handlung ist hier, wie erwähnt, ein Element der dem Subjekt gegenüber vorgängigen sozialen Strukturen, den ideologischen Staatsapparaten, die Rituale festlegen, die wiederum Praktiken regeln, in die sich die einzelnen Handlungen einschreiben. Der Glaube besteht nur innerhalb solcher in bestimmte Praktiken eingebetteten Handlungen. Charim unterscheidet hier zwischen zwei Ebenen, dem Primär- und dem Sekundärvorgang der Ideologie. Im Rahmen des Primärvorgangs wird der Einzelne in den Rahmen der durch bestimmte Rituale geregelten Praktiken eingepasst; er „wird gekniet“⁸⁴. Im Sekundärvorgang geht die Bewegung demgegenüber vom Handelnden selbst aus, er kniet, und das aufgrund des eigenen Glaubens. „[D]er kleinere Kreislauf des ‚Glaubens‘ (‚Subjekt‘, ‚Ideen‘, ‚Handlungen‘) ist eingeschrieben in den größeren Kreislauf von Praxen, Ritualen und Ideologischen Staatsapparaten.“⁸⁵ Weil es ein zentraler Effekt des Primärvorgangs ist, dass er den Individuen selbst nicht bewusst wird, dass ihnen also ihre Handlungen nicht als das erscheinen, was sie sind, nämlich Ergebnis einer Einpassung in bestimmte Praxisformen, sondern als Realisierung eines freien Entschlusses auf der Grundlage der eigenen Überzeugungen, sind es weniger „ihre realen Existenzbedingungen, ihre reale Welt, welche sich die ‚Menschen‘ in der Ideologie ‚vorstellen‘, sondern [...] vor allem ihr *Verhältnis* zu diesen Existenzbedingungen, [...]“⁸⁶ Nicht die Produk-

82 Zitiert nach Althusser; ebd., S. 82.

83 Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 80.

84 Ebd., S. 85.

85 Ebd., S. 82.

86 Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 77.

tionsverhältnisse, die die Existenzbedingungen der Individuen beherrschen, sondern das Verhältnis der Individuen zu diesen Produktionsverhältnissen wird von den Individuen verkannt. Imaginär ist das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen innerhalb der Ideologie deshalb, weil die heteronome Einpassung der Individuen in bestehende soziale Verhältnisse von diesen umgedeutet wird; sie selbst verstehen ihre Handlung als Ausdruck eines Entschlusses, den sie auf der Grundlage ihrer eigenen Überzeugungen fällen.

Die Theorie der Ideologie sollte klären, weshalb die Individuen in der Regel „wie von selbst“ funktionieren, also in ihren Handlungen eine gegebene Struktur reproduzieren. Die Thesen, die bis jetzt entwickelt wurden, besagen nur, dass ihre Handlungen das Ergebnis einer Einpassung in regulierte Praktiken sind und dass sie selbst ihre Handlungen nicht als Ergebnis einer solchen Einpassung deuten. Das gestellte Problem ist damit jedoch noch nicht gelöst, denn bisher ist unklar geblieben, weshalb diese Einpassung⁸⁷ überhaupt erfolgreich ist. Offen ist demnach noch, weshalb sich das Individuum überhaupt „knien lässt“ und weshalb diese Unterwerfung gerade dann, wenn sie erfolgreich ist, nicht mehr als solche thematisiert werden kann. Warum also lässt sich das Subjekt knien und weshalb glaubt es, wenn es sich schon knien lässt, nicht, dass es gekniet wurde, sondern dass es kniet, weil es glaubt? Die Antwort auf diese Fragen soll die für das Verständnis der Funktionsweise der Ideologie zentrale 3. These geben.

Hierfür werden die Begriffe des Subjekts und der Anrufung eingeführt: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an.“⁸⁸ Die Kategorie des Subjekts ist demnach konstitutiv für jede Ideologie. Althusser unterscheidet hier zwei Bedeutungsebenen. Das Subjekt ist sowohl freier Autor der eigenen Handlungen und zugleich ein unterworfenen Wesen.

„Die geläufige Bedeutung des Wortes ist 1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“⁸⁹

Diese beiden Bedeutungsebenen, die im Begriff des Subjekts zusammen gedacht werden sollen, sind durch die beiden zuvor entwickelten Thesen schon vorbereitet. Das Subjekt ist einmal das Resultat einer Unterwerfung, die sich durch die Einpas-

87 Charim spricht hier vom repressiven Moment innerhalb der Ideologischen Staatsapparate.

88 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 84.

89 Ebd., S. 98.

sung in die regulierten Praktiken der ideologischen Staatsapparate vollzieht; zugleich jedoch verkennt es dieses Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen, indem es sich als Autor der eigenen Handlungen versteht. In diesem Sinne ist die Subjektkonstitution die zentrale Leistung einer jeden Ideologie.

„Wir sagen: Die Kategorie des Subjektes ist konstitutiv für jede Ideologie. Aber gleichzeitig fügen wir sogleich hinzu, dass die Kategorie des Subjektes nur insofern konstitutiv für jede Ideologie ist, als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu konstituieren.“⁹⁰

Zwischen den Individuen als Trägern der Subjektfunktion und den Subjekten selbst ist also zu unterscheiden; erst die Ideologie macht aus den Individuen Subjekte. Allerdings wird dabei der Begriff des Individuums nicht weiter bestimmt. Darauf wird zurückzukommen sein, denn dies ist ein wesentlicher Grund dafür, dass der Prozess der Subjektkonstitution bei Althusser stets reibungslos zu gelingen scheint. Die Konstitution des Subjekts vollzieht sich durch die „Anrufung“. Diese erläutert Althusser durch das bekannte Beispiel des Polizistenrufs auf der Straße: „He, sie da!“ Indem der Angerufene sich umdreht, nimmt er den Ruf an, er erkennt an, dass er ihm galt und damit wird das Individuum zum Subjekt. „Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum Subjekt. Warum? Weil es damit anerkennt, dass der Anruf ‚genau‘ ihm galt und dass es ‚gerade es war, das angerufen wurde‘ (und niemand anderes).“⁹¹

Dieses Beispiel zeigt einerseits, dass sich die Anrufung stets in einem komplexen, vielfältig gegliederten sozialen Kontext vollzieht. So bewegt sich das angerufene Individuum in einem öffentlichen Raum, in dem der anrufenden Instanz eine besondere Autorität und Amtsgewalt zukommt etc. Die anrufende Instanz sind dabei stets andere Subjekte. Andererseits ist jedoch dieses Beispiel zugleich in zweierlei Hinsicht einzuschränken. Zum einen ist die hier implizierte zeitliche Folge problematisch; die Individuen, so präzisiert Althusser später, sind immer schon als Subjekte angerufen. Damit ist u.a. gemeint, dass schon vor der Geburt des Individuums eine soziale Einordnung und Identitätszuweisung erfolgt. Der Familienname, die ethnische Zugehörigkeit, die Staatsbürgerschaft etc. sind schon festgelegt. Das Individuum bewegt sich also von Beginn an in bestimmten Formen der Anrufung. Zum anderen erfolgt die Anrufung nicht nur, wie das Beispiel suggeriert, in der Form der sprachlichen Anrede. Sie erfolgt in allen Formen, in denen die Individuen in gemeinsamen Praktiken mit bestimmten Erwartungen konfrontiert werden. Von einer Anrufung lässt sich also dann sprechen, wenn den Individuen eine bestimmte

90 Ebd., S. 85.

91 Ebd., S. 89.

Position innerhalb der regulierten Praktiken der Ideologischen Staatsapparate zugewiesen wird.

Entsprechend der beiden Ebenen, die den Begriff des Subjekts kennzeichnen, die der Handlungsurheberschaft und die der Unterwerfung, sind auch für die subjektkonstituierende Anrufung zwei Ebenen zu unterscheiden: die der Wiedererkennung und die der Verkennung. Die Wiedererkennung kennzeichnet das Verhältnis des Subjekts zur Anrufung; die Verkennung, die darin liegt, kann nur aus der wissenschaftlichen Perspektive der Theorie der Ideologie als solche erkannt werden. Die Anrufung weist den Individuen eine bestimmte Identität und damit zugleich eine feste Rolle in den gemeinsamen Praktiken zu. Sie bezeichnet sie als Arbeiter, Unternehmer oder Soldat oder eben als Arbeiterin, Unternehmerin oder Soldatin; mit dieser Zuweisung gehen auch bestimmte Verpflichtungen einher. In der Annahme des Rufes, indem sie sich als Gemeinte verstehen, erkennen sie an, dass sie dieses Subjekt sind, dass ihnen diese Identität zukommt. Sie erkennen sich in der Identität, mit der sie angerufen werden, wieder. Das heißt aber nach Althusser auch, dass sie diese Zuschreibungen nicht nur übernehmen, sondern sich zugleich als solche verstehen, denen diese Zuschreibungen immer schon zukommen. Die jeweilige Identität wird ihnen in der Anrufung so angeboten, als ob sie ihnen schon zukommen würde, als Inbegriff schon bestehender Eigenschaften; die Ideologie verdeckt so ihre performative Funktion. Die Annahme der Anrufung erscheint damit den Individuen als Wiedererkennung. Die Individuen werden zwar erst durch die Anrufung in Subjekte transformiert; jedoch werden sie als immer schon bestehende Subjekte angerufen. Die Anrufung verdeckt also für die, die in der Ideologie leben, ihre zentrale Leistung: die Konstitution des Subjekts; ihnen scheinen die ideologischen Vorstellungen selbst natürlich zu sein. Es gilt ihnen als selbstverständlich, dass sie diese bestimmten Subjekte sind; und in der Durchsetzung dieser Evidenz, darin, dass diese Zuschreibung selbst nicht fragwürdig wird, besteht der für das Funktionieren der Ideologie entscheidende ideologische Effekt. „Es ist eine der Wirkungen der Ideologie, dass durch die Ideologie der ideologische Charakter der Ideologie *geleugnet* wird.“⁹² Erst die wissenschaftliche Theorie der Ideologie erkennt die Differenz zwischen Individuum und Subjekt und damit das ideologische Wiedererkennen als ein Verkennen. Indem aber die Individuen als immer schon bestehende und nicht als erst durch die Anrufung konstituierte Subjekte angerufen werden und indem sie die ihnen zugewiesene Identität als Abbild verkennen, muss auch verkannt werden, worin die Funktion der Anrufung besteht: in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse. Sie verkennen also, dass ihre Subjektposition auf ihnen gegenüber vorgängige soziale Strukturen bezogen, als funktionales Moment für deren Reproduktion gedacht werden muss. Die Erfüllung der ihnen zugewiesenen Aufga-

92 Ebd., S. 89.

ben erscheint ihnen nicht als etwas, wozu sie durch die ideologischen Staatsapparate erst gebracht werden müssen, sondern als etwas, das sich aus ihrer Identität ergibt. Die Erfüllung sozialer Erwartungen wird als freier Handlungsentschluss verkannt. Was den Individuen als Ausdruck ihrer Identität erscheint, erweist sich somit für die Theorie der Ideologie als Einpassung in einen unabhängig von ihnen bestehenden Funktionszusammenhang. „Die Wirklichkeit, um die es in diesem Mechanismus geht und die in den Formen dieser Wiedererkennung notwendig *verkannt* wird (Ideologie = *Wiedererkennung/Verkennung*), ist in der Tat in letzter Instanz die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der Verhältnisse, welche sich aus ihnen ableiten.“⁹³

Die grundlegende Struktur, die diesen Effekt ermöglicht, erläutert Althusser am Beispiel der religiösen Ideologie. Die Anrufung der einzelnen Subjekte durch die religiösen ideologischen Staatsapparate erfolgt hier im Namen Gottes, des „absoluten SUBJEKTS“. Dieses SUBJEKT gilt innerhalb der religiösen Ideologie als selbstständig und von den anderen unabhängig; es bildet das Zentrum, um das sich alle anderen Subjekte versammeln. Nach Althusser ist jede Ideologie zentriert um ein solches absolutes SUBJEKT.⁹⁴ Durch die in seinem Namen erfolgende Anrufung der jeweiligen ideologischen Staatsapparate und indem sich die Individuen als Angerufene in ihm wiedererkennen, werden sie ihm unterworfen. Durch diese Bindung an ein gemeinsames Zentrum werden sie auch untereinander gleich; weil sie alle als nach seinem Bilde geschaffen sind, können sie sich auch untereinander wiedererkennen.

Zwischen dem SUBJEKT und dem Subjekt besteht in dieser Struktur eine doppelt spiegelhafte Beziehung.⁹⁵ Zum einen erkennt sich das Subjekt in dem SUBJEKT; es versteht sich als nach seinem Bilde geschaffen und sieht damit sich in ihm. Das SUBJEKT ist ihm die Mitte, durch welche es sich mit sich zusammenschließt. Die Annahme dieses Bildes als Selbstbild ist zugleich eine Unterwerfung; sie beinhaltet die Übernahme der damit verbundenen Aufgaben und Pflichten. Zugleich gehen die Subjekte davon aus, dass das SUBJEKT sie wiedererkennen wird, d.h., dass es garantiert, die zu erlösen, die sich in ihm wiedererkannt haben. Beide Spiegelungen gewährleisten das Funktionieren der Ideologie.

„Resultat: Gefangen in diesem vierfachen System der Anrufung als Subjekte – der Unterwerfung unter das SUBJEKT, der allgemeinen Wiedererkennung und der absoluten Garantie, ‚funktionieren‘ die Subjekte in der riesigen Mehrzahl der Fälle ‚ganz von selber‘ – mit Aus-

93 Ebd., S. 98-99.

94 Vgl. ebd., S. 96.

95 Vgl. ebd., S. 96.

nahme der ‚schlechten Subjekte‘, die gelegentlich ein Eingreifen dieser oder jener Abteilung des (repressiven) Staatsapparats auslösen.“⁹⁶

Die Individuen werden erst deshalb durch die Übernahme der Erwartungen anderer Subjekte zu Subjekten, weil sie erst auf der Grundlage einer solchen Übernahme überhaupt einen Selbstbezug herstellen können. Indem sie sich mit bestimmten Zuschreibungen identifizieren, indem sie sich als Arbeiter, Unternehmer oder Soldaten, oder eben Arbeiterinnen, Unternehmerinnen oder Soldatinnen verstehen, können sie sich überhaupt evaluierend auf die eigenen Eigenschaften beziehen; also die Eigenschaften wertschätzen, die diesen Zuschreibungen entsprechen, andere zu verbessern oder zu verwerfen suchen etc. Erst durch eine solche Identifikation werden sie auch handlungsfähig, denn erst auf dieser Grundlage verfügen sie über bestimmte Kriterien, um zwischen verschiedenen Handlungsoptionen begründet entscheiden zu können. Sie tun, was in der jeweiligen Handlungssituation entsprechend ihrer Position in den regulierten Praktiken getan werden muss. Die Annahme der Anrufung ist hier also die Bedingung dafür, um ein positives Selbstverhältnis ausbilden zu können und dies impliziert, dass jedes positive Selbstverhältnis eine Unterwerfung voraussetzt. Die Subjekte, die sich mit diesen vorgegebenen Zuschreibungen identifizieren, verkennen, worum es in diesem Prozess letztlich geht, nämlich die Reproduktion der Produktionsverhältnisse. Wenn Honneth schreibt, dass sich das Urteil über den ideologischen Charakter bestimmter Selbstverständnisse und Rollenbilder, wie das der guten Hausfrau oder des tapferen Soldaten, dann abschwächt, wenn gesehen wird, dass eine Identifikation mit diesen Zuschreibungen den Betroffenen unter den gegebenen Umständen ein positives Selbstverhältnis ermöglicht, verfehlt er genau diesen Punkt von Althusser's Ideologietheorie. „Jedesmal [...] kann sich ein bestimmtes Dispositiv der Wertschätzung, das wir retrospektiv für pure Ideologie halten, bei näherer Berücksichtigung der historischen Umstände als eine Bedingung für die gruppenspezifische Erlangung von erhöhtem Selbstwert erweisen.“⁹⁷ Das positive Selbstverhältnis, das die Grundlage für die Handlungen des Subjekts bildet und das sich erst aus der Identifikation mit sozialen Erwartungen ergibt, bildet für Althusser aber gerade den Kern der ideologischen Verkennung.

Die Annahme der Anrufung ist jedoch nur die notwendige, noch nicht die hinreichende Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses, denn es ist natürlich möglich, dass es nicht gelingt, dem Bild, an dem man sich ausrich-

96 Ebd., S. 97.

97 Honneth, Axel, *Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht*, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt am Main 2010, S. 107.

tet, auch tatsächlich zu entsprechen. In diesem Falle produziert die Annahme der Anrufung eher eine Form des unglücklichen Bewusstseins. Nicht die Ebenbildlichkeit zwischen SUBJEKT und Subjekt ist dann zentral, sondern die Auffassung, dass das Subjekt gerade nicht das SUBJEKT ist, sondern eben nur nach dessen Bilde geschaffen wurde, es also dessen Eigenschaften stets nur unvollkommen zu realisieren vermag. Auch wenn die Annahme der Anrufung in diesem Sinne kritische Selbsteinschätzungen ermöglicht, sind die in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen selbst davon nicht betroffen; vielmehr ermöglichen sie erst eine solche Selbstkritik.

Allerdings basiert diese Argumentation auf verschiedenen, noch nicht weiter ausgewiesenen Voraussetzungen. Die Subjektconstitution ermöglicht nur dann die reibungslose Reproduktion der Produktionsverhältnisse, wenn das, womit die Subjekte sich identifizieren, als vollkommen statisch gedacht wird; nicht zufällig also spricht Althusser hier von einem „Bild“. Wird hingegen, wie im Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ vorgeschlagen, die Ausbildung von Selbstverhältnissen als ein beständiger Konstruktionsprozess gedacht, in dessen Verlauf auf der Grundlage der bisherigen Erfahrungen die impliziten Voraussetzungen und Maßstäbe des eigenen Handelns expliziert, reflektiert und verändert werden, gilt also die Ausbildung eines Selbstverhältnisses als eine durch Selbstkritik vermittelte Selbsterzeugung, in deren Verlauf auch die Maßstäbe einer solchen Kritik verändert werden, so ist ein solcher notwendiger Zusammenhang zwischen Subjektconstitution und Reproduktionsfunktion keineswegs selbstverständlich. Die Handelnden hätten dann die Möglichkeit, sich im Verlaufe eines solchen Prozesses vermittelt über die Kritik Anderer und die Widersprüche, die sich in ihren Handlungszusammenhängen ergeben, schrittweise über die soziale Bedeutung ihres Tuns aufzuklären; sie könnten dann erfahren, welche Konsequenzen dieses Tun für Andere und die gemeinsamen Handlungszusammenhänge insgesamt hat, welche Handlungszusammenhänge also verfestigt und welche abgebrochen oder destabilisiert werden; auf dieser Grundlage können sie dann auch ihr bisheriges Selbstverständnis korrigieren. Wenn diese Möglichkeit zugestanden wird, so gilt keineswegs, dass das, worum es in den ideologischen Zuschreibungen geht – die Reproduktion der Produktionsverhältnisse – von den Akteuren notwendig verkannt werden muss. Die Theorie der Ideologie kann also nur deshalb die Handlungsfähigkeit als Resultat einer vorgängigen und verkannten Unterwerfung verstehen, weil ihr erfahrungsresistente identitäre Fixierungen als Grundmodell für Selbstverhältnisse überhaupt gelten.

Die implizite Beschränkung auf ein solches Grundmodell wird Althusser auch deshalb erleichtert, weil der Begriff des Individuums, also der Entität, die durch die Anrufung zum Subjekt werden soll, vollkommen unbestimmt bleibt; das Individuum erscheint so als leere Fläche, in die sich die Zuschreibungen der ideologischen

Staatsapparate widerstandslos und ohne Verzerrung einschreiben lassen.⁹⁸ Dieses Vorgehen ist nicht zufällig, denn jede Bestimmung dieses Begriffs läuft Gefahr, die Rede von „dem Menschen“ wieder einzuführen, die die Theorie der Ideologie gerade überwinden wollte.⁹⁹

Allerdings scheint auch Althusser nicht davon auszugehen, dass es selbstverständlich ist, dass die jeweiligen Zuschreibungen von den Individuen auch angenommen werden, dass also die Subjektconstitution tatsächlich gelingt. Denn für die Funktion der Ideologie ist es, wie erwähnt, auch notwendig, dass das SUBJEKT die Erlösung derer garantiert, die sich in ihm wiedererkennen. Eine solche Garantie des SUBJEKTS für die Subjekte scheint aber nur dann notwendig zu sein, wenn auch die Möglichkeit der Ablehnung der Anrufung besteht, denn sie formuliert ja die Konsequenzen, die aus der Annahme oder der Ablehnung folgen. Ist nicht damit die Annahme der Anrufung nur als Handlung beschreibbar und setzt dies nicht Fähigkeiten voraus, die nur einem Subjekt zugesprochen werden können?¹⁰⁰ Wie lässt sich die Möglichkeit des Scheiterns der Anrufung begründen, wenn sich die Handlungsfähigkeit erst aus der Unterwerfung ergeben soll? Wie sind die „schlechten Subjekte“, von denen Althusser spricht, möglich? Folgt nicht daraus, dass eine konkrete Anrufung abgelehnt werden kann, dass der Konstitutionsprozess des Subjekts und damit die Differenz zwischen Individuum und Subjekt erfahrbar ist? Ist es dafür nicht notwendig, die bisherige Leerstelle des Begriffs des Individuums weiter zu bestimmen? Zudem gilt Althusser die religiöse Ideologie als ein Beispiel, an dem die Struktur einer jeden Ideologie erläutert werden soll. Was aber entspricht der Figur des SUBJEKTS in der politischen, juristischen oder moralischen Ideologie? Zwar lassen diese sich so beschreiben, dass sie bestimmte Bilder, also Zuschrei-

98 Zwar schreibt Althusser in der nachträglichen „Notiz über die ISA“, die Anrufung durch die herrschenden Ideologischen Staatsapparate sei nur deshalb notwendig, weil es Widerstand gibt; allerdings wird der in der vorherigen Rekonstruktion der Funktionsweise der ideologischen Staatsapparate mit keiner Silbe erwähnt. Vielmehr wird herausgearbeitet, dass sich die Handlungsfähigkeit erst aus der mit der Annahme der Anrufung einhergehenden Unterwerfung ergibt und dass deshalb auch das Handeln der Subjekte nichts anderes ist „als die lebendige Verkörperung des bewunderungswürdigen Wortes ihres Gebetes [Amen!]: So sei es!“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 97.)

99 Jedoch unterliegt er selbst an den Stellen, an denen er die Notwendigkeit der Ideologie begründen will, selbst dieser Gefahr. (Vgl. Berthold, Jürgen, *Althusserlektüren*. Lektüre/Ideologie/Dialektik in Althusser's Diskurs, Würzburg 1992, S. 89.) „[D]er Mensch [ist] von Natur aus ein ideologisches Lebewesen [...]“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 85.)

100 Vgl. Eagleton, Terry, *Ideologie*. Eine Einführung, Stuttgart 2000, S. 168.

bungen enthalten, mit denen sich die Individuen identifizieren können und dass diese Bilder insofern eine zentrierende Funktion haben, als die Individuen damit auf sie hin ausgerichtet sind und sie den Bezugspunkt bilden, von dem aus die unterschiedlichen Praktiken der Ideologischen Staatsapparate überhaupt erst eine sinnvolle Einheit bilden. Was aber wird in diesen Ideologien garantiert? Und wie wird es garantiert? Was entspricht hier der zweiten spiegelhaften Beziehung, der Wiedererkennung des SUBJEKTS in den Subjekten?

7.3 RUF MICH AN!

Die späten Schriften Butlers und insbesondere „Psyche der Macht“ lassen sich als Versuche verstehen, eine Antwort auf die zuvor aufgeworfenen Fragen zu entwickeln.¹⁰¹ Ich diskutiere ihre Arbeiten hier deshalb, weil sie zentrale Annahmen der Althusserschen Konzeption der Subjektwerdung teilt, zugleich aber innerhalb dieses Rahmens die Möglichkeit des Widerstands und der Kritik aufzeigen will. Um meine These zu begründen, dass für die Möglichkeit der Kritik an konkreten Ideologien der Anerkennung Althussers Verständnis der Subjektivierung und des Selbstverhältnisses aufzugeben ist, muss ich also auch zeigen, inwiefern ihre Antwortvorschläge für das gestellte Problem nicht hinreichen.

Im Anschluss an Althusser bezeichnet Butlers Begriff der Subjektivation den Prozess der Unterwerfung und den der Subjektwerdung.¹⁰² Die Handlungsfähigkeit

101 Ich diskutiere Butlers Überlegungen allein in dieser Hinsicht. Das heißt natürlich nicht, dass sich Butler nicht auch kritisch von Althusser abgrenzt. Die entscheidenden Differenzen liegen hier m.E. darin, dass Butler 1. die Prozesse der Subjektivierung nicht mehr einem einheitlichen Institutionengefüge, den ideologischen Staatsapparaten, zuordnet; wobei diese Konsequenz, wie gezeigt, auch durch Althussers eigene Überlegungen nahe gelegt wird; dass sie 2. im Anschluss an Foucault den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Ideologie aufgibt und eine Konzeption entwickelt, nach der die kritische Distanz zu den etablierten Formen der Subjektivierung nicht nur dem wissenschaftlichen Beobachter, sondern den Subjekten selbst zukommt; und dass sie 3. die einzelnen Handlungen nicht mehr als einfache Realisierungen eines übergeordneten, in den Ritualen der ideologischen Staatsapparate festgeschriebenen Handlungstypus begreift; vielmehr geht sie davon aus, dass jede Umsetzung einer Handlung auch die sie regulierenden Rituale verändern kann. Auf die zuletzt genannten Punkte werde ich noch zurückkommen; den ersten glaube ich vernachlässigen zu können, weil sie trotz dieser Differenz an der grundlegenden Struktur des Prozesses der Subjektwerdung festhält.

102 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 8.

der Subjekte ist damit abhängig von einer vorgängigen Unterwerfung. In Althussters Konzeption der Anrufung blieb jedoch, wie gezeigt, letztlich unklar, weshalb und unter welchen Umständen die Anrufung erfolgreich ist, unter welchen Umständen sich also die Individuen mit den an sie gestellten Erwartungen identifizieren. Denn dafür müsste auch gezeigt werden, weshalb die in der Anrufung angebotene Anerkennung von den Individuen angenommen und nicht etwa zurückgewiesen wird. Vor diesem Hintergrund versucht Butler, die Konzeption der Anrufung durch eine Theorie der Psyche zu ergänzen. Auf dieser Grundlage soll, so der Anspruch, gezeigt werden, weshalb das Individuum sich umwendet und damit zum Subjekt wird und weshalb es die eigene Unterwerfung sogar aktiv unterstützt. Im Anschluss an die Althusster-Kritik Mladen Dolars ist dafür ein Teil des Individuums anzunehmen und näher zu bestimmen, der der Subjektivierung vorgeordnet ist und nicht in ihr aufgeht. „There is a sudden and abrupt transition from an individual- a pre-ideological entity, a sort of *materia prima* - into the ideological subject.“¹⁰³ Trotz der zuvor benannten Schwierigkeiten scheint eine solche Ergänzung auch Althussters eigenem Selbstverständnis zu entsprechen; so deutet er die Psychoanalyse als die Wissenschaft, die die psychischen Verluste des Subjektivierungsprozesses thematisiert.¹⁰⁴ Nach Althusster thematisieren die Theorie der Ideologie und die Psychoanalyse mit dem Prozess der Subjektivierung denselben Gegenstand; allerdings untersuchen sie ihn aus unterschiedlichen Perspektiven: einmal aus der des gesellschaftlichen Strukturzusammenhangs und einmal aus der des in ihn eingebundenen Individuums. Deshalb können dann auch die Erkenntnisse der einen Wissenschaft die der anderen erweitern und stützen. „It must be clear that this [der Erkenntnisfortschritt der Psychoanalyse, S.B.] has opened up one of the ways which may perhaps lead us some day to a better understanding of this *structure of ideological misrecognition*, which is of particular concern for all investigations into ideology.“¹⁰⁵

Butler verwendet die Kategorie der Psyche, um diese prä-ideologische Entität des Individuums zu erfassen; ohne sie kann weder die erfolgreiche Subjektkonstitution, noch der Widerstand gegen bestimmte Formen der Anrufung verständlich

103 Dolar, Mladen, *Beyond Interpellation*, in: *Qui Parle* 6, No. 2, 1993, S. 74.

104 Vgl. Althusster, Louis, *Freud and Lacan*, *New Left Review* 55, 1, May-June 1969, S. 57. Die Psychoanalyse zählt demnach für ihn auch zu den zentralen wissenschaftlichen Ereignissen des 19. Jahrhunderts; Lacan wird als Autor gedeutet, der versucht die in den einzelnen Untersuchungen verwendeten Begriffe der Psychoanalyse theoretisch zu fassen und gegen ideologische Fehldeutungen zu schützen. Nach Althusster entspricht also das eigene Verhältnis zu Marx dem Lacans zu Freud.

105 Ebd., S. 65.

werden.¹⁰⁶ Die Theorie der Psyche klärt demnach auch nicht nur die Bedingungen des Erfolgs der Anrufung, sondern zugleich die Möglichkeit ihres Scheiterns. Die Psyche ist also nicht nur das, aus dem das Subjekt hervorgeht, sondern auch das, was in dem Subjekt nie aufgeht; sie beinhaltet auch Formen des in der Subjektkonstitution verdrängten Begehrens.

Damit ist eine weitere Hinsicht benannt, in der die Theorie der Psyche¹⁰⁷ die der Anrufung erweitern und korrigieren soll. Zwar betont auch Althusser, dass die jeweiligen Formen der Subjektivierung stets umkämpft, ja überhaupt nur aufgrund eines vorgängigen Widerstandes notwendig sind; jedoch erscheinen sie in der Rekonstruktion der Funktionsweise der Ideologie allein als Bedingungen der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, die reibungsfrei Subjekte erzeugen, die den jeweiligen Anforderungen entsprechen. „Althusser's Auffassung [bleibt], so nützlich sie auch ist, implizit durch den Begriff eines zentralisierten Staatsapparates beschränkt, dessen Wort, wie das der göttlichen Autorität, Tat ist.“¹⁰⁸ Weil hier das Subjekt allein als Ergebnis einer vorgängigen Unterwerfung gefasst wird, erscheint das individuelle Bewusstsein als Teil einer Herrschaftstechnik.¹⁰⁹ Demgegenüber ist über eine Theorie der Psyche zu bestimmen, wie sich die Macht, die dem Subjekt

106 „Das Begehren aus dem Subjekt zu vertreiben heißt, seine potentiell aufrührerischen Forderungen zum Schweigen zu bringen und die Wege zu ignorieren, auf denen es den ihm zugewiesenen Platz in der sozialen Ordnung nur vieldeutig und unsicher erreichen kann. (Eagleton, Terry, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, S. 169.)

107 Aufgrund dieser unterschiedlichen Funktionen ist es schwer, den Begriff der Psyche gerade in dem Werk „Psyche der Macht“ eindeutig zu bestimmen. Der Begriff bezeichnet hier einmal das, was der Subjektwerdung vorhergeht und sie erklären soll. Zugleich wird er verwendet, um eine Differenz zwischen dem Individuum und dem konstituierten Subjekt bezeichnen zu können; er entspricht hier dem psychoanalytischen Begriff des Unbewussten. In einer weiteren Verwendungsweise begründet dieser Begriff die eigene Identität des Individuums, die kritisch gegen bestehende soziale Erwartungen gewendet werden kann. Dabei hat der Begriff der Psyche jeweils auch einen unterschiedlichen methodischen Status. In der ersten Verwendungsweise ist er als eine Annahme zu verstehen, die vorausgesetzt werden muss, wenn die faktisch erfolgreiche Subjektkonstitution erklärt werden soll; in der zweiten wird die Psyche über die Techniken der Psychoanalyse erschlossen; in der dritten nehmen die sozialen Akteure selbst explizit auf sie Bezug.

108 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 11.

109 Vgl. Butler, Judith, *Subjekt*, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Band 2, Berlin 2008, S. 1302.

vorhergeht und es erzeugt, von der unterscheidet, die das Subjekt ausübt. Über sie soll ein Ansatz entwickelt werden, der die Abhängigkeit und die eigenständige Handlungsfähigkeit des Subjekts zusammen zu denken vermag. Er soll es ermöglichen, die Wirkmächtigkeit der dem Einzelnen gegenüber vorgängigen Normen der Anerkennbarkeit zu erfassen, ohne aber dabei das Handeln auf die Reproduktion bestehender Machtbeziehungen zu reduzieren.

In Althussers Konzeption kann die Anrufung die Umwendung des Individuums nicht erzwingen. Auch in ihr wird somit implizit bei den Adressaten der Anrufung eine Bereitschaft zur Übernahme sozialer Erwartungen vorausgesetzt.¹¹⁰ „In den Begriffen der Althusserschen Beispiele lässt sich diese Benennung jedoch nicht ohne eine gewisse Bereitschaft oder ein vorwegnehmendes Begehren seitens des Angesprochenen vollbringen.“¹¹¹

Die Minimalbestimmung, die den Individuen zugesprochen werden muss, damit sie die Umwendung vollziehen und einen Subjektstatus erlangen können, ist die „Begierde, in seinem Sein zu bestehen“.¹¹² Diese Bestimmung versteht Butler auch als Ausgangspunkt oder Voraussetzung des eigenen Ansatzes.¹¹³ Das „Sein“, in dem sie zu verharren begehren, ist hier zu verstehen als „soziales Sein“.¹¹⁴ Die in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen gelten in der Konzeption Butlers als Inbegriff der Normen und gesellschaftlichen Bedingungen, deren Befolgung die Anerkennbarkeit des Subjekts sichert. Die Unterordnung unter diese Normen ist deshalb die Bedingung des sozialen Überlebens. „Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist.“¹¹⁵ Damit lässt sich nun bestimmen, was die anrufende Instanz den Angerufenen garantiert, was also die nach Althusser die Subjektconstitution bestimmende doppelte Spiegelstruktur kennzeichnet: Denen, die die Anrufung an-

110 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 106.

111 Ebd., S. 105.

112 Butler, Judith, *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 593.

113 Vgl. ebd., S. 593.

114 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 31.

115 Ebd., S. 25.

nehmen, die sich also nach Butler an den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit ausrichten, wird die Fortdauer der eigenen sozialen Existenz garantiert.¹¹⁶

Umgekehrt zeigt sich darin eine grundsätzliche Abhängigkeit und Verletzlichkeit des einzelnen Subjekts gegenüber den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit. „Wo gesellschaftliche Kategorien eine anerkennungsfähige und dauerhafte soziale Existenz gewährleisten, werden diese Kategorien, selbst wenn sie im Dienst der Unterwerfung stehen, oft vorgezogen, wenn die Alternative darin besteht, überhaupt keine soziale Existenz zu haben.“¹¹⁷ Diese Abhängigkeit arbeitet Butler insbesondere an frühen Phasen der Eltern-Kind Beziehungen heraus. Hier legen die Eltern die Bedingungen fest, an denen das Kind sich ausrichten muss und aus dem Begehren des Kindes, in seinem Sein zu verharren, ergibt sich dessen Unterordnung unter die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit.¹¹⁸ Die hier benannte „Gründungsunterordnung“ wird in späteren Entwicklungsphasen verdrängt, in denen sich das Subjekt als souveränen Urheber der eigenen Handlungen zu begreifen lernt. Die Macht erscheint dann nicht mehr als Ursprung, aus dem das Subjekt hervorgeht, sondern als Wirkung des Subjekts. Indem es selbst Macht ausübt, verkennt es seine ursprüngliche Unterordnung. Mit der Subjektwerdung geht somit stets auch eine Verschleierung der es hervorbringenden Macht einher. „Die Sache ist nicht einfach die, daß man die Anerkennung des anderen braucht, und daß Unterordnung eine Form der Anerkennung gewährt; vielmehr [...] besteht die Haltung des erwachsenen Subjekts eben in der Verleugnung und Wiederholung dieser Abhängigkeit.“¹¹⁹ Das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen ist hier also deshalb

116 Jedoch ist das Begehren im Gegensatz zum Trieb dadurch gekennzeichnet, dass die erhoffte Befriedigung nie erreicht wird und sich somit kein Objekt als das wahre, eigentlich begehrte erweist. (Vgl. Žižek, Slavoj, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main 2010, S. 357.) Wenn Butler also von einem „Begierde, im Sein zu verharren“ spricht, lässt sich das so verstehen, dass sich das Subjekt nie dessen gewiss sein kann, dass es die gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit tatsächlich erfüllt. Dies muss es vielmehr beständig erneut handelnd unter Beweis stellen. Die Subjektwerdung ist somit auch beständig von einem Scheitern bedroht. (Vgl. Dolar, Mladen, *Beyond Interpellation*, in: *Qui Parle* 6, No. 2, 1993, S. 75f.)

117 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 24.

118 Unabhängig von der Frage, ob damit Eltern-Kind Beziehungen zutreffend charakterisiert sind, bleibt hier unklar, ob sie auf diese Beziehungen nur beispielhaft Bezug nimmt, um an ihnen die grundlegende Struktur des Subjektivierungsprozesses zu erläutern oder ob sie die Unterordnung im Rahmen dieser Beziehungen tatsächlich als einen auch spätere Entwicklungsstufen tragenden Gründungsakt des Subjekts versteht.

119 Ebd., S. 14.

imaginär, weil das erwachsene Subjekt die Abhängigkeit, aus der es hervorgeht, verdrängen muss, um seinem Selbstverständnis entsprechen zu können.

Diese These, nach der die für das soziale Überleben des Einzelnen notwendige Anerkennung dessen Unterordnung unter vorgängige Kriterien der Anerkennbarkeit verlangt, entwickelt Butler unter Bezugnahme auf die Überlegungen Hegels in der „Phänomenologie des Geistes“.¹²⁰ Diese sind für Butler deshalb interessant, weil hier das Subjekt gerade nicht als souveräne Instanz eingeführt wird. Vielmehr erfolgt eine Reflexion auf die unterschiedlichen Formen, in denen es sich einer sozialen Welt ausgesetzt sieht, die nicht auf es zurückgeht.¹²¹ Die Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht mündet entsprechend ihrer Interpretation auch nicht in eine Emanzipationsgeschichte, sondern in die Internalisierung der Gebote des Herrn; Hegel zeigt, wie sich das äußerliche Verhältnis zum Herrn zu einem innerlichen Verhältnis der Selbstkasteiung durch das Gewissen wandelt. „Bei Hegel befreit sich der Knecht vom anscheinend äußerlichen ‚Herrn‘ nur, um sich in einer ethischen Welt verschiedenen Normen und Idealen unterworfen zu finden.“¹²² Hegel thematisiert demnach die Mechanismen der Selbstreglementierung, die für die

120 Hier findet sich nach Butler eine kritische Reflexion der Abhängigkeit, der das Subjekt ausgesetzt ist, und der Grundlagen der Gewissensbildung. Die Sätze „Es [das Selbstbewusstsein, S.B.] [...] ist außer sich gekommen. [...] es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen.“ (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 109.) interpretiert sie so, dass das Selbst den Anderen ausgeliefert ist, dass der Subjektwerdung ein ursprünglicher Selbstverlust zu Grunde liegt. (Vgl. Butler, Judith, *Die Macht der Geschlechternomen*, Frankfurt am Main 2009, S. 240.) Allerdings verfolgt Butler in dieser Passage den Hegelschen Gedankengang nicht weiter. Nach Hegel aber bestimmen die zitierten Sätze nur ein Element des Anerkennungsverhältnisses, das auch das Element der wechselseitigen Selbstfreigabe enthält. Butler verschenkt durch diese verkürzte Rezeption die Möglichkeit, die intersubjektive Konfliktdynamik des Anerkennens, in denen das Selbstverständnis des Subjekts und dessen Deutung durch Andere beständig in einen Gegensatz treten und sich wechselseitig korrigieren, produktiv weiter zu entwickeln. Ihre Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses bezieht sich dann auch zentral auf Ich-Wir Verhältnisse, d.h. auf Verhältnisse, in denen ein noch unbestimmtes und abhängiges Individuum einem schon bestehenden, durch gemeinsame Kriterien des Anerkennens geeinten, und letztlich aber anonymen Kollektiv gegenüber tritt.

121 Vgl. Butler, Judith, *Subjekt*, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Band 2, Berlin 2008, S. 1303.

122 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 35-36.

Prozesse der Subjektivierung notwendig sind; Befreiung ist in der Konsequenz nicht nur als Befreiung von äußeren Autoritäten zu denken, sondern auch als Befreiung vom eigenen Selbst.

Der Übergang vom äußeren Verhältnis zu einem Selbstverhältnis ergibt sich aus den Erfahrungen, die der Knecht in seiner Arbeit für den Herrn macht. Der Knecht bearbeitet Dinge für den Genuss des Herrn. Dabei kann er zwar an den Objekten seiner Arbeit die eigene gestaltende Macht erfahren, denn die Produkte seiner Arbeit sind durch ihn geprägt. „Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst.“¹²³ Insofern er jedoch für den Genuss des Herrn arbeitet, eignet sich jener die Produkte seiner Arbeit an. Der Knecht erfährt damit das Verschwinden dessen, worin er sich ausdrückt und reflektiert. Indem der Gegenstand durch den Herrn verbraucht wird, wird auch die Prägung, die er ihm gab, ausgelöscht.¹²⁴ Insofern der Knecht das, was er ist, nur in dem bestätigt findet, was er tut, droht ihm damit auch ein Selbstverlust. „Das bestimmte Ding, das der Knecht macht, widerspiegelt den Knecht selbst als bestimmtes Ding. Weil der Gegenstand jedoch weggegeben wird, wird der Knecht selbst zu etwas, das verwirkt und verloren werden kann.“¹²⁵ Damit erreicht ihn auch nach seinem Zurückschrecken vor dem Kampf auf Leben und Tod die Todesfurcht. Die auf die Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht folgenden Gestalten des Bewusstseins - Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein - lassen sich dann als Versuche verstehen, diese Todesfurcht zu überwinden, indem das Bewusstsein die Bestimmungen für sich als Wesentliche setzt, die nicht der Vergänglichkeit unterstehen. Die Todesfurcht führt deshalb im unglücklichen Bewusstsein zu einer Identifikation mit den unveränderlich scheinenden Regeln, die durch den Herrn gesetzt werden.¹²⁶ Das Bewusstsein spaltet sich in eine Position des Herrn, die als unwandelbarer Teil des Selbst gilt, und eine des Knechts, die mit der Körperlichkeit verhaftet und somit sterblich bleibt; durch diese Verinnerlichung der Herrenposition wird eine Praxis der beständigen Selbstbeurteilung und der Selbstreinigung in der Andacht und anderen religiösen Ritualen etabliert.

Für Butler ist hier zum einen entscheidend, dass sich die normativen Reglementierungen, unter die der Knecht sein Leben stellt, aus der Todesfurcht ergeben. Zu einem Subjekt wird er erst, indem er die Regeln des Herrn verinnerlicht, und diese Verinnerlichung erfolgt, weil er hofft, so das eigene soziale Überleben zu können. Zum anderen, und darauf liegt ein weiterer Schwerpunkt ihrer Interpretation, misslingt dieser Versuch des Knechts, zwischen den wesentlichen und den unwesentli-

123 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 114.

124 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 41.

125 Ebd., S. 43.

126 Vgl. ebd., S. 44.

chen Teilen des eigenen Selbst zu trennen. Die Selbstkasteiung, in der, wie noch im äußerlichen Verhältnis zum Herrn, der eigene Körper als unwesentlich gesetzt und symbolisch aufgeopfert wird, bleibt an den Körper gebunden; das Selbst genießt sich selbst in dieser Selbstaufopferung; was seinen Verzicht ausdrücken soll, ist lustvolle Selbstbestätigung. Das in Andacht und Selbstkasteiung zu erreichende Selbstgefühl bleibt also eingebettet in die Körperlichkeit, die es zu überwinden sucht, die Aufgabe des eigenen Willens selbst ein Willensakt usw.¹²⁷

Dieser Grundgedanke wird von Butler weitergeführt in einer an Nietzsche und Freud orientierten Theorie des Gewissens. Auch diese Überlegungen Butlers lassen sich als Ergänzung und Weiterentwicklung von Althusser's Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses lesen. Denn Althusser selbst nimmt auf diesen Begriff Bezug, um zu erklären, weshalb die Individuen den an sie gestellten Aufgaben tatsächlich entsprechen. So ist etwa der Regelfall der Rechtsbefolgung nur möglich aufgrund der im Gewissen der Subjekte verankerten juristisch-moralischen Ideologie. „Sie sind anständig allein aufgrund ihres „professionellen Gewissens“ oder auch einfach ihres „moralischen Gewissens“, und sie leiten daraus gelegentlich einen gewissen Stolz ab [...].“¹²⁸ Allerdings hat Althusser diesen Gedanken nicht weiter ausgearbeitet. Nach Butler muss die Hinwendung an die anrufende Instanz zugleich als Ausbildung des Gewissens verstanden werden. Beide Wendungen, die Umwendung und die Wendung gegen sich selbst, werden zugleich vollzogen. „Die Reflexivität wird konstituiert durch diesen Moment des Gewissens, durch diese Rückwendung gegen sich selbst, die sich zugleich mit einer Hinwendung zum Gesetz vollzieht.“¹²⁹ Den Gedanken, wonach die Ausrichtung an den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit nur erklärt werden kann, wenn dabei ein Begierde, im Sein zu verharren, vorausgesetzt wird, ergänzt Butler also durch die zusätzliche These, dass diese Ausrichtung nur dann langfristig stabil ist, wenn sie sich auch im Gewissen der Subjekte niederschlägt.

Schon bei Althusser war die Identifikation mit den in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen die Bedingung für den Selbstbezug des Subjekts; Butler versucht darüber hinaus, die psychische Dynamik zu bestimmen, die diesem Prozess zu Grunde liegt. Im Gewissen wendet sich demnach ein bestimmter Trieb, bei Nietzsche, an den Butler hier anschließt, die Lust an der Grausamkeit, gegen sich.¹³⁰

127 Ebd., S. 49f.

128 Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 107.

129 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 108.

130 Nach Nietzsche ist die Bestrafung des Schuldners ein Lustgewinn, der für das geschuldete Gut entschädigen soll; diese Strafpraxis züchtet erst das Gedächtnis und damit den

Zwar ermöglicht dies erst die kritische Selbstprüfung des Subjekts, die Unterscheidung zwischen gebotenen, verbotenen und erlaubten Handlungen oder Begehrenen; jedoch gewinnt das Verbot seine Kraft nur aus dem Begehren, das es verbietet. Die Stärke des Gewissens entspricht damit der des von ihm unterdrückten Begehrens. Daran knüpft Butler an. „Mit anderen Worten wird das Verbot zum Anlaß, den Instinkt unter dem Zeichen des Verbotsgesetzes noch einmal auszuleben.“¹³¹ Weil damit aber das Gebot von dem Begehren gestützt wird, das es verbietet, und die Selbstreglementierung als eine eigene Quelle der Befriedigung erlebt wird, erzeugt die Wendung gegen sich das Begehren nach dieser Wendung.¹³² Daraus gewinnt das Gewissen seine Stabilität. Dies ist für den langfristigen Erfolg des Subjektivierungsprozesses entscheidend, denn diese Dynamik erklärt erst die Befriedigung, die aus der Annahme der jeweiligen Kriterien der Anerkennbarkeit und der damit einhergehenden Unterwerfung des eigenen Begehrens erwachsen kann. So kann gezeigt werden, wie die Unterwerfung des Begehrens ein Begehren dieser Unterwerfung hervorruft.

Gegebene Bedingungen der Anerkennbarkeit werden also deshalb angenommen, weil diese Annahme die Bedingung der sozialen Existenz ist. Die Annahme ist die Voraussetzung, um für andere ein Subjekt sein zu können. Weil die Kraft des mit dieser Annahme entstehenden Gewissens dem von ihm unterdrückten Begehren entstammt, wird die Selbstreglementierung selbst eine Form der Befriedigung der untersagten Lust. Die doppelte Spiegelstruktur, die der Subjektivierung zu Grunde liegt, ist zum einen also deshalb möglich und stabil, weil die, die sich nicht im Ruf des SUBJEKTS wiedererkennen, vom sozialen Tod bedroht sind; sie gelten nicht als intelligible Subjekte und werden deshalb ausgeschlossen. Zum anderen wird die Wiedererkennung mit dem Bilde des SUBJEKTS, das heißt die Anwendung der gegebenen Bedingungen der Anerkennung in der kritischen Selbstprüfung, zu einer eigenen Quelle der Befriedigung, der grausamen Lust an der Selbstbestrafung. Deshalb bleiben die Subjekte, so Butler, den Bedingungen ihrer eigenen Unterwerfung verhaftet.

Menschen als das Tier, das versprechen, und das heißt auch sich selbst bestrafen kann. Die Strafe, die zunächst das Versprechen-können vorauszusetzen scheint, erzeugt dieses erst, sie erzwingt die dafür notwendige Verinnerlichung des Triebes. „Diese zuvor dem Gläubiger zugeschriebene Lust wird dann unter dem Druck des Gesellschaftsvertrages zu einer verinnerlichten, zur Freude an der Verfolgung seiner selbst.“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 74.)

131 Ebd., S. 79.

132 Vgl. ebd., S. 69.

Die Überlegungen Butlers in „Psyche der Macht“ zielen aber zugleich darauf, die Konsequenz, nach der jedes Handeln eines Subjekts nur die Bedingungen der Anerkennbarkeit wiederholt und verfestigt, aus denen es hervorgegangen ist, zu vermeiden und demgegenüber danach zu fragen, wie auf der Grundlage einer solchen subjektkritischen Position noch Widerstand und politische Handlungsfähigkeit gedacht werden kann. Es soll also bestimmt werden, wie eine oppositionelle Haltung des Subjekts zu der es hervorbringenden Macht möglich ist, weshalb die vom Subjekt ausgeübte Macht nicht auf die das Subjekt hervorbringende Macht reduziert werden kann.¹³³

Butlers These ist hier, dass die Macht in ihrer Aneignung verändert werden kann, und dass deshalb die Handlungsfähigkeit des Subjekts die es hervorbringenden Bedingungen übersteigt. Diese Diskontinuität zwischen der gegenüber dem Subjekt vorausgesetzten und der von ihm ausgeübten Macht ist möglich, so der erste Schritt für die Begründung dieser These, aufgrund einer „zeitbedingten Anfälligkeit“¹³⁴ der Bedingungen der Anerkennung. Die etablierten Bedingungen der Anerkennung regulieren zwar die Handlungen der Subjekte; jedoch bestehen sie umgekehrt nur durch die und in den auf sie Bezug nehmenden Praktiken. Sie müssen also beständig reinszeniert werden und in dieser Reinszenierung sind Verschiebungen und Umdeutungen möglich. „Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion, zur Möglichkeit der Neuverkörperung einer Subjektivationsnorm, die die Richtung ihrer Normativität ändern kann.“¹³⁵ Weil also die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit nur dann dauerhaft bestehen, wenn sie beständig in den Handlungen der Subjekte wiederholt werden, können sie sich insofern verändern, als diese für ihren Bestand notwendige Wiederholung scheitern kann. „Aber sie sind insofern verletzlich, als sie davon abhängig sind, ‚realisiert‘ zu werden. Darin liegt ihr Risiko: Sie können scheitern.“¹³⁶ Es ist möglich, diese Normen zu variieren, in andere Handlungsketten einzugliedern und ihnen so einen neuen Sinn zuzuweisen. Durch eine Variation der Praktiken, so lässt sich dieser Gedanke auf die Terminologie Althusser zurückbeziehen, können schrittweise auch die sie regulierenden Rituale verschoben und reformuliert werden.¹³⁷

133 Vgl. ebd., S. 21.

134 Ebd., S. 17.

135 Ebd., S. 95.

136 Butler, Judith, Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 591.

137 Auch wenn Butler zunächst alternative Formen der praktischen Reinszenierung im Blick zu haben scheint, die sich erst nachträglich auf einer diskursiven Ebene niederschlagen, findet sich eine vergleichbare Verschiebung auch im Falle der zuvor geschilderten Kämpfen um Anerkennung. So würde nämlich auch die Forderung nach Aner-

Allerdings begründet diese Abhängigkeit der Kriterien der Anerkennung von ihrer Reinszenierung in den einzelnen Handlungen nur die objektive Möglichkeit der Veränderung. Soll sich diese Veränderung jedoch nicht nur aus einer Verdichtung zufälliger Fehldeutungen ergeben, so ist zu begründen, weshalb die Subjekte diese Möglichkeit in einer bestimmten Weise nutzen sollten. In einigen Passagen versucht Butler, auch dieses Problemfeld auf der Grundlage ihrer Theorie der Psyche zu bearbeiten. Denn hiernach geht das Subjekt zwar aus der Psyche hervor, diese jedoch umgekehrt nie in ihm auf. Um den Bedingungen der Anerkennbarkeit entsprechen zu können, muss sich das Subjekt selbst reglementieren und bestimmte Begehren verdrängen. „Die Psyche, die das Unbewusste einschließt, ist somit vom Subjekt ganz verschieden; sie ist genau das, was über die einkerkernden Wirkungen der diskursiven Forderung einer kohärenten Identität, über die diskursive Forderung, ein kohärentes Subjekt zu werden, hinausreicht.“¹³⁸

Die Bedingungen der Anerkennbarkeit schreiben Formen „lebbarer Gesellschaftlichkeit“¹³⁹ vor, sie lenken und erzeugen bestimmte Formen des Begehrens; weil die Psyche in diesen Kategorien jedoch nie ganz aufgehen kann, geht mit der Subjektbildung zugleich eine grundlegende „Entfremdung“¹⁴⁰ einher. Mit dieser Terminologie wird auch deutlich, dass Butler auf eine normative Kritik an bestimmten Bedingungen der Anerkennbarkeit zielt. Die Subjektivierung ist also nicht nur ein Prozess, in dem die Unterwerfung des Begehrens ein Begehren der Unterwerfung erzeugt, sondern auch ein Prozess, in dem die Möglichkeit der Kritik an dieser Unterwerfung entsteht. „Es gibt hier eine Produktivität des Begehrens, das nie mit einer bestimmten Anerkennung zu erfüllen ist.“¹⁴¹ Aufgrund dieser Differenz zwischen dem eigenen Begehren und den in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen und Erwartungen ist eine kritische Distanz gegenüber den bestehenden Bedingungen der Anerkennbarkeit möglich. Mit der Subjektwerdung geht also auch die Verwerfung bestimmter Formen des Begehrens einher.¹⁴² Der Einzelne geht in den Pro-

kennung der eigenen Leistungen die Leistungsnorm nicht bloß wiederholen, sondern auch diese Norm selbst verändern. Denn das, was überhaupt als Leistung gelten kann, müsste im Falle der erfolgreichen Durchsetzung der jeweiligen Ansprüche anders verstanden und reformuliert werden.

138 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 83.

139 Vgl. ebd., S. 25.

140 Vgl. ebd., S. 31.

141 Butler, Judith, *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 594.

142 Zugespißt wird diese These in den Überlegungen Butlers zur Melancholie. Demnach können, soll das Subjekt den bestehenden Bedingungen der Anerkennbarkeit entspre-

zessen der Subjektivierung nicht auf; er erleidet durch sie Verluste, die zum Widerstand motivieren können. Die Subjekte sehen sich also deshalb genötigt, die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit in einer bestimmten Weise zu reinszenieren und zu verschieben, weil die Unbegrenztheit ihres Begehrens stets in einem Konflikt mit den Grenzen der anerkehbaren Formen der Subjektivität steht. Diese Differenz gibt ihnen die Möglichkeit, zu diesen Formen auf Distanz zu gehen. „Wir können vielleicht wirklich spekulieren, daß der Moment des Widerstandes, der Opposition eben dann entsteht, wenn wir uns an unsere Beschränkung verhaftet finden,

chen, bestimmte Formen des Begehrens nicht realisiert, sogar noch nicht einmal bewusst werde. Ein diesen Bedingungen entsprechendes Selbstverständnis des Subjekts gründet darauf, nie in dieser Weise begehrt zu haben. Deshalb darf dieser Verlust der eigenen Möglichkeiten des Begehrens auch nicht bewusst und betrauert werden. Das betreffende Begehren wird, so die hier verwendete Terminologie, verworfen. „Weil das Subjekt über diesen Verlust nicht reflektiert, nicht reflektieren kann, markiert dieser Verlust die Grenze der Reflexivität, markiert er, was deren Zirkularität übersteigt (und bedingt).“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 28.) Insofern die Gründung des Subjekts erst aus dieser Verwerfung hervorgeht, entsteht das Subjekt zusammen mit dem Unbewussten. Dieser Verlust darf selbst nicht bewusst und betrauert werden kann und aus dieser nicht abgeschlossenen Trauer entsteht die Melancholie. Die aufgegebenen Objekte des Begehrens, so Butler im Anschluss an die Psychoanalyse, werden verinnerlicht; die Identität des Subjekts bildet sich als Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen. „Das Objekt aufzugeben, wird nur unter der Bedingung einer melancholischen Verinnerlichung möglich, oder, was sich für uns als noch wichtiger erweisen könnte, unter der Bedingung einer melancholischen Inkorporation oder Einverleibung.“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 127.) Weil die Geschlechtszugehörigkeit des Einzelnen erst durch dessen heterosexuelle Positionierung erreicht wird, erfolgt die Ausbildung männlicher oder weiblicher Subjektivität durch die Verwerfung des homosexuellen Begehrens; die Verwerfung der Homosexualität ist somit konstitutiv für heterosexuelle Form der Subjektivität; deren Selbstverständnis ist gerade dadurch geprägt, nie jemanden gleichen Geschlechts geliebt und nie eine solche Liebe verloren zu haben. Die Performanz der Geschlechtszugehörigkeit ist dann aber als Versuch zu verstehen, die verlorenen Liebesobjekte, deren Verlust nicht betrauert werden kann, in sich aufzunehmen. Wenn gilt, dass Identifizierungen sich erst aus der Verinnerlichung verlorener Liebesobjekte ergeben, dann verweist, so die Pointe dieser Überlegung, die heterosexuelle Identität auf ein vorgängiges homosexuelles Begehren. (Vgl. ebd., S. 137.)

wenn wir uns gerade in unserem Verhaftetsein beschränkt finden.¹⁴³ Diese Distanz ist jedoch nicht nur die des Subjekts gegenüber einer ihm äußerlichen Macht, sondern zugleich auch eine Distanz innerhalb des Subjekts selbst; der Widerstand ist somit stets auch ein Versuch, die bisherige Form der eigenen Subjektivität zu überwinden¹⁴⁴ und etwas anderes zu werden, als man ist.¹⁴⁵ In der widerständigen Praxis beginnt jemand etwas zu werden, wofür es im bisherigen Feld, das die anerkennbaren Formen der Subjektivität definiert, keinen Platz gibt. Wenn aber die Erfüllung der gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit die Voraussetzung für das soziale Überleben des Subjekts ist, dann muss ein solcher Widerstand auch die eigene soziale Existenz gefährden. Wer dem Willen folgt, nicht dermaßen regiert zu werden, also Foucaults Tugend der „Entunterwerfung“¹⁴⁶, auf die Butler hier verweist, prak-

143 Butler, Judith, Noch einmal: Körper und Macht, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Adorno-Konferenz 2001, Frankfurt am Main 2003, S. 64.

144 Vgl. Butler, Judith, Subjekt, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 2, Berlin 2008, S. 1302. Auch diese Wendung schließt an eine bestimmte Linie der Hegelrezeption an. So hatte schon Kojève in seiner Auslegung der Dialektik zwischen Herr und Knecht argumentiert, der Knecht könne sich nur dann vom Herrn befreien, wenn er das Risiko des Todes eingeht, vor dem er in der ursprünglichen Auseinandersetzung noch zurückgeschreckt war. (Vgl. Kojève, Alexandre, Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie des Geistes, in: Fulda, Hans-Friedrich und Henrich, Dieter (Hrsg.), Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt am Main 1979, S. 128.) Die zentrale Figur, an der diese Widerständigkeit und das damit einhergehende Todesrisiko erläutert wird, ist die der Antigone. Sie gilt für Butler gerade nicht als Vertreterin des Verwandtschaftsprinzips, sondern, indem sie ihren Bruder inzestuös begehrt, als Vertreterin einer vorsozialen Sittlichkeit. Sie lebt ein unlebbares Begehren, ein Begehren, das in der bestehenden Ordnung nicht anerkannt werden kann. Darin zeigt sie, dass keine unhintergehbare Ordnung von Verwandtschafts- und Liebesbeziehungen besteht; dass die Norm, indem sie von ihrer Anwendung abhängig ist, auch verletzlich bleibt. Damit riskiert sie jedoch auch ihre gesamte soziale Existenz. (Vgl. Butler, Judith, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod, Frankfurt am Main 2001.)

145 Vgl. Foucault, Michel, Was ist Aufklärung?, in: ders., Dits et Ecrits. Schriften 4. 1980-88, Frankfurt am Main 2005, S. 703.

146 Vgl. Foucault, Michel, Was ist Kritik?, Berlin 1992, S. 15.

tiziert, riskiert nicht mehr als anerkanntes Subjekt zu gelten und setzt damit die Bedingungen seiner sozialen Existenz aufs Spiel.¹⁴⁷

„Eine solche Möglichkeit würde eine andere Art von Wendung erfordern, eine Wendung, die, durch das Gesetz ermöglicht, eine Abwendung vom Gesetz ist und den Identitätsverlockungen widersteht, eine Handlungsfähigkeit gegen und über ihre eigenen Entstehungsbedingungen hinaus. Eine solche Wendung erfordert die Bereitschaft, nicht zu sein [...]“¹⁴⁸

Allerdings kritisiert Butler selbst in anderen Passagen einen solchen Lösungsvorschlag. Denn mit der Bezugnahme auf die unbegrenzte Produktivität des Begehrens kann nur das Unterlaufen bestimmter Normen, nicht jedoch deren Außerkraftsetzung und Neuartikulation erklärt werden. „Der Widerstand ist somit in einem Bereich angesiedelt, der praktisch keine Macht hat, das Gesetz zu verändern, zu dem er in Opposition steht.“¹⁴⁹ Es bleibt hier unklar, wie das Subjekt in die Lage gelangen kann, die Formen der Selbstreglementierung durch das eigene Gewissen zu hinterfragen; denn die im Gewissen verinnerlichten Bedingungen der Anerkennbarkeit galten ja gerade als die Grundlage der kritischen Selbstprüfung. Die Kritik und die Neuartikulation der etablierten Bedingungen der Anerkennbarkeit müsste, so will ich diesen Gedanken hier weiterführen, diese Bedingungen begründet zurückweisen können; dafür aber reicht die Bezugnahme auf ein noch unerfülltes Begehren nicht aus. In der Konsequenz müssten dann nämlich alle Forderungen nach der Veränderung dieser Bedingungen als in gleicher Weise berechtigt gelten, was wiederum nur heißt, dass von berechtigt und unberechtigt nicht mehr gesprochen werden kann. Die Probleme, die sich hier stellen, entsprechen letztlich denen, die sich aus dem Versuch Honneths ergeben hatten, die Veränderung der Anerkennungsordnungen aus den noch unrealisierten Möglichkeiten des Meadschen I zu erklären und zu rechtfertigen. In beiden Fällen kann nicht geklärt werden, wie es möglich ist, sich von den Bewertungen des eigenen Gewissens kritisch zu distanzieren und zwischen berechtigten und unberechtigten Anerkennungsforderungen zu unterscheiden.

Eine Alternative zu dieser Argumentation liegt in der Bezugnahme auf eine „ursprüngliche Freiheit“¹⁵⁰ oder „Zwecksetzungsfähigkeit“ des Subjekts, die durch die

147 Vgl. Butler, Judith, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2002, Jg. 50, S. 257-58.

148 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 122.

149 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 94.

150 Butler, Judith, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 2002, S. 263.

bestehenden Machtbeziehungen nicht kontrolliert werden kann. „Man könnte sagen, die Zwecke der Macht sind nicht immer die der Handlungsfähigkeit.“¹⁵¹ Diese Zwecksetzungsfähigkeit kommt dann zum Ausdruck, so setzt Butler diesen Gedanken fort, wenn sich das Subjekt der Grenzen bewusst wird, die die Formen anerkannter Subjektivität festlegen¹⁵² und ihnen gegenüber auf der eigenen Identität beharrt. So schildert sie den Widerstand einer transsexuellen Person wie folgt: „Ausgehend von genau dieser Lücke, dieser Deckungsungleichheit zwischen der Norm, die angeblich sein Mensch-Sein begründet, und dem ausgesprochenen Beharren auf sich selbst, das er vorführt, entwickelt er seinen Wert und spricht seinen Wert aus.“¹⁵³ Butler zeigt jedoch weder, wie es möglich ist, sich über diese Grenzen aufzuklären, noch, wie die eigene Identität gegen bestehende soziale Zuschreibungen entwickelt und behauptet werden kann. Die nach Althusser die Ideologie kennzeichnende „doppelte Spiegelstruktur“ liegt auch ihrer Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses zu Grunde. Demnach bildet sich die Identität und damit die Möglichkeit des Selbstbezuges erst durch die Identifikation mit den bestehenden sozialen Zuschreibungen; mit dieser Identifikation geht auch eine Verkenning der Differenz zwischen Individuum und Subjekt einher. Butler ergänzt diese Rekonstruktion nur durch die Einbeziehung der psychischen Dynamiken, die diesem Prozess zu Grunde liegen. Die Zuschreibungen des SUBJEKTS werden demnach angenommen, weil dies die Bedingung für die Erfüllung des Begehrens ist, im Sein zu verharren und weil die Selbstreglementierung durch das Gewissen zu einer eigenen Quelle des Lustgewinns wird. Der Bezug auf eine ursprüngliche Freiheit und Zwecksetzungsfähigkeit widerspricht damit den Grundlage der eigenen Theorie.¹⁵⁴

151 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 20.

152 Vgl. Butler, Judith, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2002, S. 259.

153 Butler, Judith, *Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichungen und Allegorien der Transsexualität*, in: *Das Argument* 242, 2001, S. 682.

154 Butler spricht auch davon, auf diesen Begriff der Freiheit nur in einem „Wagnis“ Bezug nehmen zu können. Ein Wagnis ist damit nicht nur deshalb verbunden, weil mit der praktischen Inanspruchnahme dieser Freiheit der eigene Subjektstatus gefährdet ist, sondern auch, weil er verwendet wird, ohne dass seine begriffliche Grundlage ausgewiesen werden könnte. (Vgl. Butler, Judith, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2002, Jg. 50, S. 264.) Butler scheint in ihrer Interpretation von Foucaults „Was ist Kritik?“ anzudeuten, dass diese beiden Aspekte des „Wagnisses“ letztlich zusammenfallen: Indem Foucault diesen Begriff verwendet, bewegt er sich an den Grenzen eines epistemischen Feldes, überschreitet er die vom „Macht-Wissen“ gezogenen Beschränkungen. (Vgl. ebd., S. 263.) Dann wäre das

Auch dieses Dilemma hatte sich in dieser Arbeit schon ergeben. Das Paradox der Gegenwartsdiagnose der „Dialektik der Aufklärung“ bestand darin, dass in dem Maße, in dem davon ausgegangen wird, dass die Diagnose zutrifft, dass also tatsächlich die blinde Selbsterhaltung das zentrale Movens geschichtlicher Entwicklungen bildet, begrifflich-diskursive Vermögen als ideelle Werkzeuge zur Verwirklichung dieses Zwecks gelten müssen und das einheitliche Selbst als Ergebnis der Verinnerlichung gesellschaftlicher Repressionsinstanzen zu verstehen ist, unverständlich werden muss, wie sie möglich ist.¹⁵⁵ In beiden Fällen stellt sich das Problem, dass unklar wird, wie das eigene kritische Selbstverständnis mit den Mitteln der eigenen Theorie rekonstruiert und gerechtfertigt werden kann.

Der zentrale Beitrag, der sich durch die Bezugnahme auf Althusser für eine Konzeption und Kritik ideologischer Formen der Anerkennung gewinnen lässt, besteht darin, die Ideologie nicht nur als ein falsches Bewusstsein, sondern auch als eine bestimmte Praxis und ein bestimmtes Verhältnis der Akteure zu dieser Praxis fassen zu können. Diese Praxis ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass sie zur Reproduktion einer sozialen Ordnung beiträgt und dass den in ihr handelnden Akteuren diese Bedeutung ihres eigenen Tuns selbst nicht bewusst ist. Sie sind auch dort, wo sie sich als selbstständig begreifen, untergeordnetes Element einer gesellschaftlichen Struktur. Weil hier gezeigt werden kann, inwiefern sich bestimmte Selbstverhältnisse erst aus der Identifikation mit bestimmten sozialen Erwartungen ergeben, die innerhalb eines verfestigten Strukturzusammenhanges an die Individuen gestellt

Insistieren auf diesem Begriff auch in Butlers Text schon die praktische Durchführung der „Entunterwerfung“, von der er und sie sprechen. Ein „Wagnis“ ist dies jedoch nur innerhalb des eigenen epistemologischen Feldes; es ist also für die zu entwickelnde Position keineswegs notwendig. Zudem ist ein solches „Wagnis“ keineswegs die einzige Form, um die Grenzen eines epistemologischen Feldes zu überschreiten; dies ist etwa auch möglich, indem gezeigt wird, inwiefern es nicht in der Lage ist, die Phänomene, auf die es sich bezieht, und dazu kann auch die eigene theoretische Praxis der Entunterwerfung zählen, adäquat zu erfassen. Der Ausweg über die Behauptung einer Position, die den eigenen Argumentationszusammenhang unvermittelt überschreitet, lässt sich zwar als ein „Wagnis“ beschreiben; er ist es aber auch deshalb, weil in der Konsequenz beliebig zu werden droht, was behauptet wird. So finden sich etwa auch entgegengesetzte Positionen, die das „Wagnis“ eingehen, die Gegenthese aufzustellen und etwa behaupten, die Praxis der Entunterwerfung sei selbst ein bestimmtes Regime der Subjektivierung. (Vgl. Schäfer, Thomas, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults antitotalitäre Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt am Main 1995, S. 60.)

155 Vgl. Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, S. 155.

werden, kann in der Konsequenz die Bezugnahme auf ein individualistisch gefasstes positives Selbstverhältnis nicht mehr hinreichen, um die normative Grundlage einer kritischen Theorie der Anerkennung zu bestimmen. Die erfahrungsresistente Behauptung der eigenen Identität kann, so wird hier deutlich, in Unfreiheit umschlagen. Butler macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass diese Erwartungen stets auch den Umkreis dessen beschränken, was als anerkenbare Form der Subjektivität gilt; die, die sich nicht mit ihnen identifizieren und in ihrem Handeln nicht an ihnen ausrichten, sind in letzter Konsequenz von sozialen Ausschlüssen bedroht. Damit wird deutlich, dass sich eine kritische Theorie der Anerkennung nicht auf eine normative Rekonstruktion der gegenwärtigen Anerkennungsmuster beschränken kann, denn damit läuft sie Gefahr, diese Formen des Ausschlusses selbst nicht thematisieren zu können.

Allerdings ist die ideologische Verkenning für Althusser ein notwendiges Element einer jeden Praxis. Für jede Gesellschaftsordnung gilt, dass die Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist. In der Konsequenz kann Althusser die Einsicht in die Struktur und Funktionsweise der Ideologie nicht als Teil dieser Praxis verstehen, sondern muss sie einem von ihr getrennten Bereich der Wissenschaft zuordnen. Wenn also der Ideologie ein solch umfassender und geschlossener Charakter zukommt, kann sie nur aus einer externen Perspektive als Ideologie thematisiert und kritisiert werden. Die zentralen zuvor diskutierten Schwierigkeiten der Ideologietheorie Althussters ergeben sich aus dieser Zuspitzung und aus der durch sie notwendigen Trennung. Denn damit wird unklar, inwiefern die von der Ideologie getrennte Wissenschaft zugleich als Praxis und die eigene Theoriebildung, wie beansprucht, als Teil einer innergesellschaftlichen Auseinandersetzung gelten kann. Gerade dann, wenn sich die Theorie als Kritik an einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand und als Beitrag zu dessen Überwindung versteht, muss sie selbst als ideologisch gelten. „But what motivates a critique if not an interest, an interest in emancipation, an interest in liberation, something which pulls a critique necessarily into the ideological sphere?“¹⁵⁶

Die Behauptung der Notwendigkeit der ideologischen Verkenning ist aber nur dann plausibel, wenn davon ausgegangen wird, dass die starre Identifizierung mit sozialen Zuschreibungen die einzige Form der Ausbildung eines Selbstverhältnisses ist, denn nur dann fügt sich die jeweilige Identität der Akteure reibungslos und ohne dass ihnen das bewusst wäre in den gesellschaftlichen Strukturzusammenhang ein. Die Theorie der Ideologie kann also nur deshalb davon ausgehen, dass die Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist, weil sie von Subjekten ausgeht, die in Verkenning ihrer ursprünglichen Unterwerfung den jeweiligen Strukturzusammenhang blind reproduzieren. Die einzige eigenständige Funktion, die Althusser

156 Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 152.

dem Bewusstsein der Akteure zuspricht, ist die, die unterschiedlichen Identitätszuweisungen der verschiedenen Staatsapparate zu vereinheitlichen und selbst diese Vereinheitlichung ist von der bürgerlichen Ideologie selbst gefordert.¹⁵⁷ Damit verhält sich das für mich zentrale Problem der Ideologietheorie Althusserers genau umgekehrt zu dem von Honneths Anerkennungstheorie: Während es hier unmöglich war, auf der Grundlage der in Anspruch genommenen normativen Prinzipien das gesellschaftliche Problem der Ideologie zu thematisieren, ist es hier vor dem Hintergrund der zentralen gesellschaftstheoretischen Annahmen (es gibt keine Gesellschaft ohne Ideologie, das Subjekt ist die Grundkategorie jeder Ideologie, die Bedeutung jeder Ideologie beschränkt sich auf ihre Reproduktionsfunktion) unmöglich, die Ideologie in normativer Hinsicht zu kritisieren.

Entsprechend der doppelten Spiegelstruktur der Ideologie erhält das Individuum erst durch die Anrufung des SUBJEKTS eine bestimmte Identität und bleibt fortan auf diese festgelegt, ohne sich selbst auf diese Unterordnung kritisch zurückbeziehen zu können. Diese Struktur wird auch von Butler in ihrer Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses in Anspruch genommen. Die Theorie der Psyche bestimmt darüber hinaus die psychischen Grundlagen, die dem Individuum zukommen müssen, damit die Annahme der Anrufung möglich und stabil ist. Butler gibt zwar die Althusserische Trennung zwischen Wissenschaft und Ideologie auf und versucht, die kritische Distanz zu den jeweiligen Formen der Subjektivierung auf die Akteursebene zurückzuverlagern. Der Bezug auf den Begriff des Begehrens reicht jedoch nicht aus, um zu begründen, weshalb bestimmte Identitätszuweisungen zurückgewiesen werden können. Denn auch wenn es damit möglich ist, eine Differenz zwischen den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit und dem eigenen Begehren zu erfahren, so wird doch nicht verständlich, weshalb dies zu einer Kritik dieser Bedingungen und einer Hinterfragung des eigenen Gewissens und nicht zu einer Verschärfung des Unglücks des unglücklichen Bewusstseins führen soll, das darüber verzweifelt, dass die eigenen Begehren den akzeptierten Normen nicht entsprechen. Indem sie an der doppelten Spiegelstruktur festhält, nach der sich die Identität des Subjekts erst durch die Wiedererkennung mit dem Bilde des SUBJEKTS und die damit einhergehende Verkennung bildet, ist auch in dieser Konzeption die unterwerfende Subjektivierung als solche, wie bei Althusser die Ideologie im Allgemeinen, ewig und notwendig. „Ich denke, dass sich politische Gemeinschaften in dem Maße produzieren und reproduzieren, wie sie durch Grenz-

157 Vgl. Althusser, Louis, Über Marx und Freud, in: ders., ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 99.

ziehungen das nicht-ganz-Lesbare, das-nicht-ganz-Lebbare als Teil ihrer Gemeinschaft produzieren, als verleugneten, aber konstitutiven Teil der Gemeinschaft.“¹⁵⁸

158 Butler, Judith, Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 597.

8. Anerkennen als Erfahrungsprozess III: Ideologien als Blockierungen des Erfahrungsprozesses

Wenn der Begriff der Ideologie so umfassend formuliert wird, dass jede Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist, dann verliert der Ideologiebegriff zum einen seine gesellschaftskritische Bedeutung. Zum anderen kann dann auch nicht mehr widerspruchsfrei bestimmt werden, wie die Perspektive zu gewinnen ist, aus der erst die Ideologie als Ideologie thematisiert werden kann. Die Ideologie ist in der Konzeption Althussers aber deshalb die notwendige Bedingung der Praxis, weil die in der dritten These erläuterte doppelte Spiegelstruktur der Ideologie als konstitutiv für die Ausbildung eines jeden Selbstverhältnisses gilt. Weil die Individuen erst dann eine bestimmte Identität ausbilden, wenn sie sich mit dem Bilde des SUBJEKTS identifizieren und weil sie diese Grundlage ihrer Identität selbst verkennen, sie als eine solche verstehen, die ihnen immer schon zukommt, verkennen sie auch, dass sie, wenn sie dieser Identität entsprechend handeln, als Element einer übergeordneten sozialen Struktur agieren und deren Reproduktion ermöglichen. Die Realisierung eines bestimmten Selbstverständnisses in der Handlung ist, entgegen dem Selbstverständnis der Subjekte, der Anschluss an die soziale Ordnung. Das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen ist demnach also deshalb notwendig imaginär, weil die Ausbildung eines Selbstverhältnisses die mit der Wiedererkennung mit dem Bilde des SUBJEKTS einhergehende Verkenning voraussetzt. Um einen Ansatz zu entwickeln, der im Anschluss an Althusser die Ideologie als eine Praxis versteht, in der die in ihr handelnden Akteure die Bedeutung ihres Tuns verkennen, der aber zugleich die zuvor entwickelten Probleme zu vermeiden vermag, die sich aus der These des notwendigen Zusammenhanges von Ideologie und Praxis ergeben, muss demzufolge diese Verbindung zwischen der ideologischen Verkenning und der doppelten Spiegelstruktur aufgegeben werden. Es ist also zu begründen, inwiefern das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen als imaginär be-

zeichnet werden kann, ohne dafür Althusser's Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses in Anspruch nehmen zu müssen.

Ein erster Hinweis für einen solchen Ansatz findet sich in der kurzen Passage, in der Althusser die ideologische Wiedererkennung am Beispiel der Begrüßung diskutiert; hier behauptet er, dass sich die Ideologie durch die Etablierung von Evidenzen durchsetzt. Die ideologische Praxis gründet demnach auf bestimmten Voraussetzungen, die in ihr selbst nicht fraglich werden, sondern vielmehr den in ihr Handelnden als selbstverständlich und unbezweifelbar gelten.¹

Charim interpretiert die Durchsetzung dieser Evidenzen als das Ergebnis einer Dressur. Indem die Individuen innerhalb der ideologischen Staatsapparate in bestimmte Praktiken einbezogen und in diese eingeübt werden, bilden sie bestimmte Fähigkeiten aus, die ihnen zur Routine bzw. Gewohnheit werden.² Im Ergebnis erscheinen ihnen bestimmte Handlungen nicht mehr als Erfüllung einer Vorschrift; vielmehr werden sie unter bestimmten Bedingungen selbstverständlich vollzogen. Indem innerhalb eines ideologischen Staatsapparates etwas als etwas verstanden wird, etwa als Weihwasser, Beichtstuhl, Kirche etc., werden zugleich auch bestimmte Reaktionen im Umgang mit diesen Objekten vorgeschrieben. Im Ergebnis der geschilderten Gewohnheitsbildung scheinen diese Handlungen mit dem Objekt selbst verknüpft zu sein; sie erscheinen als die Weise, adäquat mit den jeweiligen Objekten umzugehen. Die Verkehrung, die Charim hier beschreibt, ist dem Marx'schen Fetischcharakter der Ware entlehnt. Das, was ein bestimmtes Objekt im gesellschaftlichen Verkehr konstituiert und die Regeln, die festlegen, wie mit ihm umzugehen ist, scheinen sich für die Beteiligten nicht aus diesen Verkehrsformen, sondern aus dem Objekt selbst zu ergeben; die soziale Bedeutung erscheint als dessen intrinsische, ihm unabhängig von der jeweiligen Gesellschaftsordnung zukommende Bestimmung. Anders als Marx rekurriert Charim für die Erklärung dieser Verkehrung auf den Prozess der Gewohnheitsbildung „Dieser Gewohnheit gewordene Umgang ist es auch, der das Objekt als evidenten erscheinen lässt.“³ Es ist jedoch problematisch, diese Verkehrung allein auf die psychologische Grundlage der Gewohnheitsbildung zurückzuführen, die zudem in dieser Beschreibung von einem Konditionierungsprozess kaum zu unterscheiden ist. Denn damit wird nur der Grenzfall des bloßen Verhaltens erfasst, in dem quasi automatisch auf bestimmte Objekte reagiert wird. Deshalb muss Charim dann in ihrer Interpretation Althusser's das Verhältnis von Ritual, Praxis und Handlung innerhalb der ideologischen Staats-

1 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 86f.

2 Vgl. Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien 2002, S. 147.

3 Ebd., S. 147.

apparate stets am Beispiel der großen Disziplinarinstitutionen und insbesondere an dem der tayloristischen Fabrik erläutern. Zudem ist es hier, auch wenn die Reaktion auf bestimmte Objekte quasi automatisch und ohne vorherige Reflexion erfolgt, stets möglich, sich auf die sozialen Vorschriften zurückzubeziehen, denen diese Reaktion entspricht. Wer hierzulande des morgens ein Fahrrad besteigt, bewegt sich nach entsprechender Einübung ohne lange zu überlegen auf der rechten Seite der Fahrbahn; wird die betreffende Person gefragt, warum sie dies tut, so verweist sie aber nicht auf eine intrinsische Bestimmung des Objekts, auf dem sie sich fortbewegt, sondern auf die Straßenverkehrsordnung, also eine soziale Vorschrift.

Entgegen dieser Beschränkung, nach der nur dann von Ideologie zu sprechen ist, wenn auf der Grundlage einer Konditionierung bestimmte Objekte reflexhaft ein bestimmtes Verhalten auslösen, ist danach zu fragen, wie sich bestimmte Ideologeme⁴ in dem und durch das bewusste Handeln durchsetzen. Sie sind als institutionalisierte Regeln zu verstehen, die auch dem reflektierten interindividuellen Handeln und den dort auftretenden Handlungskonflikten zu Grunde liegen. Von anderen sozialen Regeln lassen sie sich in einer ersten Annäherung mit der Hilfe von Eugen Finks Differenzierung zwischen operativen und thematischen Begriffen unterscheiden. Entsprechend dieser Differenzierung sind in jeder Reflexion auf bestimmte Begriffe weitere in Anspruch genommen, die in dieser Reflexion zwar nicht zum Gegenstand, aber dennoch in der Thematisierung des jeweiligen Gegenstandes verwendet werden.⁵ Die Begriffe, die der explizite Gegenstand einer Reflexion sind, bezeichnet Fink als die thematischen, die Begriffe, die das Medium bilden, über das diese Thematisierung erfolgt, als die operativen.

„Die operative Verschattung besagt aber nicht, daß das Verschattete gleichsam abseitig wäre, außerhalb des Interesses, - es ist vielmehr das Interesse selbst. Es ist nicht ‚im Thema‘, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das Nichtgesehene, weil es das Medium des Sehens ist.“⁶

Demnach kann sich das reflektierende Bewusstsein keine abschließende Transparenz über seine eigenen Grundlagen verschaffen. In jedem Versuch, diese zu erreichen, bleibt es von weiteren Annahmen abhängig, die dabei selbst ungeprüft bleiben.

4 Als Ideologem bezeichne ich die grundlegenden Elemente einer Ideologie, d.h., wie ich im Folgenden erläutern will, die fundierenden Prinzipien, die das Handeln und die Reflexionen der Individuen leiten, ohne dabei selbst thematisch zu werden.

5 Vgl. Fink, Eugen, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 11, 1957, S. 324.

6 Ebd., S. 327.

Diese Differenzierung lässt sich auch auf soziale Handlungszusammenhänge übertragen. In jeder Reflexion auf soziale Handlungsregeln sind weitere Regeln und normative Grundannahmen in Anspruch genommen, die in dieser Reflexion zwar verwendet, jedoch nicht thematisch werden. Genau dies will, so mein Interpretationsvorschlag, Hegel in seiner Kritik an der Kantischen Moralphilosophie zeigen. Hegel legt hier die versteckten operativen Begriffe frei, die in die Konstruktion der Beispiele eingehen, an denen Kant sein Prüfungsverfahren demonstriert. Hegels Einwand lässt sich dann so rekonstruieren, dass z.B. die Maxime, einen Kredit auch dann aufzunehmen, wenn keine begründete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Rückzahlung besteht, nur dann nicht als allgemeines Gesetz gelten kann, wenn dabei die Institution des Eigentums und der Kreditvergabe als Seinsollende in Anspruch genommen werden. Der Einwand verweist so auf soziale Regeln und Institutionen, die in der Prüfung von Handlungsmaximen in Anspruch genommen werden, ohne dass sie jedoch selbst in dieser Prüfung thematisch sind. Was aber in den einzelnen Akten der Prüfung vorausgesetzt und was thematisch wird, ist jedoch nach Hegel keineswegs beliebig, sondern von dem abhängig, was in einer gegebenen Gesellschaft als etablierte Regel und gemeinsam geteilte sittliche Überzeugung gilt. Damit droht der Einzelne gerade in der selbstständigen Prüfung möglicher Handlungsprinzipien von bestimmten, selbst nicht eigens geprüften sozialen Voraussetzungen abhängig zu bleiben. Das Vernunftgesetz, das gerade die Emanzipation des Individuums gegenüber heteronomen Gewalten begründen sollte, erscheint so als Verpflichtung, die sozialen Verhältnisse, von denen das Individuum in seinem Handeln ausgeht, durch dieses Handeln erneut zu erzeugen und zu festigen.

„Eine Wissenschaft der Moralität ist demnach zunächst die Kenntnis dieser Verhältnisse selbst [...]: dieses Verhältnis ist nur dieses Verhältnis; wenn du in diesem Verhältnis bist, so sei, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältnis Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf.“⁷

Daraus lässt sich nun folgern, dass der einzelne Akt der kritischen Prüfung selbst unzureichend oder unvollständig ist und dass er seinen Geltungsanspruch, die jeweilige Handlungsmaxime oder institutionelle Regel als vernünftig auszuweisen, nur dann einlösen kann, wenn er um weitere ergänzt wird. Daraus folgt dann auch, dass sich weder ein wirklich Vernünftiges noch ein vernünftiges Wirkliches abschließend bestimmen oder einrichten lässt. Die Praxis vernünftiger Selbstaufklä-

7 Hegel, G.W.F., Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Jenaer kritische Schriften. GW. Band 4, S. 468.

rung muss dann als eine sich schrittweise vollziehende und prinzipiell nicht abschließbare Reflexion und Prüfung der in den Praktiken der normativen Beurteilung implizit verwendeten, also operativen normativen Setzungen verstanden werden.

Hegel selbst zieht jedoch diese Konsequenz nicht; vielmehr verwendet er diese Argumentation, um die Reflexion auf bestimmte Handlungsregeln an den sittlichen Horizont einer gegebenen Gesellschaft zurückzubinden; sie kann diesen Horizont nur explizieren und interpretieren, nicht jedoch selbst verändern. Weil der einzelne Akt der Prüfung bestimmter Voraussetzungen bedarf, die in diesem selbst nicht mehr geprüft werden können, ist nach Hegel ein Misstrauen in das Misstrauen zu setzen, dass dem Anspruch der kritischen Prüfung zu Grunde liegt, und die Philosophie auf die Aufgabe zu beschränken, die bestehenden Formen der sittlichen Einbettung unserer normativen Urteile als vernünftig und notwendig zu erweisen. Der Anspruch der Kritik, die nicht nur alle epistemischen, sondern auch alle sittlichen Mächte dem Richterspruch der Vernunft unterziehen wollte, wird zwar nicht gänzlich zurückgewiesen, aber doch eingeschränkt; er wird Moment innerhalb eines ihn übergreifenden Verhältnisses.⁸ Anders ließe sich freilich auch nicht das vernünftige Wirkliche als das wirklich Vernünftige ausweisen, denn dies setzt ja nach Hegel voraus, dass es sich als Ergebnis eines Lernprozesses darstellen lässt, das die bisherigen Reflexionsformen der Praxis zu integrieren vermag.⁹ Die Hybris aber, fundierendes Prinzip zu sein, muss die Vernunftkritik, will sie sich nicht in sozialpathologischer Weise missverstehen, damit aufgeben. Sie gelangt allenfalls noch in Ausnahmefällen zur Anwendung; in situativen Ausnahmefällen, wenn das Subjekt in diesen deshalb nicht weiß, was es tun soll, weil die geltenden Normen konfligierende Handlungsstrategien nahe legen;¹⁰ in gesellschaftlichen Ausnahmefällen, wenn das Subjekt durch die Auflösung eines gemeinschaftlichen Horizonts auf sich selbst zurückgeworfen ist.¹¹ Indem sie aber im ersten Falle nur das reibungsfreie Prozes-

8 Die reflexive Freiheit hat, so Honneth in der Interpretation und Fortsetzung dieses Gedankens, nur die Aufgabe, „wieder Anschluß an eine zuvor als entzweit erfahrene (!) Lebenswelt zu finden.“ (Vgl. Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundzüge einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 175.)

9 Vgl. Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel*, in: ders. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 142-158.

10 Vgl. Moyer, Dean, *Die Verwirklichung meiner Autorität. Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen*, in: Halbig, Christoph; Quante, Michel und Siep, Ludwig (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main 2004, S. 218.

11 „Es ist ein Augenblick der Krise, in dem es die einzig verbleibende Form der Verwirklichung der eigenen Freiheit ist, alle existierenden Normen auf Distanz zu bringen und in ihrer sozialen Geltung gewissermaßen einzuklammern.“ (Honneth, Axel, *Leiden an Un-*

sieren beliebiger Inhalte organisieren soll, ist der Anspruch der Kritik hier gerade nicht bewahrend aufgehoben, sondern aufgegeben, denn eine solche Funktion könnte ihr auch innerhalb eines unvernünftigen Ganzen zugesprochen werden. Indem sie im zweiten Fall als mögliches gestaltendes Prinzip für Perioden des sittlichen Verfalls in Anspruch genommen wird, ist aber zugleich zugestanden, dass ihr eine fundierende Funktion zukommen *kann*; womit dann unklar wird, weshalb ihr diese nur unter Ausnahmebedingungen zukommen *soll*. Wenn, so die Vermutung, die sich aus diesem Dilemma gewinnen lässt, die kritische Reflexion überhaupt in ihrem Anspruch ernst genommen wird, so ist ihre Einschränkung willkürlich.

Trotz dieser problematischen Konsequenzen, die Hegel aus seiner Kritik an der Kantischen Moralphilosophie zieht, lässt sich auf ihrer Grundlage der vorangegangenen Unterscheidung zwischen operativen und thematischen Begriffen ein weiteres Element hinzuzufügen. Den operativen normativen Voraussetzungen, die in der Prüfung einer gegebenen Norm oder für die Lösung von Handlungskonflikten in Anspruch genommen werden, kann selbst eine gleichsam begründende Funktion zukommen. In diesem Falle ist deshalb, *weil* die Institution des Eigentums bestehen soll, nur dann ein Kredit aufzunehmen, wenn die Aussicht besteht, ihn dereinst zurückzahlen zu können.¹² Damit lässt sich die Bestimmung, nach der die operativen normativen Voraussetzungen das Medium bilden, über die die Bestimmung und Prüfung der thematischen erfolgt, weiter präzisieren. Ideologeme sind demnach die operativen normativen Grundannahmen, denen in der jeweiligen Reflexion eine begründende Funktion zukommt.

Diese Funktion von Ideologemen will ich im Folgenden unter Bezugnahme auf Wittgensteins Unterscheidung zwischen Wissen und Gewissheit weiter erläutern. Wissen und Gewissheit gehören für Wittgenstein in epistemologischer Hinsicht zu zwei verschiedenen Kategorien. In seiner Analyse des Gebrauchs diese Begriffe bezieht sich Wittgenstein zwar auch darauf, dass sie verwendet werden können, um subjektive Zustände, z.B. den, von etwas überzeugt zu sein, auszudrücken. Entscheidend für seine Argumentation sind jedoch die objektiven Kriterien, die mit ihrem Gebrauch einhergehen. „Das begleitende Gefühl ist uns natürlich gleichgültig [...]. – Wichtig ist, ob ein Unterschied in der Praxis der Sprache damit einhergeht.“¹³ Die Behauptung, dass jemand etwas wisse, drückt in dieser Hinsicht in ers-

bestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart 2001, S. 67.)

12 Und diese Voraussetzung seiner Argumentation hat Kant, so der Vorwurf Hegels, nicht ausgewiesen. Und insofern kann die diskutierte Handlungsmaxime noch nicht als gerechtfertigt gelten.

13 Wittgenstein, Ludwig, Über Gewissheit, Frankfurt am Main 1989, § 524. Dieser Unterschied in der Praxis der Sprache, der unterschiedliche epistemologische Status von Wis-

ter Linie eine Disposition aus: Die Bereitschaft, für das, wovon man behauptet hatte, man wisse es, Gründe anzugeben. Zu einer solchen Begründung könnten andere Teilnehmer des Sprachspieles auffordern und ebenso ist es möglich, die gegebene Begründung weiteren Prüfungen und Zweifeln zu unterziehen. Nach Wittgenstein setzt die Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen stets etwas voraus, das für die Teilnehmer einer solchen Kommunikation in dieser Situation fest steht und nicht geprüft wird, nämlich Kriterien dafür, was als gelungene Begründung gelten kann und was nicht. Die Begründungen kommen also an ein Ende. Dies sind grundlegende Sätze, die als die Grenzen des jeweiligen Sprachspiels angesehen werden können. Insbesondere diese Sätze nennt Wittgenstein Gewissheiten im Gegensatz zu Wissen, für das man stets in der Lage sein muss, Gründe anzugeben; sie „als feststehend zu betrachten, gehört zur *Methode* unseres Zweifelns und Untersuchens.“¹⁴ Was als Gewissheit gilt, zeigt nicht der Satz selbst, etwa seine Klarheit und Deutlichkeit, sondern erst die Rolle, die dieser Satz in dem jeweiligen Sprachspiel einnimmt. Sie sind die Grundlage, durch die wir Begründungen vornehmen und zwischen wahr und falsch unterscheiden können. Gewissheiten bilden zwar die gemeinsam geteilte Grundlage für die Begründungen von Wissensansprüchen; es gibt jedoch nichts, was für sie als Begründung gelten könnte.¹⁵

Gewissheiten bestimmen, was als wahr oder falsch, als berechtigter oder unberechtigter Wissensanspruch gelten kann. Sie sind das „Lebenselement der Argumente“, die Grundlage des Begründens, Prüfens oder Zweifelns. Sie selbst können jedoch nicht wieder einer Prüfung unterzogen werden und deshalb lässt sich von ihnen auch nicht sagen, dass sie *gewusst* werden können. Damit sind sie selbst we-

sen und Gewissheit, ist auch für mich im Folgenden entscheidend. Dementsprechend werde ich die Passagen seiner Argumentation vernachlässigen, in denen er das Erlernen von Gewissheiten als einen Abrichtungsprozess rekonstruiert, denn dies führt zu der Position Charims zurück.

14 Ebd., § 151.

15 Zwar bilden Gewissheiten ein in sich vernetztes System, ein Gebäude, indem sich Folgen und Prämissen gegenseitig stützen. (Vgl. ebd., § 141.) Sprachgemeinschaften halten nicht an Gewissheiten als isolierten Elementen fest, sondern nur, insofern sie für bestimmte Sprachspiele und damit für gemeinsame Praktiken nützlich oder notwendig sind. Gewissheiten hängen in einem Netzwerk von allerdings höchst unterschiedlicher Dichte zusammen. Damit scheint es zunächst möglich zu sein, die Wahrheit einer Gewissheit über andere Gewissheiten zu begründen. Jedoch würde diese Art der Begründung insofern fehlschlagen, als das, was den in Frage stehenden Satz begründen soll, selbst über keine größere Evidenz verfügen kann, als dieser selbst. „Ist aber was er glaubt von solcher Art, dass die Gründe, die er geben kann, nicht sicherer sind als seine Behauptung, so kann er nicht sagen, er wisse, was er glaubt.“ (Ebd. § 243.)

der wahr noch falsch sondern sie ermöglichen eine solche Unterscheidung bezüglich anderer Sätze. „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch.“¹⁶

Für diese Gewissheiten gilt, dass sie sich zwischen verschiedenen Sprachgemeinschaften insgesamt oder einzelnen Sprachspielen unterscheiden können und innerhalb eines Sprachspiels veränderbar sind. „Die Mythologie kann in Fluss geraten, das Flussbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flussbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.“¹⁷ Was einst als unumstößliche Gewissheit galt, kann heute als Wissen oder auch überhaupt nicht mehr gelten. Wittgenstein untersucht jedoch nicht eigens, was Ursache oder Grund einer solchen Veränderung von Gewissheiten sein könnte.

Das, was als Gewissheit gilt, zeigt sich nicht nur in dem, was als zureichende Begründung akzeptiert wird, sondern auch in den Handlungen. Wittgenstein verwendet hierfür auch das Bild einer sich in ihren Angeln bewegenden Tür oder eines um die eigene Achse kreisenden Körpers. „Die Sätze, die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich finden, wie die Rotationsachse eines sich drehenden Körpers. Die Achse steht nicht fest in dem Sinn, dass sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie herum bestimmt sie als unbewegt.“¹⁸ Gewissheiten lassen sich somit als die konstitutiven Regeln eines Sprachspiels verstehen, als Regeln also, über die das Spiel sich definiert und die bestimmen, was in diesem Spiel möglich ist. Und diese konstitutiven Regeln können nach Wittgenstein nicht innerhalb des Spiels, das sie ermöglichen, gerechtfertigt werden. Das heißt aber nicht, und dies wurde schon durch die Flussmetapher angedeutet, dass die konstitutiven Regeln und damit die Sprachspiele, die sie ermöglichen, unveränderlich wären. Wissen kann zu Gewissheit, alte Gewissheit zu Aberglauben und was einst als Aberglaube galt, zu begründetem Wissen werden. Die von Wittgenstein diskutierte Überzeugung, dass die Erde eine Kugel ist, galt einst schlicht und einfach als falsch, zu einem späteren Zeitpunkt als begründetes Wissen und heute gilt sie in vielen Sprachspielen als vorausgesetzte Gewissheit.

Überträgt man diese Unterscheidung auf praktische Erwägungen, dann muss auch bezüglich der begründbaren normativen Urteile eine relativ feststehende Grundlage, ein vielfältig verknüpftes Netzwerk normativer Gewissheiten angenommen werden. Auch die normativen Gewissheiten, also die konstitutiven Regeln für die normative Urteilsbildung der jeweiligen Akteursgruppe, könnten dann weder einem Zweifel noch einer Begründung unterzogen werden. Keine dieser normativen

16 Ebd., § 205.

17 Ebd., § 97.

18 Ebd., § 152.

Überlegungen wäre dann das Resultat einer Prüfung. Sie sind nicht das Ergebnis, sondern die Grundlage der Überlegungen.¹⁹

Die zentralen normativen Gewissheiten, die in Anspruch genommen werden, um einzelne Normen zu prüfen und auftretende Handlungskonflikte zu lösen, müssen, analog zu den operativen Begriffen Finks, in dieser Prüfung selbst nicht thematisch werden. Auch für sie gilt dann, dass sie keineswegs notwendig Teil der expliziten Annahmen derer sind, die sie teilen. Was als normative Gewissheit gilt, zeigt sich demnach in erster Linie in den Handlungen und Reflexionen der Akteure; in der Weise, wie sie diese leiten. Sie lassen sich auch als intuitiv oder in den Praktiken geteilte Sichtweisen beschreiben, als Annahmen, die sich eher in den Handlungen und institutionell verankerten Praktiken ausdrücken, als in direkten Aussagen. „Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. [...]. Und das heißt: das, was einmal gesehen das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.“²⁰ Die zentralen normativen Gewissheiten leiten also die Individuen in ihren Urteilen, ohne dass ihnen dies in jeden Falle transparent wäre.

Der Rückgriff auf die Überlegungen Wittgensteins bietet auch die Möglichkeit, die Bestimmung der operativ-leitenden Funktion gesellschaftlicher Ideologeme von einer bestimmten Theorie des Subjekts oder der Subjektbildung abzukoppeln. Diese operativ-leitende Funktion kommt ihnen nicht deshalb zu, weil die Subjekte durch erzwungene Konditionierungen bestimmte, mechanisch reproduzierte Handlungsgewohnheiten erwerben²¹ oder weil sie erst durch eine Identifizierung mit den an sie gestellten Erwartungen eine bestimmte Identität ausbilden.²² Beide Prozesse mögen zwar zur Entstehung bestimmter Ideologien beitragen; wer sich jedoch ausschließlich auf sie bezieht, läuft Gefahr, einen bestimmten institutionellen Sonderfall in problematischer Weise zu verallgemeinern²³ oder die Möglichkeiten kritischer Selbstaufklärung der Akteure zu unterschätzen.

Meine These ist vielmehr, dass den normativen Gewissheiten deshalb eine operativ-leitende Funktion zukommt, weil sie Handlungsregeln entsprechen, die auf eine spezifische Weise in dem gemeinsamen Praxiszusammenhang verankert sind. Die entsprechenden fundierenden Handlungsregeln bilden die Grundlage von ge-

19 Vgl. Kenny, A., Wittgenstein, Frankfurt am Main 1974, S. 251.

20 Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1984, § 129.

21 Vgl. Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 147.

22 Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 96f.

23 Wie erwähnt erläutert Charim dieses repressive Element der Ideologie allein am Beispiel der modernen Fabrikordnung.

meinsamen Praktiken. Sie sind das, woraus erst andere Regeln ihren Sinn erhalten. Somit sind sie konstitutiv für die Einheit des jeweiligen Praxiszusammenhangs.²⁴ So wie die zentralen Gewissheiten die Grundlage unterschiedlicher Sprachspiele bilden und insofern in ihnen als feststehend behandelt werden, so sind die fundierenden Prinzipien die Voraussetzungen unterschiedlicher Praktiken; sie erst weisen anderen Handlungsregeln eine bestimmte Stellung und Funktion innerhalb des Gesamtzusammenhanges zu.²⁵

Diesen Zusammenhang will ich kurz am Beispiel der Behandlung der Arbeitskraft als Ware erläutern. Sie ist das fundierende Prinzip unterschiedlicher Praktiken, der Entlohnung, der Überwachung und Mechanisierung der Arbeitsvorgänge, ihrer Ersetzung durch technische Innovationen und auch von Lohnkämpfen. Die zentrale Regel, die Arbeitskraft als Ware zu behandeln, ist die Voraussetzung für all diese Praktiken, ohne dass dies den in ihnen handelnden Individuen in jedem Falle explizit bewusst sein müsste. Insofern ist diese Regel auch nicht im Subjekt oder in einem bestimmten Objekt verankert. Vielmehr beeinflusst sie die Erwartungen, die an die jeweiligen Subjekte gestellt, die Kriterien, nach denen sie beurteilt werden; in diesem Falle etwa die Wertschätzung von Fleiß, Disziplin, Gehorsam, Kreativität etc. Umgekehrt bestimmt diese Regel auch erst die sozialen Bedeutungen, die einzelnen Objekten zugewiesen werden. So ist z.B. die Maschine nicht als solche Kapital, sondern nur dann, wenn sie im Rahmen eines Produktionsprozesses angewendet wird, der auf dem Kauf der Ware Arbeitskraft basiert, wenn sie also in ein bestimmtes Netz sozialer Beziehungen eingegliedert ist und in ihrem Rahmen in bestimmter Weise verwendet wird. Aus den fundierenden Handlungsprinzipien ergibt sich also, als was bestimmte Objekte behandelt werden, welche soziale Bedeutung

24 In dieser Hinsicht sind sie vergleichbar mit dem, was Castoriadis als das aktuelle Imaginäre einer Gesellschaft bezeichnet. „Danach wären die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen [...] zu verstehen als die jedem gesellschaftlichen Raum eigentümliche Krümmung, als der unsichtbare Zement, das den ungeheueren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt [...]“ (Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, S. 246.)

25 Vgl. ebd., S. 220. Allerdings impliziert die hier vorgeschlagene Unterscheidung zwischen beiden Ebenen kein einfaches Abbildungsverhältnis zwischen den Regeln einer Praxis und den bestehenden Gewissheiten bzw. den auf ihrer Grundlage begründeten Annahmen. Die Sprache beschreibt nicht nachträglich eine bestehende Praxis; sie ist für sie vielmehr konstitutiv, insofern erst auf ihrer Grundlage eine gemeinsame Situationsdeutung möglich ist. Zudem kann die Beschreibung einer Regel selbst eine bestimmte Funktion für deren Umsetzung erfüllen, indem sie dazu beiträgt, unterschiedliche Interpretationen zu vereinheitlichen, den Anwendungskontext zu spezifizieren etc.

ihnen zukommt und welche Anforderungen an die Subjekte gestellt werden. „Sie [...] instituierten eine Seinsart von Dingen und Individuen, und zwar so, daß diese Dinge und Individuen auf jene Bedeutungen bezogen sind. Als solche müssen sie der Gesellschaft, die sie instituiert, keineswegs ausdrücklich gegenwärtig sein.“²⁶ Die jeweiligen Prinzipien bestimmen also auch die Erwartungen an die Individuen und die soziale Bedeutung der Objekte; auf ihrer Grundlage wird festgelegt, wie einzelne Handlungen, Regelungen und der Wert von Objekten zu beurteilen sind.²⁷ Die zentralen fundierenden Prinzipien erfüllen ihre Funktion also unabhängig davon, ob sie den Handelnden als solche bewusst sind; dass sie die Einheit eines Handlungszusammenhanges begründen, zeigt sich vielmehr in der Praxis selbst. Sie sind in der jeweiligen Praxis, die sie fundieren, verkörpert und haben nur durch sie Bestand. „Sie müssen sich in einem Netz von Individuen und Dingen verkörpern, in ein solches Netz einschreiben, denn nur mit Hilfe eines solchen können sie sich vergegenwärtigen und Gestalt annehmen.“²⁸

Was als fundierendes Prinzip gilt, zeigt sich insbesondere auch darin, welche Probleme innerhalb eines Handlungszusammenhanges gestellt und welche Strategien für ihre Lösung entwickelt werden. Wenn also beispielsweise bestimmte Lohnregelungen als ungerecht, als den jeweiligen Anerkennungsansprüchen nicht genügend beurteilt werden, so liegt dieser Problemformulierung schon die institutionelle Regelung zu Grunde, Arbeitskraft überhaupt als Ware zu behandeln. Entsprechend der hier entwickelten Perspektive sind die operativ-leitenden normativen Gewissheiten und die ihnen entsprechenden Handlungsprinzipien, also die Ideologeme, auch konstitutiv für die jeweiligen Schemata der Problemformulierung, also dafür, was als reales Problem gilt und welche Möglichkeiten für dessen Lösung gesehen werden. Die fundierenden Prinzipien begründen also, so lässt sich zusammenfassend festhalten, die Einheit eines Handlungszusammenhanges; sie bilden die Grundlage, auf die sich andere Handlungsregeln zurückführen lassen und über die die soziale Bedeutung der in den Handlungszusammenhang eingelassenen Objekte und die Anforderungen an die Subjekte bestimmt werden; sie gehen in die Schemata der Problemformulierung und Lösung ein und geben damit auch den Rahmen möglichen Handelns vor. Zudem bestehen sie auch nur durch die und in den auf sie Bezug nehmenden Praktiken.

Im Folgenden will ich unter Bezugnahme auf den im Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ entwickelten pragmatistischen Begriff der Erfahrung den Zusammenhang zwischen der operativ-leitenden Funktion bestimmter normativer Gewissheiten und den fundierenden Prinzipien eines Handlungszusammenhanges näher

26 Ebd., S. 595.

27 Vgl. ebd., S. 278.

28 Ebd., S. 582.

erläutern. Wie gezeigt, war es ein zentraler Anspruch des Pragmatismus, das Denken innerhalb der Praxis zu verorten und als eine bestimmte Phase des Handlungsprozesses zu verstehen. Damit wird es aber auch möglich, das, was in einer solchen Reflexion nicht thematisch wird, die operativ-leitenden Gewissheiten einer solchen Reflexion, aus den strukturierenden Prinzipien der jeweiligen Praxis zu erklären. Demnach ist das Individuum vor dem Hintergrund schon erworbener Handlungsroutinen und Dispositionen auf eine bestimmte Weise auf die jeweilige Situation hin ausgerichtet; diese bestimmen, was als Ziel, was als Möglichkeit der Realisierung oder als mögliches Hindernis erfahren wird. Auch Dewey geht davon aus, dass die Elemente der jeweiligen Situationsdeutung zumeist nicht in ihrer Gesamtheit reflektiert werden; die Reflexion wird vielmehr auch von Elementen beeinflusst, die in ihr selbst nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit und zugleich aber die Voraussetzung dieser Reflexion sind. Bewusst werden, so die in diesem Kontext entscheidende These Deweys, nur die Elemente eines Handlungszusammenhanges, die sich im Wandel befinden. „Bewusstsein, eine Idee, ist derjenige Aspekt eines Bedeutungssystems, der zu einer gegebenen Zeit eine Neuorientierung erfährt, sich im Übergang befindet.“²⁹ Eine vergleichbare These findet sich, wie erwähnt, auch bei Wittgenstein. „Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. [...]. Und das heißt: das, was einmal gesehen das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.“³⁰ Die Reflexion ist damit auf die Elemente einer Situation fokussiert, die in ihr prekär sind. Umgekehrt werden demnach gerade die Elemente einer Situation, die konstant sind, sowohl die festen Gewohnheiten des Individuums auf der einen und die den jeweiligen Handlungskontext fundierenden sozialen Regeln auf der anderen Seite selbst zunächst nicht bewusst; sie sind das, worauf in der Thematisierung der ungewissen und sich wandelnden Elemente Verlass ist. „Was *in jedem Ereignis*, in jeder, *gleich welcher* Streitfrage enthalten ist, ist kein Gegenstand des Bewusstseins.“³¹ Die in dem oben entwickelten Sinne fundierenden Handlungsprinzipien lassen sich somit als Elemente der Situationsdeutung verstehen, die zunächst nicht im Rahmen der sekundären Erfahrung reflektiert werden; die ihnen entsprechenden normativen Gewissheiten leiten den Reflexionsprozess, ohne selbst thematisch zu sein.

Wenn den Gewissheiten, die den fundierenden Regeln eines Praxiszusammenhanges entsprechen, eine operativ-leitende Funktion in den entsprechenden Praktiken und den in sie eingelassenen Reflexionsprozessen zukommt, lässt sich insofern von einer Ideologie sprechen, als die Individuen hier die sozialen Voraussetzungen und Konsequenzen dieses Handelns verkennen. Das *wie* des Handelns ist hier von

29 Ebd., S. 293.

30 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984, § 129.

31 Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, S. 296.

den in dem jeweiligen Kontext vorausgesetzten Gewissheiten abhängig. Zudem verkennen sie die sozialen Konsequenzen dieses Handelns. Da nicht durchschaut wird, auf welchen strukturierenden Prinzipien die jeweilige Praxis basiert und inwiefern diese durch bestimmte Handlungen mit reproduziert werden, erfolgt hier keine Aufklärung über die sozialen Konsequenzen des eigenen Tuns. Indem diese fundierenden Prinzipien nur durch die und in den auf sie Bezug nehmenden Praktiken Bestand haben, erfüllt das entsprechende Tun eine Reproduktionsfunktion, die selbst nicht thematisch wird. Sie bleiben in ihren praktischen Erwägungen von bestimmten sozialen Voraussetzungen abhängig und reproduzieren diese in ihrem Handeln, ohne dass dies ihnen bewusst wird. Insofern bleibt, so kann im Anschluss an Althusser formuliert werden, ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen imaginär.

Zugleich aber gelten im Rahmen der pragmatistischen Theorie der Erfahrung im Handlungsverlauf auftretende unerwartete Schwierigkeiten als Anlass, um die in der primären Erfahrungen als selbstverständlich vorausgesetzten Grundannahmen zu explizieren und zu überprüfen. Reflexionsprozesse gelten demnach als Versuche der Bewältigung von innerhalb des Handlungsverlaufs auftretenden Problemen und Konflikten. Grundlage eines solchen Erfahrungsprozesses ist, wie gezeigt, der Gegensatz zwischen Handeln und Tun, also der Gegensatz zwischen der Selbstdeutung durch den Handelnden auf der einen und den faktischen sozialen Konsequenzen auf der anderen Seite. Indem sie durch die Kritik Anderer über die sozialen Konsequenzen ihres Tuns aufgeklärt werden, lernen die Akteure schrittweise, ihr bisheriges Selbstverständnis und die bisherigen Handlungsstrategien zu korrigieren.

Gegenstand eines solchen Reflexionsprozess können jedoch auch die den jeweiligen Handlungszusammenhang fundierenden Prinzipien werden, nämlich dann, wenn ein auf ihnen basierendes Handeln praktische Widersprüche erzeugt. Die fundierenden Prinzipien „konnotieren aber fast alles“³²; sie sind bestimmend für die den jeweiligen Praxiszusammenhang prägenden unterschiedlichen Regeln. Die Ideologiekritik legt die rekursiven Schleifen frei,³³ durch die ein auf den fundierenden Prinzipien basierendes Handeln zur Reproduktion dieser Regeln und damit seiner eigenen Ausgangsbedingungen beiträgt. Sie zeigt dabei auch die Verbindungen zwischen einem solchen Handeln und den Erfahrungen auf, die auf einen anderen Kontext bezogen und in einem Widerspruch zu den entsprechenden fundierenden Prinzipien zu stehen scheinen. Geleitet ist sie dabei, wie im Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess I“ gezeigt, von dem Erkenntnisinteresse, die praktischen Wi-

32 Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, S. 246.

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

dersprüche, die sich innerhalb des Praxiszusammenhanges ergeben, aufzuklären und zu überwinden. Ein solcher praktischer Widerspruch ist etwa der zwischen den Bestimmungen der Freiheit und Gleichheit, die im Warentausch realisiert zu sein scheinen³⁴ und den Erfahrungen der Disziplinierung, der Enteignung der eigenen Erzeugnisse und der Existenzangst. Marx hatte gezeigt, dass das Austauschverhältnis zwischen Kapital und Arbeit insofern ungleich ist, als das, was die Arbeitskraft erhält, nicht dem von ihr geschaffenen Wert, sondern nur den eigenen Reproduktionskosten entspricht. Insofern werden durch die unterschiedlichen Handlungen, die auf dieses Prinzip Bezug nehmen, ungleiche Vermögens- und damit auch Machtverhältnisse produziert. Weil die Arbeitskraft in diesem Prozess das, was sie erhält, auch verbrauchen muss, während der Wert, den sie darüber hinaus produziert, von den Besitzern der Produktionsmittel angeeignet wird, wird zugleich *in* diesem Austausch die Ausgangsbedingung des Austausches, die Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln mit reproduziert. Die Ideologiekritik beansprucht, die für diese Verkehrung (hier die Verkehrung der Bestimmungen der einfachen Warenzirkulation) entscheidenden fundierenden Prinzipien zu bestimmen und so einer kritischen Überprüfung zugänglich zu machen. Reflexionsprozesse, auch die der Philosophie und der Ideologiekritik, lassen sich so als Versuche der Bewältigung von Handlungsproblemen verstehen. Indem sie somit die Voraussetzungen einer gegebenen Praxis überprüft, ist auch die Philosophie nach Dewey wesentlich Kritik. „Wenn wir für einen Augenblick dieses Material Vorurteile nennen dürfen (selbst wenn sie wahr sind, solange ihre Quelle und Autorität unbekannt ist), dann ist die Philosophie eine Kritik der Vorurteile.“³⁵ Insofern kann sie auch dem bisherigen Selbstverständnis der Akteure widersprechen.³⁶ Diese Kritik bezieht sich jedoch nicht nur auf bloß angemähte Wissensansprüche, sondern auch auf soziale Normen und institutionalisierte Regeln. Wenn innerhalb der gemeinsamen Praxis konfligierende Ansprüche oder Widersprüche auftreten, müssen auch die bestehenden Handlungsprinzipien reflektiert und unter Umständen auch neue Prinzipien und damit auch neue Formen der Kooperation generiert werden. Mit diesen neu generierten

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

35 Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, S. 52.

36 Als eine per se illegitime Bevormundung kann dies jedoch nur gelten, wenn für alle Akteure zugleich auch gilt: „Ich bin für mich selbst völlig transparent, habe absolut realistische Ansichten über meine gesellschaftliche Lage und dulde niemandes Ratschläge, seien sie auch noch so kameradschaftlich oder wohlwollend formuliert. [...] Diejenigen, die mir erzählen ich sei verblendet, weil ich meine Wochenenden damit verbringe, unbezahlt im Garten des Gutsherrn zu arbeiten, wollen mich einfach nur mit ihrem präntiösen Jargon niedermachen.“ (Eagleton, Terry, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, S. 243.)

Regeln, ist zwar der Anspruch verbunden, dass sie die bisherigen Handlungskonflikte zu lösen vermögen, ob dies jedoch tatsächlich gelingt, bleibt jedoch insofern hypothetisch, als dieser Anspruch in der gemeinsamen Praxis erneut bewährt werden muss.

Was als fundierendes, die Einheit des jeweiligen Praxiszusammenhanges begründendes Prinzip gelten muss, ist dabei jedoch nur angezielt; die Kritik ist somit auf die gesellschaftliche Totalität hin ausgerichtet, ohne sich je bei der Gewissheit, sie schon inne zu haben, beruhigen zu können.³⁷ Auch die Ideologiekritik durchläuft einen Lernprozess und es ist stets möglich, dass sie die jeweils fundierenden Prinzipien nur unzureichend bestimmt oder sogar von ihnen abhängig bleibt. Als Hinweis darauf lässt sich u.a. auch Marx Kritik am Gothaer Programm der Sozialdemokratie lesen. Indem die dort erhobene Forderung nach einem gerechten Lohn selbst noch auf der Lohnform und damit dem Prinzip des Verkaufs der Ware Arbeitskraft basiert, bleibt sie den bestehenden fundierenden Handlungsprinzipien und den entsprechenden Gewissheiten verhaftet, als deren Konsequenz sich aber erst die Macht- und Vermögensverhältnisse ergeben, gegen die sich das Programm richtet.³⁸ Wenn jedoch anerkannt wird, dass in den Versuchen der Freilegung der operativleitenden normativen Gewissheiten ein bestimmter Lernprozess zu durchlaufen ist, dann scheint es dogmatisch zu sein, für einen gegebenen Zeitpunkt zu behaupten, dieser Lernprozess sei nunmehr beendet.³⁹ „Der Marxismus verfügt nicht über eine Totalansicht der Weltgeschichte, und seine gesamte Geschichtsphilosophie ist nur die Entwicklung partieller Einsichten, die ein geschichtlich situierter Mensch, der sich zu verstehen sucht, über seine Vergangenheit und Gegenwart gewinnt.“⁴⁰ Und, so wäre hinzuzufügen, seine mögliche Zukunft.

Insofern behauptet eine so verstandene Ideologiekritik auch keine abgeschlossene und unerschütterliche Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge.⁴¹ Was als fundierendes Prinzip eines bestimmten Praxiszusammenhanges gelten muss und wie die aus ihm erwachsenden Konsequenzen zu überwinden sind, kann nur als ihrerseits in der Praxis zu bewährende Hypothese verstanden werden.

37 Vgl. Theunissen, Michael, *Gesellschaft und Geschichte*, in: ders., *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Berlin 1981, S. 34f.

38 Vgl. Marx, Karl, *Kritik des Gothaer Programms*, in: MEW. Band 19, S. 20f.

39 Als Beleg hierfür lässt sich die Geschichte des westlichen Marxismus selbst anführen. Hier galten zunächst die Mehrwertproduktion, in der weiteren Entwicklung, etwa bei Lukács, der Wert als solcher und später, bei Adorno, die gesellschaftliche Form der Naturbeherrschung als die zentralen zu problematisierenden Prinzipien.

40 Merlau-Ponty, Maurice, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, S. 63.

41 Und gegen eine solche Behauptung richten auch Thompson und Celikates ihre Kritik.

Bleiben also die sich aus der Ideologiekritik ergebenden Ansätze für die Restrukturierung eines Praxiszusammenhangs auch Hypothesen, so sind sie doch *begründete* Hypothesen. Indem sie die sozialen Konsequenzen bestimmter Handlungsprinzipien freilegt und so die mit diesen Konsequenzen einhergehenden praktischen Widersprüche innerhalb der Erfahrung erklärt, zeigt die Ideologiekritik auch, inwiefern diese Prinzipien und die ihnen entsprechenden operativ-leitenden Gewissheiten überwunden werden müssen. Um auf das eingangs diskutierte Kreditbeispiel zurückzukommen: Zeitigt die Maxime, Kredite um jeden Preis zurückzahlen zu wollen, sozial desaströse Konsequenzen, zwingt sie etwa dazu, legitime Ansprüche, etwa das Recht auf Bildung, Gesundheitsversorgung, politische Partizipation allein als zu minimierende Kosten- und Unsicherheitsfaktoren zu behandeln, müssen die bisher selbstverständlich vorausgesetzten Annahmen, vor deren Hintergrund sich diese Maxime als scheinbar richtig erwies, selbst hinterfragt werden. Indem die Ideologiekritik also nicht nur die bestehenden operativ-leitenden Gewissheiten freilegt, sondern auch die praktischen Widersprüche herausarbeitet, die sie erzeugen, kann sie also auch, anders als bei Wittgenstein und Castoriadis angenommen, begründete Alternativen zu ihnen entwickeln.⁴² In der hier vorgeschlagenen Perspektive sind bestehende operativ-leitende Gewissheiten dann zurückzuweisen, wenn die sozialen Konsequenzen, die sich aus ihnen ergeben, zu praktischen Widersprüchen und Konflikten führen. Eine entsprechende Restrukturierung des Praxiszu-

42 Bei Castoriadis war das aktuelle Imaginäre einer Gesellschaft stets das Ergebnis einer aus nichts Vorherigem ableitbaren und damit auch nicht erkläraren Schöpfung. (Vgl. Castoriadis, Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990, S. 229.) Damit bleibt dann aber offen, wann diese in Frage gestellt, überwunden und auch wie sie überwunden werden. Nach Wittgenstein sind die leitenden normativen Gewissheiten, nicht nur nicht begründet, sondern auch prinzipiell nicht begründbar. Wittgenstein anerkennt zwar, dass die bestehenden Gewissheiten in Fluss geraten können; es bleibt aber unbestimmt, unter welchen Umständen sich ein solcher Wandel vollzieht. Die damit verbundene Schwierigkeit zeigt sich auch in der Arbeit von David Owen. Im Anschluss an Wittgensteins Begriff des Weltbildes entwickelt er ein Modell der genealogischen Kritik, nach dem diese versucht, uns aus dem durch die leitenden Gewissheiten erzeugten Bild, das uns gefangenhält, zu befreien, indem sie seine Genese nachverfolgt, es mit Alternativen konfrontiert und so eine Neuorientierung ermöglicht. (Vgl. Owen, David, *Genealogy as Perspicuous Representation*, in: Heyes, Cressida J. (Ed.). *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, New York 2003, S. 82-96.) Weshalb dabei aber das, was bisher fest stand, nicht nur als etwas erscheint, was anders sein könnte, sondern auch als etwas, das anders sein sollte, wird jedoch dabei nicht deutlich.

sammenhanges ist dann als Versuch zu verstehen, Handlungsprinzipien zu instituieren, die dazu beitragen, diese Widersprüche zu vermeiden.

9. Anerkennen als Erfahrungsprozess IV: Rekonstruktion, Reflexion, Selbstbestimmung

9.1 RÜCKBLICK

In der Konzeption Honneths sollte der Begriff der Anerkennung es ermöglichen, soziale Unrechtserfahrungen begrifflich zu fassen, ohne dabei an ein nur theoretisch unterstelltes Interesse oder faktisch etablierte soziale Bewegungen zurückgebunden zu werden.¹ Entsprechend der von ihm formulierten Ansprüche kann dann gegen die marxistische² Beschränkung auf einen zweckrational gefassten Interessenbegriff gezeigt werden, dass jede Gesellschaft gegenüber ihren Mitgliedern insofern rechtfertigungsbedürftig ist, als sie normative Erwartungen an ihren jeweiligen Interaktionszusammenhang herantragen, und dies, entgegen der Habermassche Konzentration auf etablierte soziale Bewegungen, auch dann, wenn diese Erwartungen und die Enttäuschungen dieser Erwartungen nicht die Schwelle der öffentlichen Aufmerksamkeit überschreiten. Die Akteure erwarten von Anderen und von den gemeinsamen Institutionen die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche; das Ausbleiben einer solchen Anerkennung wird dann als soziales Unrecht erlebt; eine bestehende institutionelle Ordnung gilt unter diesen Umständen als nicht hinreichend gerechtfertigt.³ „Die Subjekte nehmen institutionelle Vorgänge dann als soziales Unrecht

-
- 1 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 150.
 - 2 Marxistisch allerdings hier nur im Sinne eines bestimmten, insbesondere die Frankfurter Rezeption kennzeichnenden Marxverständnisses.
 - 3 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer, in: Honneth, Axel und Frazer, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 152f.

wahr, wenn sie dadurch Aspekte ihrer Persönlichkeit mißachtet sehen, auf deren Anerkennung sie ein Anrecht zu haben glauben.“⁴ Umgekehrt sind bestimmte institutionelle Ordnungen nur dann legitim, wenn sie verlässliche Formen intersubjektiver Anerkennung ermöglichen und insofern als Realisierung spezifischer intersubjektiver Bedingungen verstanden werden können, die für die Entwicklung der Persönlichkeit und die Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung notwendig sind.

Die Hinsichten, in denen sich die Individuen zu sich verhalten und was jeweils als positives Selbstverhältnis gelten kann, ist entsprechend der Anerkennungstheorie Honneths das Resultat der Ausdifferenzierung verschiedener Prinzipien der Anerkennung. Zugleich aber sollte die normative Entwicklung einer Gesellschaft aus Identitätsansprüchen und darauf gründenden Kämpfen um Anerkennung erklärt werden, denen innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse nicht entsprochen werden kann. Der Versuch, diese Spannung über die Überlegungen Meads aufzulösen, nach denen es das Antriebspotential des I ermöglicht, die bestehenden Erwartungshaltungen zu transzendieren, scheitert aber insofern, als diese Argumentation 1. den Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft erneut reproduziert, 2. nicht erklären kann, wie es möglich ist, bestehende Erwartungshaltungen nicht nur faktisch zu unterlaufen, sondern begründet in Frage zu stellen, 3. die unter Umständen auch problematischen gesellschaftlichen Prägungen von Unrechtserfahrungen ausblenden muss und 4. insofern mit der Gefahr einhergeht, alle Anerkennungsforderungen als gerechtfertigt akzeptieren zu müssen. Eine Alternative hierzu entwickelt Honneth mit dem Verfahren der normativen Rekonstruktion. Demnach legen die allgemein akzeptierten Prinzipien der Anerkennung zwar fest, was jeweils als wertvolle und damit anzuerkennende Eigenschaft anzusehen ist und die Bestätigung wertvoller Eigenschaften durch Andere gilt als die Grundlage, um sich mit den jeweiligen Eigenschaften identifizieren zu können. Die Kritik und Weiterentwicklung der bestehenden Institutionen wird aber dennoch als möglich angesehen, weil diesen Prinzipien der Anerkennung ein Geltungsüberhang gegenüber ihrer konkreten Umsetzung zukommen soll. Denn sie stehen, so die Annahme, stets einer radikaleren Interpretation offen, die neue Aspekte dieser Prinzipien erschließt und gegenüber der bisherigen Praxis ihrer Umsetzung einklagt. Die Kritik rekonstruiert und interpretiert hier zunächst die allgemein akzeptierten Prinzipien der Anerkennung, um dann die sozialen Ursachen dafür zu bestimmen, dass ihre faktische Realisierung scheitert.

Auch diese Argumentation führt jedoch in weitere Schwierigkeiten. Die These, nach der Akte der Anerkennung einerseits nur bestätigend auf schon vorliegende, also im Handeln realisierte und als wertvoll angesehene Eigenschaften reagieren und damit andererseits erst eine Identifikation mit diesen Eigenschaften ermögli-

4 Ebd., S. 156.

chen, erwies sich deshalb als problematisch, weil es unklar blieb, wie es möglich sein soll, handelnd bestimmte Eigenschaften zu realisieren, ohne sich diese selbst schon zuschreiben zu können. Die konstitutive Bedeutung des Anerkennens kann also auf dieser Grundlage nicht ohne weiteres gerechtfertigt werden. Zudem kann hier nur dann von einem Unrecht gesprochen werden, wenn die Individuen in ihrem Handeln schon bestimmte, als wertvoll akzeptierte Eigenschaften realisieren, sie jedoch darin durch Andere oder innerhalb der gemeinsamen Institutionen keine Bestätigung erfahren. Damit aber können die Anforderungen nicht thematisiert werden, die die Individuen erfüllen müssen, um überhaupt als anerkennbare gelten zu können. Die Bezugnahme auf aktuelle soziologische Überlegungen zum Wandel des Sozialstaats, der Arbeitsorganisation und der Beschäftigungsverhältnisse sollte aber zeigen, dass die Drohung mit gesellschaftlicher Missachtung eingesetzt werden kann, um die Individuen überhaupt erst zu der Ausbildung der jeweils als wertvoll beurteilten Eigenschaften zu motivieren. Und schließlich ist der von Honneth in Anspruch genommene Begriff des positiven Selbstverhältnisses insofern nicht geeignet, um diese Formen der Instrumentalisierung der Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung zu problematisieren, als er nur als selbstbezügliche Identifikation mit den eigenen Eigenschaften gefasst ist. So lange es den Individuen möglich ist, sich in irgendeiner Hinsicht mit eigenen Eigenschaften zu identifizieren und so ein positives Selbstverhältnis auszubilden, kann dann die Frage, wie und von wem festgelegt, wer wofür gesellschaftliche Anerkennung erfährt, nicht kritisch diskutiert werden.

Die These, wonach bestehende Prinzipien der Anerkennung nur rekonstruiert und interpretiert, nicht jedoch problematisiert werden können, weil sie die Selbstverhältnisse der Akteure in einer zu grundlegenden Weise prägen und zudem die leitenden Kriterien aller praktischen Erwägungen bilden, ist für eine Kritische Theorie der Anerkennung deshalb unzureichend, weil hier 1. offen blieb, wie zwischen angemessenen und unangemessenen Interpretationen unterschieden werden kann, ohne dabei auf faktische Unrechtsempfindungen und damit auf die Probleme zurück zu fallen, die sich aus der Bezugnahme auf Mead ergeben hatten, weil sie 2. von einem gesamtgesellschaftlichen Konsens in Bezug auf die leitenden Prinzipien der Anerkennung ausgehen muss und diesen unterstellten Konsens 3. selbst nicht mehr hinterfragen kann, was aber 4. insbesondere dann notwendig ist, wenn bestimmte Prinzipien, wie das der Leistungsgerechtigkeit, selbst als Ursache von Missachtungserfahrungen gelten müssen. Gerade hier wird, wie ich an der Diskussion des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit zu zeigen versucht habe, deutlich, dass die soziale Bedeutung dieser Prinzipien überhaupt erst durch den Einbezug des jeweiligen sozialen Kontextes beurteilt werden kann, in dem sie ihre Wirkung entfalten.

Einige dieser Beschränkungen lassen sich, so schien es zunächst, auf der Grundlage einer an Althusser orientierten Anerkennungskritik überwinden. Denn nach

Althusser ist das positive Selbstverhältnis der Akteure der Gegenstand der Kritik und die Bestätigung dieses Selbstverhältnisses gerade ein zentrales Element der ideologischen Praxis. Es bildet sich, indem sich die Individuen mit den sozialen Erwartungen identifizieren, die im Rahmen einer sozialen Struktur an sie gestellt werden. Die Handlungsfähigkeit setzt demnach die Identifikation mit den etablierten Bedingungen der Anerkennbarkeit voraus; die angenommene praktische Identität erscheint jedoch als die unhintergehbare Grundlage der eigenen Entscheidungen, als etwas, was dem Individuum immer schon zukommt. Wenn sie auf der Grundlage dieser praktischen Identität handeln, verstehen sie dieses Handeln demnach allein als Ausdruck ihrer Selbstbestimmung; de facto jedoch reproduzieren die Individuen dadurch eine bestehende soziale Struktur. Ihr Tun ist, ohne dass ihnen dies bewusst wäre, ein Element in den durch Rituale geregelten Praktiken der ideologischen Staatsapparate. Deshalb spricht Althusser von einem imaginären Verhältnis zu ihren eigenen Existenzbedingungen. Dieser Gegensatz zwischen dem Selbstverständnis des Handelnden und der realen sozialen Bedeutung seines Tuns verweist nach Althusser auf die Doppeldeutigkeit des Subjektbegriffs. Das Subjekt ist einerseits Urheber seiner eigenen Taten und andererseits ein unterworfenen Wesen. Die zweite Bedeutungsebene des Subjektbegriffs begreift dabei die erste mit ein. Es ist Teil dieser Unterwerfung, dass sie in ihrem Ergebnis selbst verkannt wird. Der Satz „Kniet nieder und ihr werdet glauben, daß ihr kniet, weil ihr glaubt“⁵ bezeichnet somit die für jede Ideologie grundlegende Form der Unterwerfung. Weil die Handlungsfähigkeit eine solche verkannte Unterwerfung voraussetzt, ist Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich.

Althusser versteht diese Ideologietheorie als Beitrag zur philosophischen Explikation des von Marx implizit verwendeten Begriffs der „strukturalen Kausalität.“⁶ Indem sie zeigt, weshalb sich eine gegebene gesellschaftliche Struktur in den Handlungen der Akteure reproduziert, ermöglicht sie es, die Geschichte als „Prozess ohne Subjekt“⁷ zu denken. Allerdings hatten sich in der vorangegangenen Rekonstruktion der Ideologietheorie Althusser Probleme ergeben, die ich kurz in vier Punkten zusammenfassen will. 1. Trotz seiner Kritik am Ökonomismus und der These, dass sowohl in als auch zwischen den ideologischen Staatsapparaten Konflikte und Widersprüche auftreten können, erscheinen Gesellschaften letztlich als funktional integrierte Einheiten. Der Begriff der ideologischen Staatsapparate wird so weit gefasst, dass mit Ausnahme von Polizei, Armee, Geheimdienst etc. darunter alle au-

5 Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien 2002, S. 80.

6 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 251.

7 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: ders., *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 64.

berökonomischen Interaktionsformen, auch das Recht, persönliche Nahbeziehungen und das Bildungssystem fallen und diese Interaktionsformen werden dann letztlich nur im Hinblick darauf diskutiert, inwiefern sie die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise ermöglichen. Sie scheinen keinen eigenständigen normativen Kriterien zu folgen; vielmehr scheint die Ausgestaltung dieser Kriterien unmittelbar den funktionalen Anforderungen für die Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Struktur zu entsprechen.

Althusser nimmt zwar an, dass unterschiedliche Ausgestaltungen einer solchen gesellschaftlichen Struktur möglich sind; die Reproduktion einer jeden möglichen gesellschaftlichen Struktur setzt jedoch eine Ideologie voraus. Gesellschaftliche Praxis ist nur durch und unter einer Ideologie möglich. In einem solchen Verständnis der gesellschaftlichen Einheit kann aber 2. die eigene Perspektive auf diese Einheit nicht mehr widerspruchsfrei verortet werden. Der ideologischen Verknüpfung, die als Voraussetzung einer jeden Praxis gilt, setzt Althusser die wissenschaftliche Erkenntnis entgegen. Die Wissenschaft ist somit einerseits der Gegenbegriff zu dem der Ideologie; dann aber muss ihr jede praktische Bedeutung abgesprochen werden. Andererseits jedoch spricht Althusser der Wissenschaft in zweierlei Hinsicht eine praktische Bedeutung zu. Zum einen gilt sie selbst als ideologischer Staatsapparat, also als eine durch Ideologie ermöglichte Praxis und somit als Element der Reproduktion der gegebenen Produktionsverhältnisse. Zum anderen gilt sie wesentlich als Kritik; als praktischer Eingriff und Beitrag zur Überwindung der bestehenden Produktionsverhältnisse. Ob der Wissenschaft eine praktische Bedeutung zukommen kann und wie diese zu bestimmen ist, bleibt also hier widersprüchlich.

Zudem verliert hier 3. der Ideologiebegriff seine gesellschaftskritische Bedeutung. Die Ideologie gilt als eine allgemeine Bedingung, unter der allein soziale Ordnung möglich ist. Damit aber ist es nicht mehr möglich, ideologische Formen der Vergesellschaftung von anderen zu unterscheiden und in normativer Hinsicht zu kritisieren. Weil sich die Handlungsfähigkeit erst aus der Unterwerfung unter vorausgesetzte Bedingungen der Anerkennbarkeit ergibt und weil diese Bedingungen als unveränderliche Elemente einer gegebenen Struktur gelten, scheint die Möglichkeit, soziale Erwartungen und Strukturen danach zu unterscheiden, inwiefern sie sich aus wechselseitigen Aushandlungsprozessen ergeben und weiterer Kritik gegenüber offen bleiben, schon begrifflich ausgeschlossen zu sein. Althusser kann aber 4. nur deshalb davon ausgehen, dass eine jede Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist und dass die Subjekte in ihrem Handeln eine gegebene Struktur reproduzieren, ohne dass ihnen diese Reproduktionsfunktion bewusst wäre, weil er annimmt, dass sich das handlungsfähige Subjekt erst durch die Identifikation mit bestehenden sozialen Erwartungen bildet und an der eigenen Identität ohne weitere Veränderungen festhält. Damit jedoch unterschlägt er die Möglichkeiten der Selbstveränderung durch die wechselseitige Aufklärung über die jeweiligen handlungslei-

tenden Grundannahmen und der Kritik an bestehenden Erwartungshaltungen. Die Geschichte ist nicht einfach als Abfolge von sich selbst reproduzierenden gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch als Geschichte der Zurückweisung und Überwindung bestehender Erwartungshaltungen durch soziale Bewegungen zu verstehen.

Butlers Überlegungen erscheinen vor diesem Hintergrund als ein viel versprechender Versuch, um diese Probleme *innerhalb* des von Althusser entwickelten Rahmens der Subjektkritik zu vermeiden, da sie 1. die unterschiedlichen Formen der Anrufung nicht mehr auf ein einheitliches Zentrum, die Ökonomie, bezieht. Zudem versucht sie mit dem Begriff der Psyche den Teil des Individuums zu bestimmen, der der Anrufung vorhergeht. Erst auf dieser Grundlage kann, so ihre These, die Subjektconstitution durch die Anrufung erklärt werden. Denn zum einen ist ein vordiskursives Begehren nach sozialer Akzeptanz zu unterstellen, damit die Ausrichtung an den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit überhaupt verständlich wird. Zum anderen ist dieses Begehren auch die Grundlage der Gewissensbildung. Im Gewissen, in dem das Subjekt diese Bedingungen der Anerkennbarkeit verinnerlicht, wendet sich das Begehren gegen sich selbst. Zugleich aber soll über den Begriff der Psyche die Möglichkeit des Widerstands gegen bestimmte Formen der Anrufung verständlich werden. Weil das Begehren der Individuen in den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit nicht aufgeht und dieser Gegensatz die Kritik an bestehenden Erwartungshaltungen zu motivieren vermag, wird hier 2. die Kritik an der ideologischen Verkennung nicht mehr der externen Perspektive der Wissenschaft zugewiesen, sondern auf die Ebene der sozialen Praxis selbst zurückverlagert. Zudem können dann 3. unterschiedliche Ausgestaltungen der Bedingungen der Anerkennbarkeit danach beurteilt werden, inwiefern sie diesen Begehren gerecht zu werden vermögen. Schließlich ist es 4. dann auch wieder möglich, Kämpfe um Anerkennung und die Zurückweisung zugewiesener Identitäten einzu beziehen.

Allerdings ist der Bezug auf ein vordiskursives Begehren noch nicht hinreichend, um zu erklären, wie es möglich ist, die eigenen Gewissensforderungen und die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit begründet in Frage zu stellen. Auf der Ebene des individuellen Gewissens kann eine solche Position nicht erklären, weshalb ein Begehren, das den Forderungen des eigenen Gewissens nicht entspricht, nicht nur zu einem schlechten Gewissen führt. Auf der Ebene der gesellschaftlich geltenden Bedingungen der Anerkennbarkeit läuft eine solche Position Gefahr, alle Forderungen nach Anerkennung als gerechtfertigt akzeptieren zu müssen.

In der Anerkennungstheorie Honneths gilt die angemessene Umsetzung der leitenden Prinzipien der Anerkennung als Bedingung eines positiven Selbstverhältnisses. Demgegenüber erscheinen im Rahmen der Subjektkritik Althussters diese Prin-

zipien als Inbegriff der Erwartungen, denen die Individuen entsprechen müssen, um überhaupt soziale Akzeptanz erlangen zu können. Das positive Selbstverhältnis gilt als ein Resultat der Identifikation mit diesen Erwartungen und insofern als das zentrale Element der ideologischen Verkennung. Im ersten Fall bilden Interpretationen der bestehenden Prinzipien der Anerkennung die normative Grundlage der Kritik. Die Enttäuschung der Ansprüche der Akteure scheint hier nie das Resultat der Verwirklichung dieser Prinzipien, sondern allein externen Hindernissen geschuldet zu sein. Im zweiten Fall kann zwar gezeigt werden, wie ein von diesen Prinzipien geleitetes Handeln zur Reproduktion einer den Akteuren gegenüber heteronomen Ordnung beitragen kann; allerdings werden sie hier auch allein im Hinblick auf ihre Reproduktionsfunktion untersucht. Ausgeblendet wird, inwiefern ihre Reformulierung vor dem Hintergrund der bestehenden praktischen Widersprüche zu einer Restrukturierung der gemeinsamen Praxis beitragen kann.

Vor diesen Hintergrund hatte ich versucht, Anerkennen als einen Erfahrungsprozess zu fassen, in dem sich die Akteure wechselseitig über ihre jeweiligen handlungsleitenden Grundannahmen und deren praktische Konsequenzen aufklären. Dies ist dann die Grundlage dafür, diese Grundannahmen zu reformulieren und die gemeinsame Praxis entsprechend zu verändern. Anerkennungsverhältnisse sind dann danach zu beurteilen, inwiefern es den Individuen möglich ist, an diesem Prozess der Reflexion und Restrukturierung der gemeinsamen Praxis teilzunehmen.

Mit Dewey lässt sich die demokratische Öffentlichkeit als die Gesamtheit der Institutionen verstehen, die einen solchen Prozess der Erfahrung auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene ermöglichen. Dafür ist aber noch weiter zu konkretisieren, wie der Begriff der Erfahrung hier genau zu fassen ist und wie vor diesem Hintergrund die Aufgaben einer demokratischen Öffentlichkeit zu bestimmen und zu rechtfertigen sind.

9.2 ERFAHRUNG UND DEMOKRATIE BEI DEWEY

„The end of democracy is a radical end. For it is an end that has not been adequately realized in any country at any time. It is radical because it requires great change in existing social institutions, economic, legal, and cultural.“⁸

Im Folgenden möchte ich drei Argumentationen diskutieren, die dazu in der gegenwärtigen Rezeption Deweys entwickelt wurden. Nach Richard Rorty muss ein

8 Vgl. Dewey, John, *Democracy is Radical*, in: LW. Band 11, S. 298-99.

solcher Versuch der Bestimmung eines allgemeinen Erfahrungsbegriffs in die Suche nach festen und unhintergehbaren Gewissheiten zurückführen, die Dewey eigentlich überwinden wollte. Auf der Grundlage seiner Überlegungen lässt sich nun zeigen, dass die grundlegenden Begriffe für die Rekonstruktion des Erfahrungsprozesses nicht, wie von Dewey zum Teil selbst nahe gelegt, aus dem biologischen Modell eines sich an seine Umwelt anpassenden Organismus gewonnen werden können; dieses Modell ist vielmehr selbst eine für bestimmte Zwecke entwickelte Weise der sekundären Erfahrung. Das, was im Handlungsverlauf zum Problem wird und eine Überprüfung der bisherigen Situationsdeutung erzwingt, ergibt sich vielmehr aus den handlungsleitenden Überzeugungen der primären Erfahrung und diese sind das Resultat bisheriger geschichtlicher und kultureller Entwicklungen. Allerdings wird Rortys Interpretation der Rolle der sekundären Erfahrung für die kritische Reflexion der handlungsleitenden Überzeugungen der primären Erfahrung nicht gerecht; deshalb erscheint für ihn die demokratische Öffentlichkeit als ein gegebenes Faktum und nicht als ein zu entwickelndes Projekt (1).

Diese Bedeutung der demokratischen Öffentlichkeit für die Reflexion der handlungsleitenden Überzeugungen, die den bestehenden Institutionen zu Grunde liegen, erfasst hingegen die von Hilary Putnam in seiner Interpretation Deweys entwickelte „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie. Die uneingeschränkte Diskussion innerhalb der demokratischen Öffentlichkeit soll es hier ermöglichen, bisherige handlungsleitende Überzeugungen zu reflektieren und weiterzuentwickeln; dies ist nach Putnam die Bedingung dafür, dass objektiv richtige gemeinsame Normen und Lösungen für bestehende soziale Probleme bestimmt werden können. Diese Argumentation sieht jedoch die Beteiligung der einzelnen Akteure an der gemeinsamen Reflexion und Weiterentwicklung der jeweils handlungsleitenden Überzeugungen nur als ein Mittel zur Realisierung eines externen Zwecks, der Bestimmung objektiv richtiger Normen und verfährt insofern instrumentalistisch (2).

Um dieses Problem zu vermeiden, ist von Martin Hartmann eine Position entwickelt worden, nach der die Beteiligung an demokratischen Diskussions- und Entscheidungsverfahren in der Demokratietheorie Deweys deshalb bedeutsam ist, weil die Akteure nur auf dieser Grundlage das ethische Ideal des Wachstums und der Weiterentwicklung ihrer Fähigkeiten realisieren können. Dewey aber hatte seine Überlegungen zum Begriff der Demokratie als praktischen Eingriff in die sozialen Auseinandersetzungen und Entwicklungen seiner Gegenwart verstanden. Die Bedeutung des Ideals des Wachstums erklärt sich deshalb aus seiner Funktion für die Kritik an der Trennung zwischen planenden und ausführenden Tätigkeiten und den damit einhergehenden Hierarchien innerhalb der Produktion. Genau diese kritische Bedeutung kann jedoch das Ideal des Wachstums unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht mehr ohne weiteres erfüllen. Denn innerhalb des flexiblen Kapitalis-

mus wird die Weiterentwicklung der eigenen Fähigkeiten zu einer heteronom gesetzten Anforderung, die die Individuen erfüllen müssen (3).

Alle der drei von mir diskutierten Interpretationen erfassen meines Erachtens zutreffend bestimmte Elemente von Deweys keineswegs einheitlicher Argumentation.⁹ In der Auseinandersetzung mit ihnen will ich deshalb zugleich zeigen, welche seiner Überlegungen ich weiterführen und für eine kritische Theorie des Anerkennens fruchtbar machen will.

1. Nach Rorty ist Deweys Kritik der Suche nach überzeitlichen Gewissheiten unvereinbar mit der Rechtfertigung einer bestimmten Erfahrungsweise oder einer bestimmten Einrichtung der gesellschaftlichen Institutionen. Rorty liest damit Deweys Theorie der Erfahrung nicht als Grundlage seiner Metaphysikkritik, sondern als einen Versuch, eine eigenständige naturalistische Metaphysik zu formulieren.¹⁰ Diese stellt auf der Grundlage der Darwinschen Evolutionstheorie die menschliche Erfahrung in eine Kontinuität zu anderen Naturprozessen. Die Erfahrung dient demnach der Anpassung eines Organismus an seine Umwelt.¹¹

Der hier entscheidende Vorwurf Rortys ist der, dass Dewey damit versucht, generelle Kriterien für menschliche Erkenntnisleistungen und Reflexionsprozesse zu formulieren. So können Deweys Erfahrungstheorie zufolge Versuche der verständigen Reorientierung im Handeln nur dann als gelungen gelten, wenn sie die Bewältigung von Umwelтанforderungen verbessern.¹² Wie die bisherige philosophische

9 „Dewey selber trug moralische, ästhetische, ja sogar metaphysische Begründungen für die Demokratie vor.“ (Westbrook, Robert B., John Dewey und die Logik der Demokratie, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 359.)

10 Vgl. Rorty, Richard, Dewey's Metaphysics, in: ders., Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 73.

11 Die kognitive Erfahrung muss dann von einer nicht-kognitiven ihren Ausgang nehmen. Eine solche naturalistische Theorie der Erfahrung ist jedoch nach Rorty deshalb problematisch, weil die Begriffe der Erfahrung und des Denkens gerade das bezeichnen sollen, was uns von der Natur unterscheidet, da beide Begriffe nur Wesen zugeschrieben werden können, die eine Sprache verwenden und weil auf einer solchen Grundlage zwischen Verursachung und Rechtfertigung nicht mehr unterschieden werden kann. (Vgl. Rorty, Richard, Dewey zwischen Hegel und Darwin, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 27-29.)

12 Anpassung bezeichnet hier allerdings sowohl die des Organismus an seine Umwelt, als auch die Anpassung der Umwelt an seine Bedürfnisse. „Anpassung ist aber schließlich ebenso sehr Anpassung der Umgebung an unsere eigene Betätigung wie Anpassung der

Tradition sucht sie aber damit nach einem letzten Fundament, in Bezug auf das alle Kontroversen über die Wahrheit oder Richtigkeit von Überzeugungen abschließend beantwortet werden können.¹³ Damit nimmt sie letztlich an der philosophischen Suche nach Gewissheit teil, die sie doch überwinden wollte. Wird eine solche Argumentation auf gesellschaftliche Zusammenhänge übertragen, droht nach Rorty ein politischer Fundamentalismus. Dieser behauptet die moralische Überlegenheit der eigenen Tradition und verhindert weitere Experimente in der Gestaltung der gemeinsamen Handlungszusammenhänge.¹⁴

In der Konsequenz plädiert Rorty dafür, die Suche nach einer allgemeinen Theorie der Erfahrung aufzugeben und Deweys zentrale Einsichten so zu reformulieren, dass sie mit der gegenwärtigen sprachphilosophischen Wende in der Philosophie (und seiner eigenen relativistischen Interpretation derselben) vereinbar bleiben.¹⁵ Was als richtig gilt, bemisst sich dann nicht an der Anpassung von Organismus und Umwelt und damit an einer vorsprachlichen Gegebenheit; vielmehr ist das Prädikat nur auf Sätze anzuwenden, und zwar auf solche, die uns „im Denken vorwärts bringen“¹⁶ und die dazu beitragen, „kooperative Unternehmungen zu arrangieren [...]“.¹⁷ Erst auf einer solchen Grundlage wird die Philosophie tatsächlich in die Lage versetzt, zur Lösung konkreter Gegenwartsprobleme beizutragen.

Diese Kritik Rortys macht auf ein zentrales methodisches Problem einer pragmatistischen Erfahrungstheorie aufmerksam. Wenn nämlich das Denken als eine Phase des Handlungsprozesses zu verstehen ist, in dem eine Reorientierung notwendig wird, und wenn alle grundlegenden begrifflichen Unterscheidungen aus dieser Reorientierungsphase abgeleitet werden müssen, dann muss diese Theorie der Erfahrung selbst hinreichend allgemein bestimmt werden. Das heißt, dass die für sie notwendigen Leitunterscheidungen zwischen primärer und sekundärer Erfahrung,

Betätigung an die Umwelt.“ (Dewey, John, *Demokratie und Erziehung*. Einleitung in die philosophische Pädagogik, Weinheim 2011, S. 72.)

13 Vgl. Rorty, Richard, *Dewey's Metaphysics*, in: ders., *Consequences of Pragmatism*. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 80.

14 Vgl. Rorty, Richard, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1989, S. 111.

15 Vgl. Rorty, Richard, *Dewey zwischen Hegel und Darwin*, in: Joas, Hans (Hrsg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main 2000, S. 26. Vor diesem Hintergrund wehrt sich Rorty gegen den Vorwurf einer einseitigen Auslegung Deweys mit dem Hinweis, dass es ihm darum ginge, einen „hypothetischen Dewey“ zu konstruieren, „der ein Pragmatist war, ohne ein radikaler Empirist zu sein und ein Naturalist, ohne eine Panpsychist zu sein.“ (Ebd., S. 23.)

16 Ebd., S. 25.

17 Ebd., S. 30.

zwischen Handlungsproblemen und ihren Lösungen so bestimmt werden müssen, dass diese Bestimmung nicht an einer spezifischen Form der sekundären Erfahrung orientiert, noch nicht auf eine bestimmte Erfahrungsweise und ihre Begriffe festgelegt ist. Der Rückgriff auf ein evolutionsbiologisches Vokabular, der sich bei Dewey tatsächlich findet, hat zwar auch einen theoriestrategischen Sinn. Damit sollte ein Gegengewicht zu zeitgenössischen christlichen Teleologien¹⁸ und dem Subjekt-Objekt Dualismus der klassischen Erkenntnistheorien geschaffen werden.¹⁹ Trotzdem wird Dewey damit der hier formulierten methodischen Schwierigkeit nicht gerecht. Denn auch die Grundbegriffe der Biologie können nicht als Voraussetzungen einer pragmatistischen Theorie der Erfahrung in Anspruch genommen werden. Vielmehr sind sie umgekehrt erst im Rahmen einer solchen Erfahrungstheorie als eine spezifische Form der sekundären Erfahrung zur Lösung spezifischer Handlungsprobleme zu rekonstruieren.

Der pragmatistischen Theorie der Erfahrung, kann also nicht das Modell der Anpassung von Umwelt und Organismus zu Grunde gelegt werden. Vielmehr ist die praktische Ausrichtung auf die jeweilige Situation, die in sie eingehenden Gewohnheiten und Deutungsmuster, und damit auch das, was in ihr als Problem gilt, keineswegs invariant, sondern stets das Resultat schon vergangener Erfahrungsprozesse und somit kulturell vermittelt. Zudem kann keine Reflexion die Grundzüge dieser praktischen Bezogenheit in der primären Erfahrung abschließend bestimmen. Ebenso wenig können die Vollzugsformen und möglichen Resultate der sekundären Erfahrung abschließend auf den Begriff gebracht werden. Die Erfahrungstheorie „kann sich auf bestimmte Aspekte zurückbeugen, sie zum Gegenstand machen, steht aber damit selber weiterhin in einem fortlaufenden Kontext nicht aktualisierter Bezüge.“²⁰ In eine solche Theoriebildung fließen immer auch nicht weiter geprüfte Hintergrundannahmen mit ein. Die Erfahrungstheorie selbst ist deshalb selbst als eine weiter zu entwickelnde Hypothese zu verstehen.

Rorty setzt allerdings die Erfahrungstheorie mit ihrer naturalistischen Variante gleich. Aus der Kritik dieser Theorie folgert er deshalb, dass der Philosophie nur die Aufgabe zukommen kann, eine Synthese ihrer eigenen Kultur zu schaffen. „All one might want a philosopher to do is to synthesize the novels, poems, histories, and sociologies of the day into some larger unity.“²¹ Versuche der Rechtfertigung

18 Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin, Erfahrung als Kultur. Zur Wegbestimmung moderner Philosophie bei John Dewey, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 118f.

19 Vgl. Engler, Ulrich, Kritik der Erfahrung. Die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie John Deweys, Würzburg 1992, S. 142.

20 Ebd., S. 126.

21 Vgl. Rorty, Richard, Dewey's Metaphysics, in: ders., Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 77.

und der Kritik von Normen erklärt er deshalb für sinnlos, weil dabei an kein feststehendes, dem historischen Wandel entzogenes Prinzip appelliert werden kann. Die Aufgabe der Philosophie ist es demnach, die in die eigene Kultur eingelagerten normativen Überzeugungen zusammenzufassen, gegeneinander abzuwägen und in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen.²² Die Formulierung dieser Überzeugungen oder normativer Prinzipien gilt dann in erster Linie als Gedächtnisstütze, die wir verwenden, um uns in neuartigen Situationen oder Konfliktfällen an unsere intuitiven Vorstellungen und schon bestehenden Praktiken zu erinnern.²³ „[W]er den gleichen Pragmatismus vertritt wie Dewey, wird einräumen, daß die liberale Demokratie zwar womöglich der philosophischen Artikulation bedarf, nicht aber der philosophischen Untermauerung.“²⁴ Rorty behauptet damit, dass die zentralen Normen der eigenen Tradition letztlich unhintergebar sind. Aus der These, dass eine abschließende Begründung dieser Normen nicht gegeben werden kann, folgert er die Unmöglichkeit der Begründung überhaupt. Weil nicht jede mögliche Folgefrage nach Rechtfertigung beantwortet werden kann, muss keine beantwortet werden. Die Unabschließbarkeit der Diskussion wird somit hier zum Argument für ihren Abbruch.²⁵

Allerdings sollte die Verabschiedung der philosophischen Versuche, letzte Zwecke des Handelns zu bestimmen und in einer überzeitlichen Theorie der Vernunft, der Geschichte, oder eben der Erfahrung zu verankern, nach Rorty unsere Experimentierbereitschaft in der Erfindung neuer Praktiken fördern.²⁶ Die These, dass der Philosophie nur die Aufgabe zukommen kann, die eigene Tradition zusammenzufassen und diese Forderung nach einer experimentellen Haltung stehen jedoch in einer Spannung zueinander.

Diese Spannung zwischen der geforderten experimentellen Haltung und der Unhintergebarkeit einer gegebenen Tradition versucht Rorty durch die Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Bereichen zu lösen. Denn es ist die

22 Vgl. Rorty, Richard, Kant kontra Dewey: Die aktuelle Lage der Moralphilosophie, in: ders., Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt am Main 2008, S. 322.

23 Vgl. ebd., S. 330.

24 Rorty, Richard, der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, S. 87.

25 Die, die eine hinreichende Menge von normativen Überzeugungen einer bestimmten Gemeinschaft nicht teilen, können nicht argumentativ überzeugt, sondern müssen von ihr für verrückt gehalten werden. „Sie gelten nicht deshalb als verrückt, weil sie sich in Bezug auf das ahistorische Wesen des Menschen geirrt hätten, sondern weil die Grenzen der Normalität durch das festgesetzt werden, was wir ernst nehmen können. Dies wiederum wird bedingt durch unsere Erziehung, unsere historische Situation.“ (Ebd., S. 98.)

26 Vgl. ebd., S. 108.

spezifische Tradition „*unserer*“ liberalen Demokratien, dass sie zwischen öffentlichen und privaten Angelegenheiten, zwischen der Pflicht gegenüber diesem Gemeinwesen und der privaten Neuschöpfung des eigenen Selbst zu trennen vermögen. Sie gestattet eine ungebundene Suche nach experimenteller privater Selbstvervollkommnung, so lange diese Suche die zentralen Normen des Gemeinwesens nicht verletzt. Es ist jedoch, und hier zeigt sich wieder die prägende Macht der Tradition, nicht möglich, dieses Gemeinwesen selbst und die in ihm angelegte Aufteilung selbst noch einmal zu rechtfertigen.²⁷

Eine solche Aufteilung muss jedoch die im Bereich der Öffentlichkeit bestehenden Konflikte und Gegensätze leugnen. Zugleich entpolitisiert eine solche Konzeption die von Dewey eingeforderte experimentelle Haltung in problematischer Weise.²⁸ Darüber hinaus kann Rorty die skizzierte Spannung nur auflösen, wenn es möglich ist, zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich klar zu trennen. Die Demokratietheorie Deweys verweist im Gegensatz dazu aber gerade auf Praktiken des Ver-öffentlichens.²⁹ In diesen werden die sozialen Konsequenzen bisher als privat behandelte sozialer Assoziationen thematisiert und damit auch die leitenden Normen problematisiert, die diesen Assoziationen zu Grunde liegen. Demokratische Öffentlichkeiten konstituieren sich erst in einem solchen Prozess. Vor diesem Hintergrund lassen sich wichtige soziale Bewegungen, wie die Arbeiter- und die Frauenbewegung, als Versuche der Repolitisierung bisher als privat behandelte Bereiche verstehen. So zielt etwa der gewerkschaftliche Teil der Arbeiterbewegung darauf, den Warencharakter der Arbeitskraft durch soziale Schutzmaßnahmen einzuschränken. Sie fordern damit, einen bestimmten Handlungsbereich nicht nur durch private Transaktionen zu strukturieren, sondern der öffentlichen Kontrolle zu unterstellen. Eine ähnliche Zielstellung haben gegenwärtig etwa auch soziale Bewegungen gegen Zwangsräumungen oder für das Recht auf Stadt. Diese Versuche zeigen, dass es nicht möglich ist, eine solche Grenze zwischen privaten und öffentlichen Bereichen abschließend zu ziehen.³⁰

27 Vgl. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992, S. 142f.

28 Vgl. Fraser, Nancy, *Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie*, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 159.

29 Vgl. Höfener, Philipp, *Über das Ver-Öffentlichen der Stadt. Über städtische Öffentlichkeiten als Resultate sozialer Praktiken*, Marburg 2012, S. 74ff.

30 Vgl. Fraser, Nancy, *Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie*, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 156.

Um zusammenzufassen: Die Einwände Rortys sind zwar hilfreich, um eine naturalistische Interpretation der Erfahrungstheorie Deweys zu vermeiden. Auf der Grundlage seiner Kritik kann gezeigt werden, inwiefern sich die jeweilige praktische Bezogenheit in der primären Erfahrung und das, was in ihr problematisch wird, aus der Geschichte vergangener Erfahrungen ergibt. Weil Rorty aber die Erfahrungstheorie mit ihrer naturalistischen Variante gleichsetzt, unterschlägt er in der Konsequenz auch die kritische Bedeutung, die Dewey der sekundären Erfahrung und einer demokratischen Öffentlichkeit zuweist. Deshalb verfügt er über keine Kriterien mehr, über die die leitenden Normen der eigenen Tradition beurteilt werden könnten. Deshalb muss sich die Philosophie dann auch mit der Aufgabe der Zusammenfassung bescheiden. Umgekehrt lässt sich daraus folgern, dass die Kritik an als unhintergebar behaupteten Gewissheiten und die Theorie der Erfahrung in Deweys Konzeption zusammen gehören.

2. Deweys Demokratietheorie kann also nicht als bloße Zusammenfassung einer bestehenden Tradition zu interpretiert werden. Denn damit wird die kritische Bedeutung der sekundären Erfahrung nicht berücksichtigt. Wenn der sekundären Erfahrung die Aufgabe der Überprüfung der bisherigen handlungsleitenden Normen zukommt und zugleich jedes Reflexionsresultat der sekundären Erfahrung als eine Hypothese zu verstehen ist, die ihrerseits einer Überprüfung bedarf, dann müssen sich die gemeinsamen Institutionen daran bemessen lassen, inwiefern sie einen solchen Erfahrungsprozess ermöglichen. Eine solche Interpretation ist von Hilary Putnam entwickelt worden. Demnach zielt Deweys Verständnis der Demokratie darauf, eine beständige Weiterentwicklung der bestehenden normativen Prinzipien zu ermöglichen. Die Demokratie gilt hier als Bedingung für die Anwendung der Intelligenz auf die Lösung sozialer Probleme. Putnam versteht Deweys Überlegungen als eine „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie.³¹ Demnach kann der Anspruch auf Richtigkeit für die Normen, die die gemeinsamen Beziehungen leiten sollen, nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn diese das Ergebnis demokratischer Diskussions- und Entscheidungsprozesse sind. Geltungsansprüche müssen sich also in demokratisch strukturierten Diskussionen bewähren lassen.

Putnam geht davon aus, dass der Anspruch auf allgemeine Richtigkeit der von uns vertretenen Normen für unsere Orientierung im Denken und Handeln notwendig ist, dass gleichwohl aber das Richtige selbst nicht abschließend festgelegt werden kann. Das, was jeweils als richtig gilt, ist als weiterhin zu überprüfende Hypothese zu verstehen. Dann aber ist die Methode zu bestimmen, über die sich diese Ansprüche überprüfen lassen. Die Methoden, nach denen nun nach Putnam die An-

31 Vgl. Putnam, Hilary, A Reconsideration of Deweyan Democracy, in: ders., *Renewing Philosophy*, Cambridge 1992, S. 180.

sprüche auf Richtigkeit von Normen geprüft werden sollen, entsprechen denen der Prüfung von Wahrheitsansprüchen in der Wissenschaft. „For what applies to inquiry in general applies to ethical inquiry in particular.“³² Die Suche nach Wahrheit in der Wissenschaft ist jedoch notwendig kooperativ; sie zielt auf Einigkeit innerhalb einer Forschungsgemeinschaft.³³ Die Gültigkeit von Hypothesen muss hier stets durch alle Mitglieder dieser Gemeinschaft geprüft werden können.

Tatsächlich erfasst Putnam damit einige zentrale Elemente von Deweys Überlegungen zum Demokratiebegriff. Ein wichtiger Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Umstand, dass die Möglichkeiten der Kontrolle der außermenschlichen Natur gut entwickelt sind, während die Konsequenzen gesellschaftlicher Prozesse noch passiv erlitten werden. Dies führt er darauf zurück, dass in der Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen bisher noch keine wissenschaftlichen Methoden zur Anwendung gelangen. Die Erneuerung der Philosophie, die er fordert und die der Pragmatismus leisten soll, besteht genau darin, dass auch die Bestimmungen der „moralischen Gegenstände“ eben nicht als Einsicht in ewige Zusammenhänge, sondern als experimentell und in gemeinsamen Diskussionen zu bestätigende Hypothese gelten sollen.³⁴ Dies setzt aber auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene den Abbau von Hierarchien und gleiche Teilnahmemöglichkeiten für alle voraus. Die Normen, die das gemeinsame Handeln leiten sollen, können nur dann dem Anspruch auf Richtigkeit entsprechen, wenn alle Betroffenen die Möglichkeit hatten, an ihrer Formulierung in gleicher Weise teilzunehmen. Die Möglichkeit zur gleichberechtigten Teilnahme verlangt dann zum einen bestimmte Freiheitsrechte wie die Rechte der Rede-, Gedanken- und Pressefreiheit. Zum anderen setzt sie auch soziale Teilhaberechte wie Bildungsmöglichkeiten und soziale Absicherungen voraus.³⁵

Umgekehrt begünstigen Hierarchien und Blockierungen des Erfahrungsaustauschs zwischen verschiedenen sozialen Gruppen irrationale Bestimmungen von Normen und irrationale Lösungen für soziale Konflikte. Isoliert vom Austausch mit Anderen und ihrer Kritik, sind die Bestimmungen geprägt durch die jeweilige partikuläre Perspektive.³⁶ Denn die zu lösenden Handlungsprobleme bestimmen sich hier erst darüber, wie einzelne soziale Gruppen von den bestehenden Handlungs-

32 Putnam, Hilary, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in: ders., *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 175.

33 Vgl. Putnam, Anna Ruth, *Moralische Objektivität und Putnams Philosophie*, in: Raters, Marie-Louise und Willaschek, Markus (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main 2002, S. 235.

34 Vgl. Dewey John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 43.

35 Vgl. Putnam, Hilary, *Ethics without Ontology*, Cambridge 2004, S. 105.

36 Vgl. Putnam, Hilary, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in: ders., *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 172.

sammenhängen und den mit ihnen einhergehenden sozialen Konsequenzen betroffen sind. Deshalb muss hier auch die Qualität der Problemlösung davon abhängen, ob alle Betroffenen tatsächlich in die demokratischen Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen werden. In die Beurteilung der gemeinsamen Normen und der leitenden Institutionen muss also die Perspektive der einzelnen sozialen Gruppen einfließen.³⁷

Diese Argumentation Deweys richtet sich nicht nur gegen die philosophische Suche nach Gewissheit, sondern gegen politische Positionen, die die Fähigkeit zur Lösung sozialer Probleme allein unabhängigen Expertengremien zusprechen wollen – und dies gewinnt im Zeitalter von Wirtschaftsweisen und Expertenregierungen einiges an Aktualität. Denn wenn sich Vorschläge zur Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen nicht aus einem gemeinsamen Diskussionsprozess ergeben, sondern von einer Elite oder eigens bestimmten Experten erarbeitet und gegenüber einer Masse von Weisungsempfängern bloß durchgesetzt werden, isoliert sich eine solche Klasse von den bestehenden Assoziationen und den in ihnen gebildeten Ansprüchen. „Eine Klasse von Experten ist den gemeinsamen Interessen unvermeidlich so entrückt, daß sie zu einer Klasse mit Privatinteressen und Privatwissen wird, welches in sozialen Angelegenheiten überhaupt kein Wissen ist.“³⁸ Sie sind nicht in der Lage, gemeinsame Güter zu bestimmen. Denn die Güter, die sie etablieren wollen, sind nur einseitig gesetzt und insofern keine *gemeinsamen* Güter; sie sind zudem deshalb überhaupt keine *Güter*, weil die Empfänger ihnen gegenüber passiv und abhängig bleiben.³⁹

Aus dieser Argumentation ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten, die ich im Folgenden kurz diskutieren will.⁴⁰ Für Putnam und Dewey erscheinen nämlich

37 Vgl. Young, Iris, *Difference as a Ressource for Democratic Communication*, in: Estlund, David (Ed.), *Democracy*, Oxford 2002, S. 226.

38 Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 172.

39 Vgl. Putnam, Hilary, und Putnam, Ruth Anna, *Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis*, in: Putnam, Hilary, *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 216.

40 Auf andere Problematisierungen kann ich hier nur verweisen. So hatte Robert Westbrook bezweifelt, ob es tatsächlich möglich ist, den Anspruch auf Richtigkeit in gleicher Weise zu rechtfertigen wie den auf Wahrheit und ob in Bezug auf die Normen, die die sozialen Assoziationen leiten sollen, das Erzielen einer rationalen Übereinstimmung überhaupt möglich ist. (Vgl. Westbrook, Robert B., *John Dewey und die Logik der Demokratie*, in: Joas, Hans (Hrsg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main 2000, S. 351f.) Auf die weitverzweigte Diskussion, die Putnam diesem Problem widmet, kann ich hier nicht eingehen. Verwiesen sei hier nur darauf, dass es ihm zufolge deshalb nicht möglich ist, die rationalen Lösungsverfahren der Wissenschaft gegen angeblich irrationale Wertentscheidungen auszuspielen, weil wir uns auch in unse-

in der Folge die Verbesserung der Erziehung, die Verbreitung intelligenter Gewohnheiten, die Anwendung wissenschaftlicher Untersuchungsmethoden auf die öffentlichen Angelegenheiten für die Erneuerung der demokratischen Öffentlichkeit schon ausreichend zu sein.⁴¹

Es ist jedoch problematisch davon auszugehen, dass verbesserte Kommunikations- und Reflexionsmöglichkeiten für die Kontrolle der sich aus den primären Assoziationen ergebenden indirekten Handlungsfolgen schon hinreichen.⁴² Gerade in Bezug auf Marktbeziehungen besteht das Problem der öffentlichen Kontrolle dieser

ren wissenschaftlichen Beschreibungen von bestimmten Werten im Sinne von Maßstäben rationaler Akzeptierbarkeit wie Kohärenz, Vollständigkeit, Einfachheit und Adäquanz leiten lassen. „Kurz, meine These ist, daß die „wirkliche Welt“ von unseren Werten abhängt.“ (Putnam, Hilary, Vernunft, Wahrheit und die Geschichte, Frankfurt am Main 1982, S. 182.) Damit aber hängt die Objektivität dieser Beschreibungen selbst davon ab, ob sich diese Werte als objektiv erweisen lassen. Auch dann aber, wenn Diskussionen um die Richtigkeit von Normen denen um Wahrheitsansprüche in der Wissenschaft angeglichen werden können, ist es keineswegs gewiss, dass sich auf einer solchen Grundlage eine epistemologische Rechtfertigung der Demokratie entwickeln lässt. So ist von Martin Hartmann bezweifelt worden, ob wissenschaftliche Forschungsgemeinschaften überhaupt demokratisch strukturiert sind. (Vgl. Hartmann, Martin, Kann und sollte Demokratie epistemisch gerechtfertigt werden? in: Hartmann, Martin; Liptow, Jasper und Willaschek, Marcus (Hrsg.), Die Gegenwart des Pragmatismus, Frankfurt am Main 2013, S. 290.) Denn der Zugang zu diesen Gemeinschaften ist insofern beschränkt, als etablierte Kompetenzkriterien, deren Erfüllung über begrenzt zuverlässige Indikatoren wie Bildungsabschlüsse, Noten, Publikationsaufkommen oder Drittmittelwerbungen beurteilt wird, über die Möglichkeiten der Teilnahme und das Gewicht der eigenen Stimme in ihr bestimmen. Mit Dewey lässt sich darauf antworten, dass der Verweis auf den faktischen Zustand der Wissenschaft kein Argument dagegen ist, dass die Qualität von Untersuchungen von der Möglichkeit einer unbeschränkten Diskussion abhängt. Zudem ist die ungleiche Erfüllung der Kriterien, die für die Teilnahme an wissenschaftlichen Diskussionen vorausgesetzt werden, nach Dewey keineswegs notwendig, sondern selbst die Folge einer ungenügenden gesamtgesellschaftlichen Verbreitung wissenschaftlicher Methoden und entsprechender intelligenter Gewohnheiten. Die Fähigkeit zur verständigen Erfahrung wird auch durch die sozialen Umstände beeinflusst und ändert sich mit der Entscheidungsmacht der Akteure. (Vgl. Dewey, John, Philosophien der Freiheit, in: ders., Philosophie und Zivilisation, Frankfurt am Main 2003, S. 280.)

41 Vgl. Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 140ff.

42 „Einen anderen Ausgang nehmen die ökonomischen Triebkräfte in dem Maße, in dem das Wissen über die Folgen gerecht verteilt wird und das Handeln von dem unterrichteten und lebendigen Bewußtsein eines gemeinsamen Interesses beseelt ist.“ (Ebd., S. 134.)

Handlungsfolgen auch unabhängig von dem des verfügbaren Wissens. So sind etwa die Kapitaleigner unter der Bedingung der wechselseitigen Konkurrenz dazu gezwungen, ihr jeweiliges Handeln am Ziel der Profitmaximierung auszurichten und dafür von bestimmten Nebenfolgen ihres Handelns zu abstrahieren und gemeinsame Regelungen zu unterlaufen.⁴³ Wird dieser Umstand ausgeblendet, so führt das zu problematischen Fehleinschätzungen. So gelten Dewey etwa die tayloristischen Maßnahmen zur Rationalisierung des Produktionsprozesses allein als Ausdruck eines unzureichenden aber prinzipiell korrigierbaren Arbeitsverständnisses.⁴⁴ Dabei wird nicht berücksichtigt, dass es sich bei diesen Maßnahmen zur Rationalisierung der Produktion auch um ein Herrschaftsinstrument handelt, das unter der Bedingung der wechselseitigen Konkurrenz eingesetzt wird, um die Transformation der gekauften Arbeitskraft in tatsächlich geleistete Arbeit sicherzustellen und zu effektivieren.⁴⁵ Auch Putnam unterschätzt damit in seiner Interpretation, dass die Erneuerung einer demokratischen Öffentlichkeit nicht nur die kollektiven Reflexionsmöglichkeiten verbessern, sondern auch die bestehenden Handlungszusammenhänge umgestalten muss. Eine demokratische Öffentlichkeit ist also nicht nur danach zu beurteilen, ob sie bestehende Handlungsfolgen wahrnehmen kann, sondern auch danach, ob sie diese Folgen gezielt zu regulieren vermag.

Deshalb scheinen mir die Passagen in Deweys Werk weiterführend zu sein, in denen er zwischen der öffentlichen Reflexion der bestehenden Handlungszusammenhänge und den Möglichkeiten der Öffentlichkeit unterscheidet, diese Handlungszusammenhänge bewusst zu beeinflussen. Auf dieser zweiten Ebene ist dann die Vermittlung wissenschaftlichen Wissens nicht mehr hinreichend. Vielmehr wird hier die Neugestaltung dieser Assoziationen notwendig. Der institutionelle Wandel, der für die Durchsetzung einer demokratischen Öffentlichkeit notwendig ist, muss sich also auf zwei Ebenen vollziehen. Einmal sind Institutionen zu schaffen, die es allen Gesellschaftsmitgliedern ermöglichen, in einen Austausch darüber zu treten, von welchen Handlungsfolgen sie wie betroffen sind und wie dementsprechend die betreffenden Handlungszusammenhänge transformiert werden sollten. Darüber hinaus muss aber auch die demokratische Öffentlichkeit die Macht erhalten, in diese Handlungszusammenhänge regulierend eingreifen zu können. In einigen Passagen schlägt Dewey dementsprechend auch Formen der Vergesellschaftung von Schlüs-

43 Vgl. Streeck, Wolfgang, *Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy*, Oxford 2010, S. 240.

44 Vgl. Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim 2011, S. 118.

45 Vgl. Braverman, Harry, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozess*, Frankfurt am Main 1977.

selindustrien, natürlichen Ressourcen, der Infrastruktur⁴⁶ und Maßnahmen zur Umverteilung und Demokratisierung der Wirtschaft vor.⁴⁷ Dies ist die Grundlage für eine kooperative Kontrolle der Ökonomie, die Befreiung von den bestehenden ökonomischen Unsicherheiten und Zwängen und für eine Partizipation Aller an den bestehenden kulturellen Möglichkeiten.⁴⁸

Unabhängig davon ergibt sich hier scheinbar das Problem, dass eine solche „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie instrumentalistisch argumentiert. Dieses Argument ist insbesondere von Martin Hartmann entwickelt worden. Denn in dieser „epistemologischen Rechtfertigung“ wird zunächst ein externer Zweck, nämlich der der Bestimmung richtiger Normen, festgelegt, um dann demokratische Institutionen als Mittel zu seiner Realisierung zu bestimmen.⁴⁹ Das heißt, undemokratische Strukturen gelten nicht deshalb als problematisch, weil sie nicht alle in gleicher Weise beteiligen, sondern umgekehrt: weil sie nicht alle in gleicher Weise beteiligen, bleiben ihre öffentlichen Entscheidungen problematisch. Eine demokratische Öffentlichkeit wird hier als ein Mittel verstanden, um einen externen Standard, die beste Lösung für die bestehenden sozialen Probleme, die beste Form der Neugestaltung der gemeinsamen Assoziationen zu bestimmen.

3. Um die Konsequenz eines solchen Instrumentalismus zu vermeiden, hat Hartmann die Demokratietheorie Deweys nicht durch den Verweis auf ihr Potential zu rationalen Problemlösungen, sondern unter Bezugnahme auf ethische Prinzipien gerechtfertigt. Die Demokratie ist demnach deshalb anderen Formen der Vergesellschaftung vorzuziehen, weil sie den Einzelnen die Realisierung einer bestimmten Form des guten Lebens ermöglicht. Die Diskussion dieser Position führt vielleicht etwas von der entwickelten Linie ab; sie hilft mir aber, eine wichtige Pointe des Erfahrungs- und Demokratiebegriffs Deweys herauszuarbeiten.

Tatsächlich argumentiert Dewey in einigen Schriften, insbesondere in „Demokratie und Erziehung“, so, dass er zunächst ein bestimmtes ethisches Ideal auszeichnet und dann demokratische Prinzipien als Bedingungen seiner Realisierung

46 Vgl. Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, New York 1991, S. 441ff.

47 Vgl. Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 98.

48 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, in: LW. Band 11, S. 36.

49 Vgl. Hartmann, Martin, *Kann und sollte Demokratie epistemisch gerechtfertigt werden?* in: Hartmann, Martin; Liptow, Jasper und Willaschek, Marcus (Hrsg.), *Die Gegenwart des Pragmatismus*, Frankfurt am Main 2013, S. 303.

bestimmt. Das Ideal, dass er dabei herausarbeitet, ist das des Wachstums.⁵⁰ Dieses Ideal scheint Hartmann nun für eine ethische Fundierung der Demokratie deshalb geeignet zu sein, weil es nicht von einem festen Kern des Selbst ausgeht, der sich in dessen Handlungen nur ausdrückt. Vielmehr berücksichtigt ein solches Ideal, dass sich das Selbst wandelt, dass es durch die Konsequenzen seiner Handlungen und die Reaktionen Anderer geformt wird.⁵¹ Zudem legt eine solche Konzeption das Selbst nicht auf bestimmte Ziele und Handlungsweisen fest. Sie ermöglicht eine beständige Selbstveränderung, die experimentelle Erprobung neuer Handlungsweisen und Zielsetzungen. Indem sich dieses Ideal auf einen Entwicklungsprozess bezieht, bleibt es also offen gegenüber den verschiedenen Entwürfen des guten Lebens der Individuen.⁵² So weit Hartmann.

Es ist jedoch zu fragen, was Dewey genau unter dem Ideal des Wachstums versteht und weshalb er ihm eine solche Bedeutung beimisst. Von einem Wachstum des Selbst lässt sich ihm zufolge dann sprechen, wenn das Individuum aus früheren Erfahrungen lernt, wenn es in der Lage ist, aufgrund der Resultate schon vollzogener Handlungen die eigenen Handlungsweisen abzuändern und neue Dispositionen zu entwickeln.⁵³ Das Wachstum ist somit die Fähigkeit zur Bildung neuer Gewohnheiten (Habits). Gewohnheiten aber haben in erster Linie eine praktische Bedeutung; sie „geben dem Menschen die Herrschaft über die Umwelt, die Fähigkeit, diese Umwelt für menschliche Zwecke zu benutzen.“⁵⁴ Die stetige Erweiterung und Verbesserung dieser Gewohnheiten ist nach Dewey deshalb notwendig, weil jede Handlungsweise verbesserungsfähig ist und sich die Bedingungen des Handelns selbst im Wandel befinden.⁵⁵ Somit kann auch kein letztes Ziel angegeben werden, auf das hin das Wachstum auszurichten wäre. Deshalb ist der Wachstumsprozess letztlich unabschließbar. Aus dem Gesagten lässt sich aber schlussfolgern, dass

50 Vgl. auch: Honneth, Axel, Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 136f.

51 Vgl. Hartmann, Martin, Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie, Frankfurt am Main 2003, S. 283f.

52 Vgl. ebd., S. 301.

53 Vgl. Dewey, John, Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik, Weinheim 2011, S. 68f.

54 Ebd., S. 79.

55 Vgl. Dewey, John, Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, Frankfurt am Main 1998, S. 37.

Dewey dem Ideal des Wachstums deshalb eine solche Bedeutung beimisst, weil es eine Kontrolle der Umgebung und ein erfolgreiches Handeln ermöglicht.⁵⁶

Die Verwirklichung dieses Ideals des unabschließbaren Wachstums des Selbst ist nun auf eine demokratische Organisierung der unterschiedlichen Handlungszusammenhänge angewiesen. Es sind, so argumentiert Dewey hier, vor allem zwei Kriterien, über die sich demokratische von despotischen Organisationsweisen unterscheiden lassen. Zum einen ist es die Anzahl und die Ausgestaltung der gemeinsamen Interessen, die in der jeweiligen Assoziation verwirklicht sind. Despotische Weisen der Organisation sind demnach nur durch wenige gemeinsame Interessen geprägt. Demgegenüber sind die gemeinsamen Interessen im Falle demokratisch organisierter Organisationsweisen explizit anerkannt, vielfältig und Gegenstand gemeinsamer, ungehinderter Aushandlungen. Zum anderen sind demokratische Assoziationen von despotischen durch die Anzahl und die Qualität ihrer Beziehungen zu anderen Assoziationen unterschieden.

„Das erste bedeutet nicht nur zahlreichere und mannigfaltigere gemeinsame Interessen, sondern auch größere Zuversicht darauf, daß das wechselseitige Interesse als Faktor in der Regelung sozialer Beziehungen anerkannt wird. Das zweite bedeutet nicht nur freiere Wechselwirkung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen [...], sondern auch dauernde Umgestaltung des sozialen Verhaltens, seine beständige Neuanpassung an die durch die mannigfaltige Wechselwirkung entstehenden neuen Sachlagen. Und genau diese beiden Dinge sind es, die eine demokratisch aufgebaute Gesellschaft kennzeichnen.“⁵⁷

Intern wie extern ist es die größere Vielfalt der Beziehungen und die Bereitschaft zu ihrer beständigen Umgestaltung die demokratische Assoziationen ausmacht. Zur Realisierung des von Dewey in Anspruch genommenen ethischen Ideals des Wachstums tragen solche Assoziationen nun deshalb bei, weil die Vielfalt und auch der Wandel der sozialen Einflüsse das Wachstum der Individuen, die Bildung neuer Gewohnheiten unterstützen. Umgekehrt begünstigen starre, einseitig bestimmte Beziehungen die Ausbildung unveränderlicher Routinegewohnheiten.⁵⁸

56 Dewey tendiert in einigen Formulierungen sogar dazu, Wachstum nicht als ein spezifisch ethisches Ideal, sondern als Teil eines Naturprozesses oder Naturnotwendigkeit zu verstehen. „Unser Endergebnis war, daß Leben Entwicklung ist und Entwicklung und Wachstum Leben sind.“ (Dewey, John, Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik, Weinheim 2011, S. 75.)

57 Ebd., S. 120.

58 Vgl. ebd., S. 117ff.

Dewey plädiert also tatsächlich dafür, Institutionen danach zu beurteilen, welches Selbst sie schaffen.⁵⁹ Es ist auch richtig, dass dabei dem Ideal des Wachstums eine wichtige Bedeutung zukommt. Damit scheint es möglich zu sein, das Problem des Instrumentalismus zu überwinden. Der Einbezug der Akteure in demokratische Entscheidungsprozesse gilt nicht mehr als ein Mittel, um einen externen Zweck zu realisieren, sondern die Beteiligung an diesen Prozessen ermöglicht ihnen die Realisierung eines bestimmten Ideals. Insofern ist Hartmanns Rezeption zuzustimmen.

Allerdings ist zu fragen, weshalb Dewey diesem Ideal eine solche Bedeutung zuspricht. Diese wichtige Bedeutung spricht Dewey ihm deshalb zu, weil es ihm möglich zu sein scheint, auf dieser Grundlage die bestehenden Praxisformen zu kritisieren. Insbesondere soll damit eine Alternative zu den keinerlei Entwicklungsmöglichkeiten bereitstellenden, eintönigen, repetitiven und abhängigen Tätigkeiten innerhalb der Lohnarbeit entwickelt werden. Es ist ein Ideal, das es ermöglichen soll, die Trennung zwischen Planung und Ausführung sowie damit einhergehende Machtasymmetrien innerhalb der Produktion zu überwinden.⁶⁰ Insofern ist die Formulierung und Verteidigung dieses Ideals ein Teil dessen, was Boltanski und Chiapello die Künstlerkritik am Kapitalismus genannt haben.⁶¹

Durch den Übergang zum „flexiblen Kapitalismus“ kommt es gegenwärtig aber zur Ausbildung neuer Anforderungen an die Individuen. Sie müssen sich in einem zunehmend wandelnden Umfeld bewähren. Der Übergang zum aktivierenden Sozialstaat, der die eigenverantwortliche Absicherung gegenüber sozialen Risiken einfordert,⁶² Tendenzen der unternehmensinternen Vermarktlichung, durch die Konkurrenzbeziehungen zwischen den Beschäftigten verschärft und auf Dauer gestellt werden,⁶³ und die Prekarisierung von Beschäftigungsverhältnissen⁶⁴ führen dazu, dass Eigenschaften wie Anpassungsfähigkeit, Mobilität, Innovationsfähigkeit und Kreativität zu den Bedingungen werden, die die Individuen erfüllen müssen, um als

59 Vgl. Dewey John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, Kapitel 8, S. 238ff.

60 Vgl. Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim 2011, S. 117.

61 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, *Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, H4, 2001, S. 469.

62 Vgl. Lessenich, Stephan, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld 2008.

63 Vgl. Moldaschl, Manfred und Sauer, Dieter, *Internalisierung des Marktes – Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft*, in: Minssen, Heiner (Hrsg.), *Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit*, Berlin 2000, S. 214.

64 Vgl. Castel, Robert, *Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit*, in: Castel, Robert und Dörre, Klaus, *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2009, S. 21-34.

anerkennbare Leistungsträger gelten zu können. Sie sind damit vor die Notwendigkeit gestellt, ihre Fähigkeiten beständig zu erweitern.⁶⁵ Wenn aber das Wachstum, wie bei Dewey, als Bedingung der erfolgreichen Umweltbewältigung gefasst wird, droht vor diesem Hintergrund der Bezug auf ein solches Ideal den Zwang zur Anpassung an wechselnde Anforderungen der Umgebung zu idealisieren. Einer solchen Position gelingt es nicht, den Wandel der sozialen Bedeutung dieses Ideals einzubeziehen und seinen Beitrag zur Reproduktion problematischer Praxisformen und Erfahrungen von Überforderung, Überlastung, Statusverlust, Zukunftsangst etc. zu reflektieren. Darin aber zeigt sich, dass eine Überwindung der bestehenden Handlungsprobleme und Konflikte auch den Wandel des Kontextes, in dem bestimmte Normen ihre Wirkung entfalten, und mögliche problematische Konsequenzen einbeziehen muss.

Wenn das Ideal des Wachstums in erster Linie als Bedingung der erfolgreichen Bewältigung von Umwelтанforderungen durch den Einzelnen gilt, ist es letztlich zu individualistisch gefasst, um auf seiner Grundlage demokratische Institutionen rechtfertigen zu können. Dementsprechend scheinen mir die Schriften Deweys weiterführend zu sein, in denen er sich nicht auf das ethische Ideal des Wachstums, sondern auf den Begriff der Selbstbestimmung bezieht.

Bevor ich jedoch darauf eingehe, will ich abschließend noch einmal die zentralen Elemente des hier entwickelten Erfahrungsbegriffs zusammenfassen. Im Anschluss an Rorty hatte sich gezeigt, dass die Elemente der primären Erfahrung, also die Gesamtheit von handlungsleitenden Gewissheiten und Normen, die als selbstverständliche Voraussetzungen in den Handlungsvollzug eingehen, selbst das Resultat vergangener Erfahrungsprozesse sind. Aus ihnen bestimmt sich, was überhaupt als relevantes und zu lösendes Handlungsproblem gilt. Das jeweilige Verständnis von Handlungsproblemen ist also selbst durch vergangene Erfahrungsprozesse vermittelt und lässt sich nicht durch den Rückgriff auf das Modell der Anpassung von Organismus und Umwelt bestimmen. Gerade daraus, dass sich Dewey in der Bestimmung des Begriffs der verständigen Erfahrung an den Begriffen einer bestimmten Naturwissenschaft orientiert, ohne diese Begriffe selbst noch einmal zu hinterfragen, lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass der Erfahrungsbegriff selbst nur hypothetisch zu fassen und nicht abschließend zu formulieren ist.

Zugleich aber sind die in der primären Erfahrung angelegten Gewissheiten, Einstellungen und Dispositionen keine unhinterfragbare Grundlage des Handelns. Probleme, die innerhalb des Handlungsvollzuges auftreten, erschüttern die etablier-

65 Vgl. Haug, Frigga, „Schaffen wir einen neuen Menschentyp“ Von Ford zu Hartz, in: Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia und Lobato, Philipp Ramos (Hrsg.), *Metamorphosen des Kapitalismus - und seiner Kritik*, Wiesbaden 2008, S. 84.

ten Handlungsroutinen. Vor diesem Hintergrund müssen dann im Rahmen der sekundären Erfahrung die zunächst selbstverständlich vorausgesetzten Grundlagen und die Konsequenzen des Handelns herausgearbeitet werden. In der Diskussion Putnams hatte sich gezeigt, dass es für einen solchen Erfahrungsprozess in Bezug auf die gemeinsamen Beziehungen und Institutionen notwendig ist, alle Akteure an der Bestimmung problematischer Konsequenzen der bestehenden Beziehungsformen und Institutionen und an ihrer Neugestaltung zu beteiligen.

Im Rahmen eines solchen Erfahrungsprozesses kann aber nicht ohne weiteres an den bestehenden handlungsleitenden Normen festgehalten werden. Vielmehr sind diese vor dem Hintergrund ihrer sozialen Folgen zu reflektieren und gegebenenfalls zu reformulieren. Deutlich wurde dies an dem von Hartmann in Anspruch genommenen ethischen Ideal des Wachstums. Zunächst kam diesem Prinzip eine kritische Bedeutung gegenüber den Hierarchien tayloristischer Produktionsformen und den damit einhergehenden Entfremdungserfahrungen zu. Gleichwohl konnte es in neue Formen der Arbeitsorganisation integriert werden. In diesem Rahmen rechtfertigt es die Anforderung zur Anpassung an sich beständig wandelnde Bedingungen.

Die Schriften Deweys aus der Zeit der Weltwirtschaftskrise vollziehen einen Erfahrungsprozess in genau diesem Sinne.⁶⁶ Der Ausgangspunkt ist hier ein spezifisches Handlungsproblem oder ein bestimmter Widerspruch innerhalb der bestehenden Praxis. Auf der einen Seite ist die Gesellschaft noch durch ein liberales Selbstverständnis geprägt. Gesellschaftliche Institutionen sollen danach beurteilt werden, inwiefern sie die Selbstbestimmung der Individuen ermöglichen. Zugleich aber ist die faktische Praxis durch eine wachsende Unsicherheit, wachsende soziale Ungleichheiten und die Abhängigkeit von externen ökonomischen Entwicklungen gekennzeichnet. Die Individuen bestimmen hier also gerade nicht über die Bedingungen, unter denen sie ihr Leben führen. Dieses Handlungsproblem resultiert nicht daraus, dass die Gesellschaft bestimmte „Anpassungsleistungen“ nicht erbringt, sondern daraus, dass bestimmte normative Ansprüche scheitern. Dies ist dann der Grund für eine Reflexion der gegebenen Formulierungen und Verwirklichungsformen dieser Normen und der sozialen Konsequenzen, die damit einhergehen.

Dafür geht Dewey dem Entstehungskontext des Freiheitsverständnisses des klassischen Liberalismus nach. Dieses lässt sich demnach nur vor dem Hintergrund der sozialen Probleme und Auseinandersetzungen seiner Entstehungszeit verstehen. Die Konzeption von Rechten des Individuums, die ihm qua Natur zukommen und die durch den Staat zu schützen sind, begründet die Kritik an den etablierten feudalistischen Institutionen. Die geschichtslosen Naturrechte werden gerade als Kritik an der Macht bestehender traditionaler Rechtfertigungsmuster entwickelt. Freiheit

66 Insbesondere: Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 45-123, und: ders., *Liberalism and Social Action*, LW. Band 11, S. 3-65.

erscheint so aber wesentlich als negative Freiheit, als Freiheit von äußeren Restriktionen.⁶⁷ Für die Überwindung von den überkommenen Assoziationen wird Freiheit mit Unabhängigkeit gleichgesetzt.⁶⁸

Gerade jedoch mit Erfolg dieser Doktrin, mit ihrem Beitrag zur Herausbildung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften wandelt sich auch ihre soziale Bedeutung. Das negative Freiheitsverständnis des klassischen Liberalismus wird von einem Instrument der Befreiung im Kampf gegen die alte Aristokratie zu einer konservativen Lehre der Rechtfertigung der bestehenden Institutionen.⁶⁹ „Values that had once liberated the bourgeoisie from the arbitrary authority of church and state were now called upon by men of wealth and power to defend the inequities of a new system of class power.“⁷⁰ So führt die naturrechtliche Begründung von Eigentumsansprüchen zur Legitimation ökonomischer Privilegien und zur Zurückweisung von Umverteilungsforderungen. Weil eine solche Argumentation von Individuen ausgeht, denen unabhängig von ihrer Vergesellschaftung bestimmte Eigenschaften und Ansprüche zukommen, kann sie nicht reflektieren, inwiefern die bürgerliche Gesellschaft trotz oder gerade aufgrund der Garantie liberaler Freiheitsrechte neue Unfreiheiten produziert. Die Verwirklichung dieses Freiheitsverständnisses führt somit nicht zu einer allgemeinen Emanzipation, sondern zur Herausbildung ökonomisch privilegierter Klassen; eine Vielzahl von Menschen jedoch unterwirft sie neuen Formen der Unterdrückung.⁷¹ Gerade durch die Verwirklichung dieser Prinzipien kommt es zu einer Zunahme ökonomischer Unsicherheit, der Auflösung stabiler Bindungen und wachsenden Ungleichheiten.⁷² Der Rückgriff auf dieses Freiheitsverständnis dient nunmehr dazu, diesen Zustand zu legitimieren und Vorschläge für eine öffentliche Kontrolle des Wirtschaftsprozesses zu diskreditieren.⁷³ Der Grund dafür, dass dieser Funktionswandel bisher nur unzureichend begriffen wurde, liegt darin, dass dieses Freiheitsverständnis gerade nicht als vorläufige Hypothese verstanden wird. Vielmehr gilt es als feststehende und ahistorische Bestimmung, die dem Menschen qua Natur zukommt.⁷⁴

67 Vgl. Dewey, John, *Philosophien der Freiheit*, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt am Main 2003, S. 275.

68 Vgl., Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 82.

69 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, LW. Band 11, S. 26.

70 Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, New York 1991, S. 432.

71 Vgl. Dewey, John, *Philosophien der Freiheit*, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt am Main 2003, S. 275f.

72 Vgl. Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 67ff.

73 Vgl. Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, S. 445.

74 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, in: LW. Band 11, S. 27.

Vor diesem Hintergrund dieser neuen Ungleichheiten und Unfreiheiten kann Dewey das eigene Konzept der Selbstbestimmung nicht als einfache Weiterführung der bestehenden Tradition des Liberalismus verstehen. Es ist auch ein Ergebnis der Kritik und Transformation dieser Tradition, die auf die Handlungsprobleme seiner eigenen Gegenwart reagiert.

Selbstbestimmung ist demnach nicht nur als rechtlich zu sichernde negative Freiheit zu fassen, sondern muss auch gesellschaftliche Handlungsmacht, die Macht zur Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen beinhalten. Der Begriff der Selbstbestimmung muss also vor dem Hintergrund der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse und der hier unkontrolliert wirkenden ökonomischen Mächte inhaltlich erweitert werden. Nur dann lässt sich seine kritische Bedeutung bewahren. Dafür ist er so zu fassen, dass er die gemeinsame Konstitution der gemeinsamen Beziehungen einschließt. Und dies verlangt Maßnahmen zur Erweiterung der demokratischen Öffentlichkeit und damit auch zur Vergesellschaftung der Produktion. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Akteure die bestehenden Assoziationen und deren soziale Konsequenzen bewusst gestalten und damit die Bedingungen kontrollieren können, unter denen sie ihr Leben führen.

Der Demokratiebegriff lässt sich somit selbst als das Resultat eines Erfahrungsprozesses verstehen. Die in ihm enthaltenen Prinzipien wurden aus einer bewussten Kritik an der gegebenen Tradition und an den in ihr angelegten leitenden normativen Gewissheiten entwickelt. Es soll damit dazu beitragen eine Praxis zur Überwindung der bestehenden Handlungsprobleme und Widersprüche anzuleiten. Um eine so verstandene Form der Selbstbestimmung zu ermöglichen, kann die demokratische Öffentlichkeit nicht in einer von anderen Handlungszusammenhängen getrennten politischen Sphäre zu verortet werden. Vielmehr ist sie auf alle bestehenden Assoziationen zu beziehen. „Um verwirklicht zu werden, muß [die Demokratie] alle Formen menschlicher Assoziation, die Familie, die Schule, Wirtschaft [...] erfassen.“⁷⁵

75 Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 125.

9.3 ERFAHRUNG ALS KRITIK

„Wir entwickeln der Welt, aus den Prinzipien der Welt, neue Prinzipien.“⁷⁶

Vor dem Hintergrund dieser in Auseinandersetzung mit aktuellen pragmatistischen Ansätzen und Interpretationen Deweys erfolgten Bestimmung des Erfahrungsbegriffs soll es nun darum gehen, diesen allgemeinen Begriff der Erfahrung unter Bezugnahme auf die in den Kapiteln „Anerkennen als Erfahrungsprozess“ entwickelten Überlegungen auf spezifische soziale Kontexte zu beziehen. Ein solcher Erfahrungsprozess wird insbesondere dann notwendig, wenn innerhalb gemeinsamer sozialer Situationen Konflikte auftreten. Diese Konflikte sind auf der Ebene der direkten Interaktion deshalb immer möglich, weil, wie im Rückgriff auf Hegel gezeigt wurde, die Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses durch die Akteure immer reziprok erfolgen muss. Jeder der Handelnden ist auf die jeweilige Situation in ihrer Gesamtheit hin ausgerichtet. Die jeweilige Situationsdeutung begreift die Perspektive der Anderen mit ein. Die jeweiligen Handlungsentscheidungen enthalten insofern auch Zuschreibungen über die Erwartungen und Ansprüche Anderer. Damit ist der Erfolg und der Sinn der Handlung von einer geteilten Situationsdeutung abhängig. Jeder der Handelnden tut, was er tut, nur weil und insofern der Andere das Selbe tut. Weil aber diese Zuschreibungen stets unzureichend und vorläufig bleiben, ist es stets auch möglich, dass der Handelnde gegen sich und seinen Anderen nicht das tut, was dieser seinerseits gegen sich und den für ihn Anderen tut, dass sie also die gemeinsame Situation in unterschiedlicher Weise bestimmen. Dann gerät das gemeinsame Verhältnis in eine Krise. Die Aufklärung über einen solchen Gegensatz zwischen den Intentionen des Handelnden und den faktischen sozialen Konsequenzen des Handelns, über diesen Gegensatz von Handeln und Tun erfolgt über die wechselseitige Kritik der Akteure. Vor diesem Hintergrund wird dann ein Prozess der Erfahrung und damit auch eine reflexive Selbstdistanzierung und Problematisierung der eigenen Maßstäbe notwendig.

Dieser Gegensatz zwischen Handeln und Tun tritt aber nicht nur auf der Ebene der direkten Interaktion auf, sondern auch innerhalb der der gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Institutionen; er lässt sich auf dieser Ebene fassen als Gegensatz zwischen den normativen Leitvorstellungen, die der jeweiligen Institution zu Grunde liegen, und den sozialen Konsequenzen, die diese Institution ihrerseits in ihrer Gesamtheit produziert. Diese Gegensätze führen zu widersprüchlichen Erfahrungen der Akteure und damit auch zu einer Enttäuschung ihrer normativen Ansprüche. Ich

76 Marx, Karl, Briefe aus den deutsch-französischen Jahrbüchern, in: MEW. Band 1, S. 345.

hatte vorgeschlagen, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als ein Ansatz zu lesen, der implizit mit einem solchen Modell des praktischen Widerspruchs arbeitet. Marx zeigt demnach, dass die Verwirklichung der für die kapitalistischen Verkehrsformen zentralen Normen soziale Konsequenzen erzeugt, die zu diesen Normen selbst in Widerspruch stehen. Freiheit und Gleichheit sind demnach nicht nur ein durch die bestehenden Formen der Arbeitsteilung notwendig erzeugter Schein oder eine ideologische Täuschung, die die Herrschaft einer privilegierten Klasse rechtfertigen soll, vielmehr sind diese Normen konstitutiv für die kapitalistischen Verkehrsformen. Sie sind die Bedingung für den Warentausch. Indem die Tauschenden ihre Produkte hinsichtlich ihres Tauscherts gleichsetzen, beziehen sie sie aufeinander als Gleiche. Jeder hat dieselbe Beziehung zu dem Anderen, wie dieser Andere zu ihm. „Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauscherten beruht, sondern der Austausch von Tauscherten ist die produktive reale Basis aller Gleichheit und Freiheit.“⁷⁷ Und doch führt eben diese Verwirklichung auf der Ebene der Gesamtgesellschaft zur Verkehrung eben dieser Prinzipien.⁷⁸ Die Lohnabhängigen sind gezwungen, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen; und dieser Austausch zwischen Kapital und Arbeit reproduziert und verschärft soziale Ungleichheiten. Die Akteure erfahren sich somit hier als frei und unfrei, als gleich und ungleich zugleich.

Marx zeigt, dass diese praktischen Widersprüche und die damit einhergehenden Enttäuschungen der entsprechenden Ansprüche letztlich unvermeidlich sind, indem er die Voraussetzungen bestimmt, unter denen der Warentausch zu allgemeinen Form der Distribution von Gütern wird. Zu diesen Voraussetzungen gehören zum einen die Befreiung von feudalen Abhängigkeiten und zum anderen die Trennung großer Teile der Bevölkerung von ihren Subsistenzmitteln. Unter diesen Bedingungen jedoch führt, entsprechend seiner Theorie der Ausbeutung, der Austausch zwischen Kapital und Arbeit zu einer Anhäufung von Mehrwert auf der einen Seite und zu einer Reproduktion der Trennung von den Produktionsmitteln auf der anderen Seite. Das etablierte Kapitalverhältnis reproduziert so seine eigenen Bedingungen. Das aber heißt, dass die Bedingungen, unter denen allein der Austausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, und unter denen deshalb auch die Normen der Freiheit und Gleichheit in den bestehenden Institutionen realisiert sind, zugleich die Bedingungen sind, unter denen sich diese Normen gegen sich verkehren und zu einem Umschlag dieser Normen in Unfreiheit und Ungleichheit führen. Wird die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie nun als ein Erfahrungsprozess in dem oben erläuterten Sinne interpretiert, so wird deutlich, wie die einzelnen Argumentationsschritte aufeinander zu beziehen und wie sie weiterzuentwickeln sind. Dem-

77 Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, S. 156.

78 Vgl. ebd., S. 160.

nach legt Marx vor dem Hintergrund bestehender Handlungsprobleme, also der widersprüchlichen Erfahrungen der Akteure und den damit einhergehenden Enttäuschungen ihrer normativen Erwartungen die zentralen handlungsleitenden Normen frei, die den bestehenden Institutionen zu Grunde liegen. In einem zweiten Schritt untersucht er, welche sozialen Konsequenzen ein entsprechend geleitetes Handeln produziert, wie die einzelnen Handlungen, d.h. die einzelnen Tauschakte sich verketteten, welche sozialen Strukturen sich aus diesen Verkettungen ergeben und inwiefern diese Strukturen zur Verkehrung dieser handlungsleitenden Normen beitragen. Damit wird aber auch gezeigt, dass diese Strukturen und die damit einhergehenden konfligierenden Erfahrungen nicht als natürliche Voraussetzungen des Handelns oder als externe Hindernisse zu verstehen sind, sondern sich vielmehr aus diesen Handlungen selbst ergeben und damit durch ein verändertes Handeln und eine Umgestaltung der Institutionen auch verändert werden können. „Mit der Einsicht in den Zusammenhang stürzt, vor dem praktischen Zusammensturz, aller theoretische Glauben in die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände.“⁷⁹

Wird dieser Argumentationsgang der Kritik der politischen Ökonomie als ein solcher Erfahrungsprozess rekonstruiert, dann folgt daraus aber auch, dass der Nachweis einer solchen Verkehrung der handlungsleitenden Normen der bestehenden Institutionen durch ein an ihnen orientiertes Handeln zu einer Reformulierung dieser Normen führen muss. Diese Reformulierung ist danach zu beurteilen, inwiefern es auf ihrer Grundlage gelingt, die bestehenden praktischen Widersprüche zu überwinden. Und diesen Schritt hat Marx selbst nicht mehr explizit vollzogen. Zwar hat er selbst implizit bestimmte Konzeptionen der Gerechtigkeit verwendet; ihnen zu Folge sind die gemeinsamen Beziehungen so einzurichten, dass die Individuen sich in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung wechselseitig befördern⁸⁰ oder gleichberechtigt zu ihrer Gestaltung beitragen können.⁸¹ Dieses Gerechtigkeitskonzept selbst wird von ihm jedoch nicht mehr aus den bestehenden Erfahrungen abgeleitet. In seinem eigenem Selbstverständnis behauptet er zudem und durchaus in Widerspruch dazu, mit seiner Methode „aller Moral [den] Stab gebrochen“⁸² zu haben. Ein von Deweys Erfahrungsbegriff ausgehendes Marxverständnis kann jedoch zeigen, dass eine Reorientierung der gemeinsamen Handlungsweisen, eine Umge-

79 Marx, Karl, Brief an Ludwig Kugelmann vom 18. Juli 1868, in: MEW. Band 32, S. 53-54.

80 Vgl. Lohmann, Georg, Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn, Emil und Lohmann, Georg (Hrsg.), Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Stuttgart 1986, S. 190.

81 Vgl. Forst, Rainer, Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel und Loick, Daniel (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Frankfurt am Main 2013, S. 117.

82 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 404.

staltung der bestehenden Institutionen auch eine Reformulierung der bestehenden handlungsleitenden Normen voraussetzt und dass eine solche Reformulierung an bestehende normative Potentiale anknüpfen, zugleich aber die Ursachen ihrer Verkehrung und die Vorläufigkeit und mögliche Fehlerhaftigkeit der eigenen Neubestimmung mit einbeziehen muss.

Als eine zentrale Ursache der Verkehrung hatte sich jedoch erwiesen, dass die Gesamtheit der Tauschakte eine bestimmte Form der Vergesellschaftung produziert, von der die einzelnen Tauschenden jedoch notwendig abstrahieren müssen. Die einzelnen Akteure reproduzieren durch ihre einzelnen Handlungen das Kapitalverhältnis, in dem sie stehen, ohne dass ihnen dies transparent wäre und ohne dass dies durch sie kontrolliert werden könnte. Eine Reformulierung der handlungsleitenden Normen, die den gestellten Anforderungen entsprechen will, kann dann aber Freiheit nicht nur als Freiheit zum privaten Tausch von Waren und Gleichheit nicht nur als Inbegriff der für den Warentausch vorausgesetzten rechtlichen Bestimmungen verstehen. Diese Normen müssen vielmehr Möglichkeiten zur gemeinsamen Gestaltung genau dieser bisher blind erzeugten Verhältnisse einschließen. Dafür müssen die Akteure in die Lage versetzt werden, Probleme der bestehenden Beziehungsformen zu benennen, Vorschläge für ihre Veränderung zu artikulieren und deren Umsetzung durchzusetzen. Die Normen von Freiheit und Gleichheit sind so auf die gemeinsame Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen zu beziehen.

Zugleich muss aber für eine entsprechende Umgestaltung der gemeinsamen Beziehungen auch einbezogen werden, dass eine solche Reformulierung der handlungsleitenden Normen ihrerseits vorläufig bleibt und dass auch ein an ihnen orientiertes Handeln Handlungsprobleme und Konflikte erzeugen kann. Diesem Bewusstsein der Vorläufigkeit und möglichen Fehlerhaftigkeit entsprechend sind dann aber die gemeinsamen Institutionen so einzurichten, dass sie es ermöglichen, die auch in der Zukunft möglichen Verkehrungen der bestehenden handlungsleitenden Normen zu reflektieren und die gemeinsamen Handlungsweisen entsprechend zu restrukturieren. Damit aber lässt sich keine abschließende Gestalt der Institutionen bestimmen, in der diese so reformulierten Normen verwirklicht werden; die gemeinsamen Institutionen sind gerade danach zu beurteilen, inwiefern sie zur Überwindung von Widersprüchen und Konflikten beitragen, inwiefern sie also ihre eigene Umgestaltung ermöglichen.

Das Kritikverständnis, dass sich über einen solchen Erfahrungsbegriff gewinnen lässt, ermöglicht es zudem, zentrale Schwierigkeiten der zuvor diskutierten Ansätze kritischer Theoriebildung zu überwinden. In interpretativen oder rekonstruktiven Ansätzen, denen auch Honneth zuzurechnen ist, gilt Kritik in erster Linie als Kritik an der unzureichenden Verwirklichung schon gegebener Normen. Nur so kann, so die Annahme, die eigene Perspektive mit den Erfahrungen der Akteure und sozialen Kämpfen verknüpft werden. Diese Normen gelten dann aber als unhintergehbare

Bedingung für die Formulierung legitimer Ansprüche der Akteure und gerade nicht als ein Ergebnis ihrer gemeinsamen Praxis. Wenn aber gezeigt werden kann, dass die Verwirklichung dieser Normen selbst ihre eigene Verkehrung erzeugt, dann ist es nicht möglich, Kritik nur als Aufzeigen eines Gegensatzes zwischen Ideal und Realität, Prinzip und Verwirklichung zu konzipieren. Marx entgegnet solchen Varianten der Kritik der politischen Ökonomie,

„daß der Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit ist und daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit.“⁸³

Zugleich führt dies jedoch nicht, wie bei Althusser, zu einem Bruch zwischen der Perspektive der Akteure und der wissenschaftlichen Perspektive des ideologiekritischen Beobachters, der dann allein den Beitrag gegebener Normen zur Reproduktion einer sozialen Struktur zu durchschauen vermag. Vielmehr dient die Analyse der funktionalen Verkettungen der von diesen Normen geleiteten Handlungen dazu, bestehende konfligierende Erfahrungen und damit einhergehende Enttäuschungen von normativen Ansprüchen aufzuklären. Die kritische Analyse muss sich stets auch daran bemessen lassen, inwiefern es ihr gelingt, eine die bestehenden praktischen Gegensätze aufhebende Praxis anzuleiten.

Kritik versucht hier also nicht, gegebene Normen gegenüber ihrer unzureichenden Realisierung zu bewahren; ebenso wenig behauptet sie eine notwendige Täuschungen der Akteure bezüglich der wirklichen sozialen Bedeutung ihres Tuns. Vielmehr rekonstruiert sie zunächst die Normen, die den gegebenen Institutionen zu Grunde liegen; sie zeigt auf dieser Grundlage, welche sozialen Konsequenzen ein von ihnen geleitetes Handeln erzeugt und inwiefern diese Konsequenzen zu einer Verkehrung dieser Normen und damit zu konfligierenden Erfahrungen der Akteure und einer Enttäuschung ihrer Ansprüche führen. Dies ist dann die Grundlage für eine kritische Reflexion und Reformulierung dieser Normen. Die Normen, auf die die Kritik, sich bezieht, können hier also nicht als eine feststehende und im vornherein zu formulierende Grundlage gefasst werden; sie werden vielmehr erst im Prozess der kritischen Reflexion selbst erzeugt.

Nach Dewey soll eine demokratische Öffentlichkeit eine solche Reflexion in Bezug auf die gemeinsamen Handlungszusammenhänge und eine entsprechende Restrukturierung gewährleisten. Die Leistung einer demokratischen Öffentlichkeit soll darin bestehen, dass sie es den Akteuren ermöglicht, sich über die bestehenden Handlungsprobleme, also die Widersprüche zwischen den leitenden normativen

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

Gewissheiten, die den zentralen gesellschaftlichen Institutionen zu Grunde liegen, und den sozialen Konsequenzen, die sie in ihrer Verwirklichung produzieren, aufzuklären und die gemeinsamen Handlungszusammenhänge auf dieser Grundlage zu restrukturieren.⁸⁴

Der Versuch, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als einen Erfahrungsprozess zu deuten, ermöglicht es also, das positivistische Selbstmissverständnis von Marx und innerhalb des Marxismus zu überwinden⁸⁵ und zu zeigen, inwiefern die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“⁸⁶, sich an Normen orientieren muss, die vor dem Hintergrund der Analyse der bestehenden praktischen Gegensätze zu entwickeln sind. Durch den Rückgriff auf die Demokratietheorie Deweys können darüber hinaus erste Hinweise darauf gewonnen werden, wie die gemeinsamen Institutionen in der Konsequenz einzurichten sind.

Die in den Erfahrungsprozessen generierten Einsichten über die jeweiligen handlungsleitenden Normen und ihre praktischen Konsequenzen sind nicht nur ein Wissen um die jeweilige Praxis, sondern zugleich ein praktisches Wissen. Dies zum einen, weil diese Einsichten aus den Problemen und Gegensätzen der gemeinsamen Praxis hervorgehen und zum anderen, weil sie zu einer Reorientierung der gemeinsamen Praxis beitragen.⁸⁷ Erfahrungsprozesse ermöglichen es, die in den praktischen Identitäten der Akteure und in den gemeinsamen Institutionen angelegten operativ-leitenden normativen Gewissheiten freizulegen und diese Selbsterkenntnis lässt das Selbst, das sich erkennt, nicht wie es ist. In dem Moment, in dem vor dem Hintergrund unerwarteter sozialen Konsequenzen individueller Handlungsstrategien

84 Sie ermöglicht also auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene und in Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten das, was Dewey eine verständige Erfahrung nennt. Die demokratische Öffentlichkeit verhält sich so zu den primären Assoziationen wie die sekundäre Erfahrung zur primären: sie stellt die Reflexion auf die in sie eingelassen handlungsleitenden Voraussetzungen vor dem Hintergrund der durch ein entsprechendes Handeln erzeugten Konsequenzen auf Dauer. Zugleich aber lassen sich auch die normativen Leitprinzipien und die institutionelle Ausgestaltung einer solchen demokratischen Öffentlichkeit nicht abschließend bestimmen. Was für eine demokratische Öffentlichkeit notwendig ist, ergibt sich vielmehr immer aus den Handlungsproblemen, die sich auf der Ebene der primären Assoziationen stellen.

85 Vgl. Wellmer, Albrecht, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main 1969, S. 77.

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

87 Somit gelingt es im Rahmen eines solchen Ansatzes, entsprechend Horkheimer's Bestimmung einer kritischen Theorie, die eigene Theoriebildung als Teil eines umfassenden sozialen Prozesses zu verstehen, also die eigenen Ermöglichungsbedingungen in diesem auszuweisen und die eigene Rückwirkung auf diesen bewusst zu reflektieren.

oder der Verkehrung der in die gemeinsamen Institutionen eingelassenen Normen, erkannt wird, welche „geschichtlich gewachsenen Mächte [...] stets schon hinter unserem Rücken auf uns einwirken“⁸⁸, ist zugleich der, in dem diese Mächte ihren unmittelbaren Einfluss verlieren und die Frage zu stellen ist, ob dieser bewahrt oder gebrochen werden sollte.

Wenn aber zugleich gelten soll, dass die Ergebnisse eines solchen Erfahrungsprozesses insofern stets vorläufig bleiben, als die Gesamtheit des sozialen Prozesses zwar den Zielpunkt der Analyse bildet, diese Gesamtheit jedoch zugleich nicht vollständig bestimmt werden kann⁸⁹ und es stets möglich bleibt, dass die Umsetzung der in diesem Erfahrungsprozess reformulierten Normen ihrerseits praktische Gegensätze und Konflikte erzeugt, dann müssen die Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung so eingerichtet werden, dass sie eine beständige Überprüfung der sozialen Konsequenzen der etablierten Handlungsstrategien ermöglichen.

Anerkennungsverhältnisse müssen dafür nicht nur reziprok, sondern auch symmetrisch bestimmt sein.⁹⁰ Symmetrisch sind diese Verhältnisse nur dann, wenn sich alle Beteiligten die gleiche Autorität für die Gestaltung des gemeinsamen Verhältnisses zusprechen, wenn es also allen Beteiligten in gleicher Weise möglich ist, die jeweils geltenden operativ-leitenden normativen Gewissheiten, die bestimmte Ansprüche und Verpflichtungen festlegen, vor dem Hintergrund der durch sie erzeugten sozialen Konsequenzen und Gegensätze zu hinterfragen und ihre Neugestaltung einzufordern.⁹¹ Hegels Formulierung „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich an-

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

89 Vgl. Theunissen, Michael, *Gesellschaft und Geschichte*, in: ders., *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Berlin 1981, S. 34f.

90 Den Begriff der Reziprozität verwende ich hier im Sinne des Hegelschen doppelten Doppelsinns des Anerkennens. Demnach ist jedes Anerkennungsverhältnis insofern notwendig reziprok bestimmt, als jeder der Handelnden sich nicht nur auf sich und zugleich auch auf die Anderen bezieht, sondern sich die Handelnden auf sich und die Anderen in gleicher Weise beziehen müssen. Sie müssen sich in gleicher Weise Verpflichtungen und Ansprüche zusprechen. Wichtig ist, dass hier nur eine Übereinstimmung in der Situationsdefinition verlangt ist, jedoch noch keine Symmetrie zwischen den Akteuren; die jeweils bestehenden Ansprüche und Verpflichtungen, sowie die Mittel, diese durchzusetzen, können durchaus ungleich verteilt sein.

91 Asymmetrische Anerkennungsverhältnisse beinhalten somit auch eine unterschiedliche Autorität im Hinblick auf den Umgang mit Konflikten. Die Normen, die den Umgang mit Konflikten regeln, legen also hier unterschiedliche Kompetenzen fest. Die Asymmetrie drückt sich als auch gerade darin aus, dass eine ungleiche Definitionsmacht darüber vor-

erkennend“⁹² lässt sich, so gelesen, gerade nicht als eine bloß formale Bestimmung verstehen, die noch um die Bestimmung der historisch gewachsenen Bedingungen ergänzt werden muss, die festlegen, als was sich die Akteure jeweils anerkennen,⁹³ sie verweist vielmehr auf ein Verhältnis, in dem sich alle Beteiligte als solche verstehen, die diesen Erfahrungsprozess des Anerkennens und damit die Bedingungen, unter denen sie ihr Leben führen, in gleicher Weise gestalten.

liegt, was als soziales Problem oder als sozialer Konflikt gilt, wie sie zu deuten und wie sie zu lösen sind. Damit aber sind sie in einer Hinsicht instabil. Denn diese ungleiche Definitionsmacht führt dazu, dass hier keine vollständige Öffentlichkeit über einen möglichen Gegensatz zwischen Handeln und Tun hergestellt werden kann; diese Gegensätze können dann aber auch nicht überwunden werden, was dazu führen kann, dass langfristig auch die Reziprozität und damit das Verhältnis selbst gefährdet ist. Auch diese Bewegung von einem reziprok-asymmetrischen Anerkennungsverhältnis zu einer offenen Krise der bisherigen Form der Reziprozität wird durch den Knecht vollzogen. Er weiß um die Differenz zwischen Handeln und Tun auf Seiten des Herrn und es ist an ihm, das bisherige Verhältnis aufzuheben.

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

93 Vgl. zu einer solchen Interpretation: „In den verschiedenen Formen von Anerkennung reflektiert sich das intersubjektive Verhältnis des Anerkennenden zum jeweils Anerkannenen, ohne dass dieses Verhältnis allein über den Inhalt der Anerkennung entscheiden könnte. Und ein solcher Inhalt ist immer erforderlich. Denn Anerkennung bedeutet immer, jemanden als Bestimmten oder in etwas Bestimmtem anzuerkennen.“ Mesch, Walter, *Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 2005, S. 352.

Edition Moderne Postmoderne



Stefan Deines
Situierter Kritik

Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik,
Poststrukturalismus und Pragmatismus

Oktober 2015, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3018-3



Christian W. Denker
Vom Geist des Bauches
Für eine Philosophie der Verdauung

August 2015, ca. 500 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3071-8



Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)
Ethik – wozu und wie weiter?

April 2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



Sandra Markewitz (Hg.)
Grammatische Subjektivität
Wittgenstein und die moderne Kultur

September 2015, ca. 300 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0



Marc Rölli (Hg.)
Fines Hominis?
Zur Geschichte der philosophischen
Anthropologiekritik

März 2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2956-9



Dirk Stederoth
Freiheitsgrade
Zur Differenzierung praktischer Freiheit

Juli 2015, ca. 302 Seiten, kart., zahlr. Abb., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3089-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**