

Anerkennung und Macht

Analyse und Kritik der sozialphilosophischen Theorien von A. Honneth und A. Giddens

Stefano Grosso

Univ.-Diss.

zur Erlangung des akademischen Grades
„doctor philosophiae (Dr. phil.)“

eingereicht an der
Philosophischen Fakultät
Institut für Philosophie
der Universität Potsdam

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Peter Krüger
Zweitgutachter: Prof. Dr. Axel Honneth

Vorgelegt am: 10. Juli 2020

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
<https://doi.org/10.25932/publishup-50846>
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-508461>

Inhalt

Einleitung	4
Erster Teil: Honneths kritische Gesellschaftstheorie in der Debatte.....	18
1. Honneths kritische Gesellschaftstheorie	18
1.1 Honneths programmatische Rahmenrichtlinien für eine Kritik der Macht.....	19
1.2 Honneths anthropologisch fundierte kritische Gesellschaftstheorie	28
2. Debatte über Honneths kritische Gesellschaftstheorie zum Zusammenhang zwischen sozialer Anerkennung und konstitutiver Macht	36
2.1 Soziale Anerkennung als Machtmittel	37
2.2 Genuine und ideologische Praktiken sozialer Anerkennung nach Honneth	40
2.3 Allens kritische Antwort auf Honneths theoretische Verteidigung	42
2.4 Abschließende Diskussion der Frage nach der Bewertung von Praktiken sozialer Anerkennung. Honneth, Allen und Cooke im persönlichen Gespräch	44
3. Sechs Fragen zur Klärung der Frage der Debatte gegen Honneth	46
Zweiter Teil: Besprechung des Charakters von konstitutiver Macht mithilfe von Giddens' Theorem der Dualität von Struktur	49
1. Giddens' Theorem der Dualität von Struktur.....	51
2. Kritik an Honneth, Allen und Cooke	60
Dritter Teil: Soziale Anerkennung und immanente Normativität.....	63
1. Darlegung von immanenten Prinzipien als analytische und kritische Maßstäbe für ideologische Praktiken sozialer Anerkennung	64
1.1 Normative Rekonstruktion und immanente Prinzipien der Gesellschaft	64
1.2 Konkretisierung von Honneths These zu immanenten Prinzipien als Kriterien für die Analyse und Kritik von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung	69
2. Auffassung der Idee von normativer Revolution	71
2.1 Schaub's Kritik an Honneth zu radikaler Kritik und zu normativer Revolution.....	72
2.2 Honneths Verteidigung gegen Schaub's Kritik zu normativer Revolution.....	79
2.3 Normative Revolution in Praktiken sozialer Anerkennung nach Honneth	86
3. Immanente Prinzipien als normativ begründete Kriterien für die Kritik von Praktiken sozialer Anerkennung.....	90
3.1 Gesellschaftliche Vernunft für eine normativ begründete Gesellschaftskritik	91
3.2 Über Allens Vorbehalte gegen den prozeduralen Linkshegelianismus der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule sowie gegen Honneths Gesellschaftskritik	104
4. Kritischer Dialog für individuelle Emanzipation von ideologischen Anerkennungsprinzipien	131
5. Kritischer Dialog für die Überwindung von ideologischen Anerkennungsstrukturen... ..	137
Konklusion	141
Literaturverzeichnis.....	147

Einleitung

Dem Begriff von sozialer Anerkennung lässt sich für gewöhnlich eine positive Bedeutung zuschreiben: Wenn Individuen sozial anerkannt werden, geschieht es, dass sie von anderen Individuen oder Institutionen eine persönliche Bestätigung erhalten. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck beispielsweise darin, dass jenen Individuen Respekt für ihre Identität, Wertschätzung für ihre Arbeit oder Beachtung ihrer Wünsche entgegengebracht werden. Solche sozialen Haltungen, bei denen Individuen überhaupt wesentlich affirmiert werden, beschreiben soziale Anerkennung. Insofern stellt soziale Anerkennung einen Gattungsbegriff dar – eine Gattung von Begriffen und zugleich jeden einzelnen Begriff dieser Gattung. Soziale Anerkennung kann außerdem bei Individuen Effekte erzielen, die für diese Individuen ›ermöglichend‹ sind, soweit sie ihnen Möglichkeiten eröffnen. An dieser Stelle können Individuen etwa in die Lage versetzt werden, ihre Persönlichkeit zu entfalten, ihre Pläne zu verwirklichen oder ihre Geltungsansprüche zu erheben. Ähnlich, wie bekanntlich speziell die Entwicklungspsychologie demonstriert, schafft soziale Anerkennung bei Kleinkindern eine Bedingung für die Bildung eines harmonischen Selbstverhältnisses; dieser Prozess vollzieht sich teilweise, wenn Kleinkinder ein gewisses Vertrauen zu sich selbst entwickeln, indem sie von Bezugspersonen Anerkennung in Form von affektiver Zuwendung und materieller Fürsorge erfahren. Bezugspersonen können sonst durch den Anerkennungsakt von liebevoller Erziehung Identitätsmodelle vermitteln, die Kinder mit der Folge übernehmen, dass sie ein entsprechendes Selbstbild aufbauen; hierüber – um es exemplarisch zu sagen –, identifizieren sich diese Kinder als ›Mann‹, ›Frau‹ oder ›Divers‹. Was über die Identität von anerkannten Individuen entscheiden kann, können weiterhin Erfahrungen sein, in denen diese Individuen sich dahingehend verändern, dass sie sich an diejenigen Individuen orientieren, von denen sie anerkannt (akzeptiert, gelobt oder begehrt) werden möchten. Gleichmaßen können Institutionen als Anerkennende die Identität von Individuen als Anerkannte bestimmen, indem sie diese Individuen zum Erwerb von Fähigkeiten und Eigenschaften veranlassen, die dafür erforderlich sind, an diesen Institutionen teilnehmen zu können.

Aus diesen Überlegungen, dass soziale Anerkennung als Medium für die Entwicklung und dabei für die Definition der Identität von Individuen fungiert, ergibt sich folgende Vermutung: In diesem Kontext übt soziale Anerkennung auf Individuen eine Wirkung aus, die eigentlich nicht ausschließlich ermöglichend ist, wie explizit erwähnt wurde, denn diese Wirkung ist auch ›unterwerfend‹. Mit ›Unterwerfung‹ meine ich spezifisch etwa den Umstand, dass Individuen

sich dem Anderen unterordnen – wiederum in dem Sinne, dass sie sich selbst nach dem Willen, den Erwartungen oder Ansprüchen der Individuen oder Institutionen richten, welche ihnen Anerkennung zollen; oder in dem Sinne, dass sie in ihrem eigenen Willen, ihren eigenen Erwartungen oder Ansprüchen durch solche Individuen oder Institutionen festgelegt werden. Soziale Anerkennung ermöglicht und unterwirft die Identität von Individuen, indem sie diese entwickelt und dabei definiert. Eine solche Unterwerfung umfasst freilich auch eine ›Einschränkung‹. Denn die Unterwerfung der Identität von Individuen durch soziale Anerkennung ereignet sich, indem soziale Anerkennung Individuen Identitätsmöglichkeiten einräumt, welche diese Individuen dann realisieren; die Einräumung dieser Identitätsmöglichkeiten (als bestimmte Identitätsmöglichkeiten) impliziert, dass bei diesen Individuen andere Identitätsmöglichkeiten ausgeschlossen werden, und im Endeffekt, dass diese Individuen in eigenen Identitätsmöglichkeiten eingeschränkt werden. Soziale Anerkennung lässt sich an dieser Stelle angesichts ihrer doppelten, das heißt ermöglichenden sowie unterwerfenden beziehungsweise positiven sowie negativen Wirkung als eine praktische Operation deuten, welche charakteristisch ambivalent ist.

Die Vorstellung davon, dass Individuen im Rahmen des Prozesses von Identitätsentwicklung durch soziale Anerkennung wesentlich unterworfen werden, wird heutzutage im Gebiet der Sozialphilosophie von einigen Autoren postuliert und problematisiert. Sie steht nämlich im Zentrum einer aktuellen und offenen schriftlichen Debatte, die sich insbesondere gegen die kritische Gesellschaftstheorie von Axel Honneth entfacht hat.¹ Vor der einführenden Begründung dieser Beobachtung möchte ich jetzt anmerken und erst später ausführen, dass ich in der vorliegenden Untersuchung die Intention verfolge, mit einem eigenen Beitrag das Problem zu lösen, um das es in dieser Debatte geht. Dieser Beitrag soll, wie ich noch erläutern werde, allerdings nicht nur mit dieser wissenschaftlichen Motivation zusammenhängen; vielmehr soll er daneben eine praktische Motivation einschließen. Diesbezüglich werde ich den folgenden zwei Fragen nachgehen: erstens, unter welchen Gegebenheiten die Individuen, die durch soziale Anerkennung unterworfen werden, diesen eigenen negativen Zustand überwinden können; und zweitens, wie diese Individuen selbst dafür sorgen können, dass die Anerkennungsstrukturen, die bei ihnen die Unterwerfung verursacht haben, nicht länger legitimiert werden.

Den Ausgangspunkt der genannten Debatte liefert der Vorwurf, dass Honneth die systematische Zielsetzung seiner kritischen Gesellschaftstheorie nicht gänzlich erfüllt. Honneth möchte dort die normativen Bedingungen formulieren, unter denen sämtliche Phänomene von sozialer Herrschaft theoretisch analysiert und praktisch überwunden werden können.² Zu diesem Zweck

¹ Vgl. Brink/Owen 2007; Stahl/Leopold 2014; Honneth 2010; Honneth/Allen/Cooke 2010.

² Vgl. Honneth 1989, 7f; Honneth 1994, 7ff.

verwendet er die Konzeption von sozialer Anerkennung als Instrument dafür, die normativen Existenzgrundlagen und Abschaffungspotenziale der etablierten Formen von sozialer Herrschaft zu erforschen und zu entwickeln. Er versteht soziale Herrschaft als Resultat von mangelnder sozialer Anerkennung.³ ›Mangelnde soziale Anerkennung‹ bezeichnet er als ›soziale Missachtung‹. Soziale Missachtung stellt dementsprechend eine allgemeine Situation dar, in der Individuen von anderen Individuen oder Institutionen persönlich negiert werden. Dies kann konkret der Fall sein, wenn jene Individuen in ihren Rechten verletzt, in ihrer Würde beleidigt oder in ihren Leistungen herabgesetzt werden. Eine solche soziale Ablehnung, die Individuen bei sozialer Missachtung erfahren, geht damit einher, dass diese Individuen etwa ihre Identität nicht behaupten, ausleben oder entfalten können. In dem Maße, wie diese Individuen bei der mangelnden Ausübung ihrer Tätigkeit von missachtenden Individuen oder Institutionen abhängen, werden sie von Letzteren unterworfen. Missachtende Individuen oder Institutionen unterwerfen missachtete Individuen, indem sie diese daran hindern, jene Tätigkeit auszuüben. Ein solches Defizit des Sozialen lässt sich demgemäß nach Honneth begreifen, indem die Konzeption von sozialer Anerkennung in Betracht gezogen wird, und beseitigen, indem soziale Anerkennung gestiftet wird. Individuen können sich von ihrem Zustand von sozialer Unterwerfung, der aus sozialer Missachtung resultiert, durch den Erhalt von sozialer Anerkennung emanzipieren. Soziale Herrschaft führt laut Honneth schließlich jeweils auf soziale Missachtung zurück, sodass ihre Analyse und Überwindung folgerichtig soziale Anerkennung erfordert. Angesichts dieses Standpunkts untersucht Honneth das Phänomen von sozialer Herrschaft gesellschaftskritisch. Demgegenüber, so habe ich zuvor erwähnt, argumentieren die Autoren der Debatte gegen Honneth dahingehend, dass es soziale Praktiken gibt, in denen soziale Anerkennung gerade ein Mittel für die Ausübung von sozialer Herrschaft bildet. Es handelt sich um diejenigen sozialen Praktiken, bei denen soziale Anerkennung die Identität von Individuen definitiv festlegt, während sie deren Entwicklung herbeiführt. Dies möchte ich mit dem zusätzlichen Verweis veranschaulichen, dass soziale Anerkennung in Gestalt von sozialer Herrschaft Typen von Identität konstituieren kann, bei denen Individuen ein allgemeines Selbstgefühl von Minderwertigkeit, Unterlegenheit oder Ohnmacht entwickeln. Eine solche negative Form von sozialer Anerkennung, bei der soziale Anerkennung das Entstehen von sozialer Unterwerfung bewirkt, behandelt Honneth nicht – und zwar nicht einmal, wenn er selbst eine Erklärung darüber liefert, dass Individuen ihre Identität durch soziale Anerkennung entwickeln und hierbei sich in

³ Vgl. Honneth 1994, 212ff.

normative Anerkennungsordnungen einfügen oder an Prinzipien der sozialen Anerkennung orientieren, die sie adoptieren und umsetzen;⁴ mit dieser Erklärung dokumentiert Honneth implizit, dass soziale Anerkennung mit sozialer Herrschaft verbunden ist. In Anbetracht dieses Faktums wird Honneth von den Autoren der Debatte vorgeworfen, dass er in seiner kritischen Gesellschaftstheorie das systematische Vorhaben nur zum Teil erfüllt, und er wird von ihnen für eine eventuelle eigene Verteidigung dazu aufgefordert, im Kontext des Prozesses der individuellen Identitätsentwicklung unterwerfende Formen von sozialer Anerkennung zu charakterisieren, zu kritisieren und von herrschaftsfreien Formen sozialer Anerkennung zu unterscheiden.

Auf diese kritische Aufforderung hat Honneth tatsächlich reagiert. Er hat sich in seinem Aufsatz *Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht* (2010 [2007]) mit der Beantwortung der Frage beschäftigt, wie sich diese zwei Formen von sozialer Anerkennung voneinander unterscheiden lassen, wenn soziale Anerkennung ein vermittelndes Element dafür verkörpert, dass Individuen ein positives Selbstverständnis erwerben.⁵ Übrigens: Honneth bezeichnet herrschaftsfreie Formen von sozialer Anerkennung als ›genuine Praktiken von sozialer Anerkennung‹ und unterwerfende Formen von sozialer Anerkennung als ›ideologische Praktiken von sozialer Anerkennung‹. Was letztere Praktiken kennzeichnet, ist gemäß diesem Autor der Umstand, dass sie ein Anerkennungsversprechen abgeben, aber im Unterschied zu ersteren Praktiken, kein materielles Fundament für dessen Einlösung bieten. Sie sichern Individuen Anerkennung zu, jedoch sorgen sie nicht dafür, dass entsprechende Voraussetzungen erfüllt werden, damit diese Individuen diese Anerkennung in Wirklichkeit genießen können. Dies ereignet sich für Honneth typischerweise, wenn in der kapitalistischen Arbeitswelt auf der einen Seite Individuen die Adressierung und Qualifizierung als ›Arbeitskraftunternehmer‹ und in dieser Hinsicht ein evaluatives Versprechen über die angemessene Würdigung ihrer Fähigkeiten und Leistungen erhalten; auf der anderen Seite wird dieses Versprechen nicht eingelöst, sodass diese Individuen sich auf praktischer Ebene nicht realisieren können.⁶

Honneths Unterscheidungskriterium zwischen genuinen und ideologischen Praktiken von sozialer Anerkennung wurde in seinem Gehalt von einer Autorin der Debatte infrage gestellt. Amy Allen demonstriert in ihrem Essay *Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory* (2010), dass Individuen sich gleichermaßen in ideologischen Praktiken von sozialer Anerkennung materiell erfüllen können. Diese Behauptung untermauert Allen, indem sie auf die Tatsache aufmerksam macht, dass in traditionellen Kulturen diejenigen

⁴ Vgl. ebd., 148ff; Honneth 2003b, 138ff.

⁵ Vgl. Honneth 2010, 103–108.

⁶ Vgl. ebd., 126–128.

Frauen, die sich dem sozial legitimierten normativen Ideal von Weiblichkeit unterordnen, eine materielle Erfüllung dennoch erfahren können – beispielsweise, indem sie reiche Männer heiraten; Allen weist ferner darauf hin, dass genau diejenigen Frauen, die dieses Ideal nicht annehmen und umsetzen, üblicherweise auf soziale Missbilligung stoßen und deshalb sich materiell nicht erfüllen können.⁷ Es bleibt folglich für Honneth erneut die Frage offen, unter welchen Gegebenheiten Praktiken von sozialer Anerkennung genuin beziehungsweise ideologisch sind.

Diese Frage wurde zuletzt von Honneth, Allen und Maeve Cooke gemeinsam in einem persönlichen Gespräch diskutiert, das in Form eines schriftlichen Beitrags mit dem Titel *A conversation between Axel Honneth, Amy Allen and Maeve Cooke, Frankfurt am Main, 12 April 2010* veröffentlicht wurde. Beendet wird diese Diskussion mit einer Antwort Honneths auf diese Frage, die Allen und Cooke akzeptieren.⁸ Laut dieser Antwort besitzen Praktiken von sozialer Anerkennung den Charakter von Ideologie, wenn sie normative Prinzipien vermitteln, welche die Perspektive des ›institutionalisierten Wir‹ verletzen. Es handelt sich um eine Perspektive, welche die normativen Maßstäbe beinhaltet, die in einer Gesellschaft als gerechtfertigt gelten und in dieser Eigenschaft die Reproduktion dieser Gesellschaft ermöglichen – wie die normativen Maßstäbe von individueller Freiheit in den Gesellschaften der modernen Liberaldemokratie. Solche Maßstäbe werden in der sozialphilosophischen Literatur normalerweise ›immanente Maßstäbe‹ und die mit ihnen verbundenen normativen Prinzipien ›immanente Prinzipien‹ genannt. Im Umkehrschluss stellen sich Praktiken von sozialer Anerkennung nach Honneth als genuin heraus, wenn sie mit immanenten Maßstäben oder Prinzipien übereinstimmen.

Nun bin ich der Überzeugung, dass diese Antwort Honneths nicht ausreichend ist und dass demnach die Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie nicht abgeschlossen ist. Der Punkt, den ich bei dieser Antwort als maßgeblich zu kritisieren bewerte, bezieht sich auf den Umstand, dass Honneth an diesem Ort nicht verdeutlicht, inwiefern soziale Anerkennung auch dann eine genuine Form aufweisen würde, wenn sie, wie eben angedeutet, für Individuen bestimmte Identitätsmöglichkeiten einräumt und gleichzeitig andere Identitätsmöglichkeiten ausschließt, sodass sie diese Individuen in ihrer Identität in gewissem Grade festlegt. Genau genommen stimmt Honneth (und auch Cooke) in jener Diskussion Allen darin zu, dass konstitutive Macht (aufgefasst als eine ›Macht‹, die bei Individuen sozusagen Dinge wie Identität, Wünsche und Wahrheiten entstehen lässt und in diesem Sinne ›konstituiert‹) ebendeshalb nicht mit ›Herrschaft‹, sondern vielmehr bloß mit ›Einschränkung‹ zusammenfällt, weil sie bei Indivi-

⁷ Vgl. Allen 2010, 30.

⁸ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010, 168–169.

duen, wörtlich zitiert, ›bestimmte Möglichkeiten eröffnet und andere Möglichkeiten ausschließt‹.⁹ Infolgedessen würde Honneth nach meiner Vermutung selbst behaupten, dass soziale Anerkennung als eine Form von konstitutiver Macht wiederum nicht herrschend, sondern nichts anderes als einschränkend wirkt. Diese Behauptung erscheint mir aber unplausibel, denn die Operation der Einschränkung von Identitätsmöglichkeiten definiert nach meiner Ansicht eine spezifische Operation der Herrschaft, die sich in der Ausübung eines Bestimmungsvermögens manifestiert – mit ›Bestimmung‹ meine ich pauschal ›Definition‹, ›Prägung‹, ›Beeinflussung‹, ›Formung‹ oder Ähnliches. Indem Identitätsmöglichkeiten eingeschränkt werden, wird letztendlich bis zu einem gewissen Grade über sie ›bestimmt‹, und unter diesem Gesichtspunkt ›geherrscht‹. Denn mit der Einschränkung von Identitätsmöglichkeiten wird darüber bestimmt, welche Identitätsmöglichkeiten überhaupt realisierbar sind, und ein solches Bestimmungsvermögen führt, wie ich gleich ausführen werde, auf eine Operation der Herrschaft zurück.

Es stellt sich die Frage, wie die Begriffe ›Herrschaft‹ und ›Macht‹ miteinander zusammenhängen. Ich deute ›Macht‹ gemäß einer üblich fachtechnischen Sprachverwendung schlicht als ›Fähigkeit (beziehungsweise Vermögen, Kraft, oder Können), irgendetwas zu tun‹. Sie stellt primär ein sogenanntes ›Macht-zu‹ – auf Englisch: ›power-to‹ – Konzept dar.¹⁰ Auf der anderen Seite fasse ich ›Herrschaft‹ in Entsprechung zur englischsprachigen wissenschaftlichen Literatur als normativ neutralen Begriff von ›Domination‹ auf – und damit etwa als ›Kontrolle, die über Adressaten ausgeübt wird‹.¹¹ Mit dieser Idee von Herrschaft als Domination nehme ich Abstand vom im deutschen politisch- und sozialphilosophischen Raum typisch vertretenen Herrschaftsmodell von Max Weber. Weber definiert Herrschaft als »die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«¹². Offensichtlich gelten das Befehlen und Gehorchen in geregelten Kontexten als Voraussetzungen für das Vorliegen von Herrschaft. Dazu schreiben Michael Bayer und Gabriel Mordt in ihrer *Einführung in das Werk Max Webers*: »Ein Herrschaftsverhältnis ist [nach Weber, SG] also ein Machtverhältnis, bei dem 1. die Machtmittel spezifiziert sind: der Wille wird mittels Befehl durchgesetzt, 2. der Mächtige seinen Willen nicht in allen sozialen Sphären durchsetzen kann, sondern nur in den Bereichen, die durch das Herrschaftsverhältnis geregelt sind (er muss nicht für alle denkbaren

⁹ Vgl. ebd., 154–156. Diese Textpassage habe ich aus dem Englischen frei übersetzt.

¹⁰ Dies hält Pamela Pansardi in ihrem Eintrag in der *Encyclopedia of Power* (2011, 521) fest. Vgl. sonst exemplarisch: Morriss 1987, 10–13; Wrong 1988, 1f; Haugaard (2008), 194–198.

¹¹ Vgl. den Eintrag von Jonathan Hearn in in der *Encyclopedia of Power*: »Domination refers to a situation where an agent exercises relatively stable, ongoing control over the actions of other agents (›agents‹ taken broadly to mean anything from individual persons, to social groups, to organizations and institutions).« (2011, 203)

¹² Weber 1976 [1921], 28.

Befehle, sondern nur für Befehle ›bestimmten Inhalts‹ Gefolgschaft finden), 3. die Befehlsge-
walt sich nur über einen angebbaren Personenkreis erstreckt.«¹³ Dagegen schließt Herrschaft
als Domination dies nicht notwendigerweise ein, soweit sie an erster Stelle eine allgemeine,
nicht näher definierte Kontrolle über Adressaten involviert und diese Kontrolle nicht notwen-
digerweise durch Befehlen und Gehorchen in einer legitimierten Situation erlangt wird. Das
Befehlen und Gehorchen sind für Herrschaft als Domination nicht das einzige Mittel. Vielmehr
können sonstige Mittel ein Diskurs, ein Lied oder ein Bild sein, wobei Vorschläge, Angebote,
Wünsche akzeptiert werden können – und daher gewissermaßen nicht *befolgt* werden müssen.
Schließlich können solche Mittel in beliebigen Kontexten durchaus wirksam eingesetzt werden.

Nun offenbart sich Herrschaft (*qua* Domination) im Kontext der Identitätsentwicklung
durch soziale Anerkennung genauer darin, dass soziale Anerkennung eine Kontrolle über An-
erkannte ausübt, wenn sie ein Medium dafür bildet, dass diese Anerkannten in ihren Identitäts-
möglichkeiten eingeschränkt werden; es handelt sich um Identitätsmöglichkeiten, die sich aus
einer Kontrolle durch soziale Anerkennung ergeben, wobei andere Identitätsmöglichkeiten
sonst dann hätten zur Verfügung stehen können, wenn soziale Anerkennung im Prozess der
Identitätsentwicklung nicht interveniert wäre. Herrschaft eröffnet bestimmte Identitätsmöglich-
keiten und zugleich verschließt andere Identitätsmöglichkeiten, insofern kontrolliert sie ihre
Adressaten beziehungsweise sie herrscht über sie. Herrschaft als Domination impliziert dann
wiederum Macht, indem sie sich als eine praktisch ausgeübte Fähigkeit manifestiert.

Vor diesem Hintergrund nehme ich gegen Honneth an, dass soziale Anerkennung in dem
Maße herrschend wirkt, wie sie über die Identitätsmöglichkeiten von Individuen beeinflusst;
dies ist der Fall, wenn soziale Anerkennung die Identitätsmöglichkeiten von Individuen ein-
schränkt, insofern sie bei diesen Individuen gewisse Identitätsmöglichkeiten einräumt, während
sie bei ihnen sonstige Identitätsmöglichkeiten exkludiert. Unsere Eltern üben Herrschaft über
uns aus, wenn sie durch das Medium von Anerkennung (in Form von Fürsorge, Aufmerksam-
keit und Wertschätzung) dahingehend über uns bestimmen, dass sie uns dazu motivieren, eine
Ausbildung zu absolvieren und dabei Mechaniker zu werden, anstatt ein Studium zu absolvie-
ren, um Arzt werden zu können. Wir werden in diesem Beispiel durch die Anerkennung unserer
Eltern ›als Mechaniker‹ beziehungsweise ›zu Mechanikern‹ bestimmt; in dieser Hinsicht ›be-
stimmt‹ beziehungsweise ›herrscht‹ Anerkennung ›über unsere Identität‹.¹⁴ Eine solche herr-
schende Wirkung erzielt soziale Anerkennung bei uns gleichermaßen, wenn wir unsere Antwort

¹³ Bayer/Mordt 2008, 96.

¹⁴ Meine Ansicht stimmt mit Rahel Jaeggis Definition des Herrschaftscharakters der Anerkennung nach negativen

auf die Frage danach, wer oder was wir sein möchten, von den Individuen abhängig machen, von denen wir anerkannt werden möchten.

Zur Unterstützung meiner Position möchte ich zweierlei anmerken. Zunächst einmal, so habe ich bereits erklärt, wird die Vermutung, dass soziale Anerkennung als eine Form von konstitutiver Macht herrschend wirkt, von einigen Autoren der Debatte gegen Honneth vertreten.¹⁵ Des Weiteren, bevor Honneth Allen dahingehend zustimmt, dass konstitutive Macht lediglich einschränkend und nicht auch herrschend wirkt, interpretiert er selbst bei Michel Foucault Regime von konstitutiver Macht als Regime, die an sich immer ›herrschend‹ wirken, insofern sie ›Kontingenz konstituieren oder ermöglichen‹ – in dem Sinne, dass sie ›kontingente Bedingungen von Dingen erscheinen lassen, Subjekte zu freien Subjekten werden lassen und so weiter‹; Regime von konstitutiver Macht umfassen ›Herrschaft‹, soweit sie ›nur bestimmte Teile des Subjekts oder bestimmte Teile von Dingen für uns erscheinen lassen‹.¹⁶ Eine solche Herrschaft beschreibt an sich die Praxis der Einräumung von bestimmten Möglichkeiten, die mit der Praxis der Exklusion von anderen Möglichkeiten verknüpft ist. Sie zeigt sich, so Honneth paraphrasierend, gewissermaßen in der Bestimmung der Teile des Subjekts oder der Teile von Dingen, denen Individuen gegenübergestellt werden. Honneths Ansicht über konstitutive Macht entspricht offenkundig meiner Ansicht zu diesem Phänomen. Es bleibt sonst unklar, weshalb Hon-

Theorien überein. Vgl. Jaeggi 2006, 7f: »Was aber macht den negativen Theorien zufolge den Herrschaftscharakter der Anerkennung genauer aus [...]? Allgemein gesagt sind hier unterschiedliche Interpretationen nicht nur der für Anerkennungsverhältnisse konstitutiven Abhängigkeit, sondern auch dessen, was als Vermögen der Bestimmung allen Anerkennungsverhältnissen inhärent ist, am Werk. Beinhaltet der Vorgang, in dem ich jemanden als etwas anerkenne, immer ein Moment der Identifizierung und Bestimmung (eben von jemandem als etwas), so scheinen sich die unterschiedlichen Deutungen dieses Vorgangs wesentlich dadurch zu unterscheiden, wie sie diese Bestimmung und das aus dieser resultierende ›als etwas bestimmt sein‹ deuten. Der Vorgang, in dem jemand als etwas bestimmt wird, lässt sich ja gleichzeitig so auffassen, dass hier jemand zu etwas bestimmt wird – und letztendlich: dass damit über ihn bestimmt wird. Indem Anerkannte als etwas bestimmt wird, wird über ihn bestimmt. [...] Anerkennung vollzieht sich dieser Interpretation nach als objektivierende Verdinglichung – und eben gerade dadurch als Herrschaft und Unterwerfung.«

¹⁵ Vgl. hierzu noch einmal exemplarisch Stahl/Lepold 2014, 235, wobei die Einwände von Lois McNay, Patchen Markell und Judith Butler gegen die Anerkennungstheorie zusammengefasst werden; diese Einwände betreffen natürlich ebenfalls Honneths Anerkennungstheorie, die davor im Text explizit behandelt wird: »Alle diese Einwände verbindet also zum einen, dass sie der Perspektive der Unterwerfung mehr Raum gewähren wollen, als es die Anerkennungstheorie bislang getan hat. Wichtiger noch ist aber, dass sie zum anderen auf Hinsichten verweisen, in denen Unterwerfung in Phänomenen der Anerkennung selbst präsent sein kann: Die Anerkennung, die Personen – ob im Stadium der kindlichen Entwicklung oder als Erwachsene in ihren Intimbeziehungen oder schließlich im gesellschaftlichen oder politischen Kontext – erhalten können, scheint diese oft – oder gar notwendigerweise – in Verhältnisse der Herrschaft und Unterwerfung zu verstricken. Diese Verhältnisse sind dadurch charakterisiert, dass sie Handlungsmöglichkeiten und Identitätsoptionen beschränken oder als Bedingungen gesellschaftlichen Seins vorgeben, die von den Anerkannten nie vollständig angeeignet werden können.«

¹⁶ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010: »I thought that for Foucault, constitutive power refers mainly to the media of discourses, let's say to regimes; that these regimes have constitutive power in that they enable things to appear, subjects to become free subjects and so on; that these are relatively stable elements in the historical world. I took the specificity of Foucault's approach to be his view that these regimes are always also dominating because they constitute or enable contingency – they enable *contingent* conditions of things to appear, subjects to become free subjects and so on. What makes them dominating is that they allow only certain parts of the subject to appear or certain parts of things to appear to us.«

neth seine Ansicht am Ende nicht verteidigt, wenn später Allen ihre Idee äußert, die er bejaht.

Ich richte hiermit an Honneth die Frage, wie soziale Anerkennung als konstitutive Macht nach seinem Verständnis ›genuin‹ sein kann, wenn sie Individuen in ihren Identitätsmöglichkeiten einschränkt und also dahingehend unterwirft, dass diese Individuen sich für ihre Identitätsentwicklung nach diesen Identitätsmöglichkeiten richten. Diese Frage möchte ich für die Lösung der präsentierten Frage, um die es in der Debatte gegen Honneth geht, beantworten.

Im Hinblick auf diesen Sachverhalt werde ich mich im Laufe der Untersuchung mit der Begründung von zwei Gedanken auseinandersetzen. Erstens glaube ich, dass es tatsächlich möglich ist, genuine und ideologische Praktiken von sozialer Anerkennung gemäß Honneth voneinander zu unterscheiden. Praktiken von sozialer Anerkennung, so lässt sich Honneth aufgreifend, die These aufstellen, sind genuin, wenn sie immanente Maßstäbe erfüllen, und ideologisch, wenn sie immanente Maßstäbe verletzen. Zweitens bin ich der Meinung, dass genuine Formen von sozialer Anerkennung zwar Individuen unterwerfen, wenn sie deren Identitätsmöglichkeiten einschränken; doch eine solche Unterwerfung halte ich für normativ unproblematisch, soweit Individuen keine Identität entwickeln könnten, wenn sie diese Unterwerfung nicht erfahren würden. Ohne diese Unterwerfung, die eine Einschränkung als Einräumung sowie Ausschluss von Identitätsmöglichkeiten bedeutet, würden diese Individuen auch nicht mit den Identitätsmöglichkeiten konfrontiert werden, die sie für ihre Identitätsentwicklung prinzipiell realisieren müssen. Dies heißt anders formuliert, dass Individuen ihre Identität unter der Bedingung entwickeln können, dass sie die Identitätsmöglichkeiten realisieren, mit denen soziale Anerkennung sie konfrontiert, wodurch Erstere Herrschaft über Letztere ausübt. Ich möchte präzisieren, dass in diesem Prozess Determination nicht zwangsläufig stattfindet, denn Individuen können die Identitätsmöglichkeiten, mit denen sie konfrontiert werden, rational ablehnen und andere Entscheidungen treffen. Nebenbei bemerkt: Dass soziale Anerkennung eine notwendige Bedingung für die individuelle Identitätsentwicklung bildet, schreibt Honneth in seiner Anerkennungstheorie; er erläutert, dass Individuen ihre Identität innerhalb der Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität entwickeln, in denen sie entsprechende Anerkennungsprinzipien, die an sich Identitätsmöglichkeiten historischer Natur verkörpern, übernehmen und praktizieren. Aus meinen introduzierten zwei Gedanken folgt, dass der Vorwurf gegen Honneth seitens der Autoren der Debatte nicht ganz berechtigt ist: Honneth untersucht in seiner Gesellschaftskritik das Phänomen von sozialer Anerkennung als konstitutive Macht zwar nicht, doch dieses Phänomen ist normativ unkritisch, aus diesem Grund braucht er dort nicht die Aufgabe zu erfüllen, es zu hinterfragen.

Für die Aufstellung der obigen Thesen werde ich Ideen in Erwägung ziehen, die Anthony

Giddens in seinem ›Theorem der Dualität von Struktur‹ verfolgt. Giddens, wie ich beleuchten werde, vertritt eine Auffassung zum Verhältnis zwischen Strukturen und Individuen,¹⁷ die nach meiner Lesart mit jener Auffassung konform geht, die ich zuvor zum Verhältnis zwischen sozialer Anerkennung und Individuen dargelegt habe. Ich führe erstere Auffassung in fünf Punkten ein. Erstens: Strukturen sind ein Medium für das Handeln von Individuen, wenn sie Individuen die Möglichkeiten liefern, die diese Individuen für ihr Handeln realisieren. Zweitens: Eine solche Einwirkung, die den Umstand betrifft, dass Strukturen bei Individuen bestimmte Handlungsmöglichkeiten einräumen und im selben Augenblick andere Handlungsmöglichkeiten ausschließen, lässt sich als eine ›Einschränkung‹ interpretieren. Drittens: Diese Einschränkung geht mit einer ›Ermöglichung‹ einher, soweit sie, wie gerade angedeutet, eine Voraussetzung für das Handeln von Individuen schafft. Viertens: Mit der Einschränkung und Ermöglichung, die Strukturen gegenüber dem Handeln von Individuen bewirken, bestimmen diese Strukturen bei diesen Individuen den Spielraum für das Handeln; angesichts einer solchen Operation lässt sich sagen, dass diese Strukturen über diese Individuen ›herrschen‹ – oder gleich formuliert, dass diese Individuen durch diese Strukturen ›unterworfen‹ werden. Fünftens: Bei diesen Individuen findet das Handeln seine Grundlage in einer Unterwerfung, die diese Strukturen stiften; als solchermaßen erforderlich für diese individuelle Tätigkeit stellt diese Unterwerfung ein Phänomen dar, das normativ unproblematisch ist. Es ist für mich evident, dass Strukturen auf das individuelle Handeln in gleichem Maße wie soziale Anerkennung auf die individuelle Identität einwirken können: zur gleichen Zeit ermöglichend und unterwerfend; überdies ist diese Einwirkung für die Entwicklung des individuellen Handelns wie für die Entwicklung der individuellen Identität unerlässlich und nach diesem Blickwinkel normativ nicht zu kritisieren.

Im Zusammenhang mit meinen Gedanken über Honneth erkenne ich die Existenz von fünf Fragen, die meines Erachtens für meine Unterstützung der Idee von immanenten Maßstäben als Kriterien für die Charakterisierung und Kritik der ideologischen Praktiken von sozialer Anerkennung zentral sind und die Honneth in der Diskussion mit Allen und Cooke allerdings nicht aufklärt. Diese Fragen werde ich jetzt einführen und im Hauptteil der Untersuchung behandeln.

Die erste Frage lautet, wie sich immanente Maßstäbe methodisch untersuchen und inhaltlich bestimmen lassen. Dies werde ich durch die Darlegung von Überlegungen konkretisieren, die Honneth in seiner kritischen Gesellschaftstheorie formuliert, in der er jene Frage erörtert. Honneth ermittelt immanente Maßstäbe mit seiner Methode von ›normativer Rekonstruktion‹, bei der in den Praktiken und Institutionen moderner liberaldemokratischer Gesellschaften, für die

¹⁷ Vgl. Giddens 1984, 17, 25ff und 176; Giddens 1990 [1979], 63f und 69ff; Giddens 1993, 128ff; Giddens 1982, 36ff.

sich Honneth theoretisch einzig interessiert, diejenigen normativen Prinzipien freigelegt werden, die gesellschaftliche Legitimation genießen und als solche gesellschaftliche Reproduktion ermöglichen.¹⁸ Solche normativen Prinzipien gründen auf der Idee von ›individueller Freiheit‹.

Die zweite Frage ergibt sich aus einer Annahme, die Honneth in der Diskussion mit Allen und Cooke äußert. Dieser Annahme zufolge lässt sich bei modernen liberaldemokratischen Gesellschaften unter Berücksichtigung des institutionalisierten Wir gegebenenfalls die Erkenntnis gewinnen, dass die Operation der Vermittlung und Durchsetzung der normativen Prinzipien von traditioneller Weiblichkeit einen Rückfall aus der Perspektive dessen darstellen würde, was in institutionalisierten Praktiken als normativ gerechtfertigt gilt.¹⁹ Mit dieser Annahme gibt, wie ich denke, Honneth selbst zu verstehen, dass diese Gesellschaften in der Vergangenheit eine normative Revolution erfahren haben, bei der, vage ausgedrückt, immanente Prinzipien von traditioneller Weiblichkeit durch immanente Prinzipien von moderner Weiblichkeit ersetzt worden sind. Eine solche Idee von normativer Revolution möchte ich darlegen, um darüber hinaus wiederum verstehen zu können, wie die immanenten Maßstäbe jener Gesellschaften durch eine normative Revolution dahingehend geändert werden könnten, dass in Praktiken von sozialer Anerkennung andere, bislang unbekannte Ideologien nun erfasst und kritisiert werden könnten. Ich werde mit Honneth zeigen, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften normative Revolutionen zumindest nicht legitimerweise stattfinden können, da sie die normativen Prinzipien, die für diese Gesellschaften konstitutiv sind, durch völlig andere normative Prinzipien ersetzen würden, die diesen Gesellschaften nicht inhärent wären und somit hierin nicht als berechtigt erscheinen würden – wie normative Prinzipien von sozialem Terror und Zwang. In jenen Gesellschaften könnten für Honneth vielmehr ›normative Fortschritte‹ legitimiert werden, bei denen immanente Prinzipien von individueller Freiheit dahingehend verändert werden würden, dass sie besser, vollständiger oder umfassender realisiert werden würden.

Erst mit den Informationen, die ich im Hinblick auf diese beiden Fragen liefern werde, werde ich – so meine Intuition – als dritte Frage angemessen prüfen und begründen können, in welcher Hinsicht und bis zu welchem Grade immanente Maßstäbe Honneth folgend zu beachten sind, wenn es darauf ankommt, zum einen Praktiken von sozialer Anerkennung als genuin oder ideologisch zu charakterisieren und zum anderen ideologische Praktiken von sozialer Anerkennung zu kritisieren. Für diese Frage werde ich mit Honneth die These untermauern, wonach immanente Maßstäbe deswegen derartig funktionieren können, weil sie an sich geschichtliches Produkt und symbolische Verkörperung von ›gesellschaftlicher Vernunft‹ und als solche

¹⁸ Vgl. Honneth 2011, 14–31.

¹⁹ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010, 168.

normativ begründet sind; Honneth versteht gesellschaftliche Vernunft als das Ergebnis einer Gegentendenz zur Abwicklung von Vernunftleistungen. Diese These werde ich verteidigen, indem ich die Kritiken zurückweisen werde, die Allen in ihrem Buch *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (2015) gegen ebendiese These Honneths vorbringt.²⁰ Es sind vier Kritiken, die ich aufgreifen werde. Nach der ersten Kritik fördert der sozialphilosophische Ansatz von Honneth den informellen Imperialismus, Neokolonialismus und Rassismus gegenüber nicht-europäischen ethischen Lebensformen. Ich werde verdeutlichen, dass diese Kritik unzutreffend ist, da Honneth solche Lebensformen gar nicht analysieren und kritisieren möchte; außerdem würde ein solches negative Verhalten der Idee von individueller Freiheit widersprechen, die auf dem Fundament von Honneths kritischer Gesellschaftstheorie und Gerechtigkeitstheorie steht. Nach der zweiten Kritik betrachtet Honneth immanente Maßstäbe als objektiv, als für alle Gesellschaften gültig. Dies, wie ich dokumentieren werde, stimmt aber nicht, denn Honneth, so betont er immer wieder, befasst sich in seinen theoretischen Konzeptionen ausschließlich mit den immanenten Maßstäben moderner liberaldemokratischer Gesellschaften; diese immanenten Maßstäbe besitzen mindestens lokale Gültigkeit, hiermit beanspruchen sie keineswegs objektive Gültigkeit. Nach der dritten Kritik lassen sich Gesellschaften auch dann korrekt kritisieren, wenn immanente Maßstäbe nicht herangezogen werden. Ich werde dagegen argumentieren, dass eine solche Kritik durchaus geübt werden kann, doch sie läuft Gefahr, nur für die kritisierende Instanz und nicht auch für die kritisierte Gesellschaft gerechtfertigt zu sein. Diese Gefahr besteht dagegen nicht, wenn Gesellschaften angesichts der normativen Maßstäbe kritisiert werden, die ihnen immanent sind. Nach der vierten Kritik ist Normativität das Produkt von Macht; aus diesem Grund lässt sich Macht in Anbetracht von Normativität nicht überwinden. Es handelt sich bei dieser Kritik offensichtlich um diejenige, welche die Autoren der Debatte gegen Honneth formulieren und die ich, so habe ich schon geschrieben, entkräften werde, indem ich mit Giddens die These aufstellen werde, dass eine solche Macht aus normativer Perspektive eine unkritische Erfahrung darstellt.

Ich werde viertens fragen, wie diejenigen Individuen, die in Entsprechung zur kritischen Betrachtung ideologische Anerkennungsprinzipien vertreten, dazu motiviert werden könnten, derartige Prinzipien zu negieren und stattdessen genuine Anerkennungsprinzipien zu akzeptieren. Dies betrifft eine Frage, die Honneth, Allen und Cooke im persönlichen Gespräch angesichts eines praktischen Falls zwar thematisieren und aber offenlassen.²¹ Bei der Beantwortung dieser Frage werde ich erklären, inwiefern diese Individuen eine solche emanzipative Erfahrung

²⁰ Vgl. Allen 2015, 11–25, 96–98 und 104–107.

²¹ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010 ab Seite 160.

paradigmatisch in dem von mir sogenannten ›kritischen Dialog‹ machen können. Ich werde den kritischen Dialog als eine dialogische Interaktion zwischen zwei oder mehreren Individuen beschreiben, in der Individuen in Ansehung von genuinen Anerkennungsprinzipien die Individuen kritisieren, die ideologische Anerkennungsprinzipien praktizieren. Vorausgesetzt wird an diesem Ort, dass diese Individuen insofern ›rational‹ sind, als sie dazu in der Lage sind, kritisch zu dialogisieren und damit kritische Gründe ebenso zu liefern wie zu verstehen. Mit dieser Kritik sollen kritisierte Individuen davon überzeugt werden, genuine Anerkennungsprinzipien zu verwirklichen. Eine solche Kritik soll die Form eines Vorschlags annehmen, den kritisierte Individuen selbst wahlweise annehmen oder ablehnen können. Denn im kritischen Dialog werden kritisierte Individuen in ihrer Autonomie grundsätzlich respektiert. Die Annahme der vorschlagenden Kritik, die laut meiner Prämisse keineswegs uneingeschränkt garantiert werden, sondern vielmehr jeweils nur möglich sein kann, erfordert die Erfüllung der Bedingung, dass kritisierte Individuen in dieser Kritik etwas begreifen, das sie selbst für interessant, attraktiv, sinnvoll, angebracht oder ähnlich halten können und als solches realisieren möchten. Dieses Resultat könnte meiner Hypothese zufolge eigentlich auch durch andere kritische Medien (wie Musik, Werbung und Fernseherprogramme) erzielt werden; allerdings lässt sich einzig und allein innerhalb einer dialogischen Interaktion und ebendaher innerhalb des kritischen Dialogs sicherstellen, dass Individuen die erfahrene Kritik nicht übersehen oder nicht missverstehen.

Anschließend werde ich mich fünftens mit der Behandlung der Frage beschäftigen, wie ideologische Anerkennungsstrukturen durch den kritischen Dialog überwunden werden können. Es handelt sich um eine Frage, die, wie ich noch zeigen werde, Honneth, Allen und Cooke in ihrem persönlichen Gespräch erwähnen, wenn sie die individuelle Annahme von ideologischen Anerkennungsprinzipien als Resultat der Einwirkung durch ideologische Anerkennungsstrukturen auffassen; diese Frage wird von diesen Autoren jedoch nicht geklärt. Ich werde anhand von Giddens' strukturierungstheoretischem Gedanken darüber, dass Strukturen in ihrem materialen Bestehen von denjenigen Individuen abhängen, die sich beim Handeln auf sie beziehen, folgende These beweisen: Ideologische Anerkennungsstrukturen können überwunden werden, indem durch den kritischen Dialog diejenigen Individuen kritisiert werden, welche die ideologischen Anerkennungsprinzipien praktizieren, die für diese ideologischen Anerkennungsstrukturen konstitutiv sind. Mit dieser Kritik sollen diese Individuen dazu motiviert werden, diese ideologischen Anerkennungsprinzipien nicht länger zu praktizieren und auf diese Weise indirekt diese ideologischen Anerkennungsstrukturen nicht mehr zu reproduzieren.

Zusammengenommen möchte ich mit dieser Untersuchung einen Beitrag zur Debatte gegen Honneth leisten, aus dem sich ein praktischer Ertrag herausbildet. Ich möchte hiermit die Frage

nach der theoretischen Charakterisierung und Kritik der ideologischen Praktiken von sozialer Anerkennung beantworten. Diese Frage steht in Relation zu zwei weiteren Fragen, die ich im Hinblick auf den angezielten praktischen Beitrag ebenfalls beantworten möchte und die lauten: erstens, wie Individuen sich von den ideologischen normativen Prinzipien emanzipieren können, die sie in derartigen Praktiken übernehmen; zweitens, wie ideologische Anerkennungsstrukturen durch diese Individuen überwunden werden können. Hier werde ich die theoretische Kritik, die ich mit Honneth herausarbeiten werde, durch den ›kritischen Dialog‹ mit der praktischen Kritik verbinden. Für die Umsetzung meines angekündigten Vorhabens gliedere ich die vorliegende Untersuchung in drei Teile. Im ersten Teil werde ich zumindest einführendes Wissen um die Debatte gegen Honneth vermitteln. Auf dieser Grundlage werde ich die Antwort auf die Frage dieser Debatte kritisieren, die Honneth geliefert hat und mit der diese Debatte beendet wurde. Dieser Antwort zufolge sind Praktiken von sozialer Anerkennung genuin, wenn sie immanente Maßstäbe erfüllen. Dabei werde ich selbst diese Debatte mit der neuen Kernfrage danach eröffnen, inwiefern Praktiken von sozialer Anerkennung genuin sein können, wenn sie die Unterwerfung von Individuen stiften. Ich werde im zweiten Teil meine eigene Antwort auf diese Frage durch die Berufung auf Ideen verfassen, die Giddens' Theorem der Dualität von Struktur präsentiert und die ich mithin im Vorfeld erklären werde. Diese Antwort werde ich zudem im dritten Teil untermauern, indem ich weitere, naheliegende Fragen behandeln werde. Dazu wird meine praktische Untersuchungsfrage gehören.

Erster Teil

Honneths kritische Gesellschaftstheorie in der Debatte

In diesem Untersuchungsteil nehme ich eine Einführung in die Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie vor, um sechs eigene Fragen angemessen herausarbeiten zu können, die das Fundament des Diskurses in den kommenden Untersuchungsteilen schaffen sollen. Diese Debatte, wie erwähnt wurde, dreht sich um das Thema, inwieweit Honneth in seiner kritischen Gesellschaftstheorie den selbst erhobenen systematischen Anspruch erfüllt, unter Verwendung seines Schlüsselbegriffs von sozialer Anerkennung eine lückenlose und damit zufriedenstellende theoretische Analyse der Phänomene von sozialer Herrschaft und Unterwerfung vorzulegen, anhand der diese Phänomene praktisch überwunden werden können. Denn soziale Anerkennung, so lautet der Einwand gegen Honneth, funktioniert als ein Herrschaftsmittel, wenn sie Individuen dazu veranlasst, allgemein eine bestimmte Identitätsform zu akzeptieren oder spezifisch sich angesichts dieser Identität selbst dem Anderen zu unterwerfen. Es ist nach diesem Einwand durch das Medium von sozialer Anerkennung, dass bei Individuen eine freiwillige soziale Unterwerfung erfolgen kann, die bei diesen Individuen konstitutives Element für die Identitätsentwicklung ist. In der Debatte wird Honneth demnach dazu aufgefordert, diesen Umstand von sozialer Herrschaft und Unterwerfung zu beleuchten, den Praktiken sozialer Anerkennung anscheinend einbeziehen können. Für diesen Zweck unternimmt dieser Autor schließlich den Versuch, ›genuine‹ (als ›ermöglichende‹) und ›ideologische‹ (als ›verunmöglichende‹) Praktiken sozialer Anerkennung mit seinem Kriterium der immanenten Maßstäbe voneinander zu unterscheiden. Dass diese Unterscheidung jedoch problematisch ist, werde ich durch die Formulierung von sechs Fragen zeigen. Die Auffassung dieser Angelegenheit setzt die Durchführung von diversen explanativen Schritten voraus: Zu präsentieren sind: erstens, Honneths kritische Gesellschaftstheorie (1); zweitens, der Einwand gegen Letztere ebenso wie Honneths verteidigende Reaktion auf diesen Einwand (2); und drittens, jene sechs Fragen (3).

1. Honneths kritische Gesellschaftstheorie

Für eine auch nur knappe, dennoch adäquate Darstellung von Honneths kritischer Gesellschaftstheorie, die ich an diesem Ort der Untersuchung liefern werde, werde ich die verschie-

denen argumentativen Etappen verfolgen, die Honneth selbst für die Entwicklung dieser Theorie absolviert. In diesem Punkt verfährt Honneth zunächst einmal in seiner Dissertationsschrift theoriegeschichtlich, insofern er diverse Autoren, die er auf die Tradition der Kritischen Theorie zurückführt, kritisch reflektiert und einige von deren Gedanken aufnimmt sowie konsequent weiteführt. Auf solchem indirekten Wege möchte er systematisch zur Bestimmung seiner eigenen programmatischen Rahmenrichtlinien für die effektive Behandlung einer Frage der Kritischen Theorie gelangen, der jene Autoren ihm zufolge nicht erfolgreich nachgehen. Es geht um die Frage, wie etablierte Formen gesellschaftlicher Herrschaft analysiert werden sollen, damit die nötigen Voraussetzungen für deren mögliche Beseitigung geschaffen werden können.²² Als Ergebnis seiner erbrachten Leistung stellt Honneth seine hier noch skizzenhaft umrissene Idee einer Kritik der Macht vor, die er auf der Grundlage eines kommunikationstheoretisch fundierten Modells des sozialen Konflikts konzipiert (1.1). Unter Berücksichtigung einerseits jener programmatischen Rahmenrichtlinien, die er genau genommen als einschlägige Vorbedingungen einer kritischen Gesellschaftstheorie bildet,²³ und andererseits seiner Deutung von Hegels Konzeption des Kampfs um Anerkennung stellt Honneth erst in einer weiteren Studie seine eigene kritische Gesellschaftstheorie auf, die er als ›normativ gehaltvoll‹ bezeichnet. An dieser Stelle soll soziale Anerkennung den Dreh- und Angelpunkt dafür bieten, den Vollzug des Prozesses von gesellschaftlicher Integration erklären zu können. Mit der Lieferung dieser Erklärung begründet er ferner seine Idee einer Kritik der Macht, die er zuvor bloß postuliert hat (1.2).

1.1 Honneths programmatische Rahmenrichtlinien für eine Kritik der Macht

Honneth konkretisiert und bespricht als Erstes die ursprünglichen Ideen der Kritischen Theorie. Er beginnt mit einer Diskussion über Max Horkheimers Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), der sich nach ihm als theoretisches und politisches Programm der Kritischen Theorie deuten lässt. Letzteres beinhaltet eine gesellschaftskritische Zeitdiagnose und Theorie.

Horkheimers sozialphilosophische Konzeption von Sozialkritik, schreibt Honneth, verkörpert eine Emanzipationstheorie, soweit sie vom doppelten, nämlich theoretischen und praktischen Interesse geleitet ist, etablierte Formen von sozialer Herrschaft und Unterwerfung zu erforschen, womit Strategien für deren mögliche Überwindung definiert werden sollen.²⁴ Hork-

²² Vgl. Honneth 1989, 380ff.

²³ Vgl. ebd., 8 und 381f.

²⁴ Vgl. ebd., 13ff; Honneth 2000, 89ff.

heimer möchte die Gegebenheiten untersuchen, unter denen ein gesellschaftlicher Zustand realisierbar sein kann, in dem Individuen praktisch frei sein können. Im Hinblick auf die Durchführung dieser Arbeit setzt sich Horkheimer systematisch zum Ziel, den Prozess gesellschaftlicher Integration zu ergründen, um hieraus greifbare Anhaltspunkte dafür gewinnen zu können, diejenigen sozialen Erfahrungen sichtbar zu machen und zu kritisieren, in denen Individuen an der Verwirklichung ihres praktischen Willens gehindert werden. Die Aufgabe von Horkheimers kritischer Theorie besteht darin, individuell unterdrückende soziale Erfahrungen dadurch zu diagnostizieren und potenziell zu beseitigen, dass vorab Wissen darum erworben wird, wie Gesellschaften integrieren; denn mit Blick auf dieses Wissen kann im Umkehrschluss die Existenz solcher sozialen Erfahrungen, die an sich eine Manifestation von sozialer Segregation sind, konstatiert werden. Horkheimers kritische Theorie studiert die historischen Voraussetzungen für das gelingende soziale Leben, um unter Verwendung dieser Untersuchungsergebnisse normative Maßstäbe dafür anzulegen, ein solches soziales Leben dann sichern zu können, wenn es durch die negative Einwirkung von Individuen oder Institutionen gefährdet wird. Diese analytische Bestrebung baut aus methodischer Perspektive auf einem deskriptiven sowie normativen Vorgehen auf: Die Charakterisierung des Prozess von gesellschaftlicher Integration soll die Festlegung von normativen Standards für die Kritik an den sozialen Verhältnissen ermöglichen, innerhalb derer Individuen unfrei sind. Solche normativen Standards sind in der Gesellschaft selbst verankert, soweit sie historisch betrachtet immer wieder dafür gesorgt haben, dass Individuen im Kontext der Interaktion mit anderen Subjekten eigene Pläne ungestört umsetzen konnten. Diese normativen Standards, die einen geschichtlichen Charakter besitzen, sind dieser Gesellschaft immanent. Demgemäß sind ›immanente Maßstäbe‹ der Gesellschaft diejenigen, die Horkheimers kritische Theorie für eine Kritik an den Phänomenen von sozialer Herrschaft und Unterwerfung zu bestimmen versucht, die in dieser Gesellschaft bestehen können. Eine solche ›immanente Kritik‹ der Gesellschaft steht für eine Praxis, bei der die Anforderungen beachtet werden, die Individuen als Mitglieder dieser Gesellschaft selbst vertreten und sonst persönlich erheben würden. Gewissermaßen reflektiert die Kritik die Erwartungen dieser Individuen. Damit gilt immanente Kritik als intersubjektiv gerechtfertigt.

Horkheimer, so kritisiert Honneth, erweist sich in seiner kritischen Theorie jedoch entgegen seinem persönlichen theoretischen Versprechen als nicht dazu in der Lage, die Idee einer immanenten Kritik an der Gesellschaft zu realisieren; Grund dafür ist, dass er dabei versäumt, den Prozess von gesellschaftlicher Integration zu begreifen und zu erläutern, indem er sich widersprüchlich darauf beschränkt, einzig über das Bestehen der sozialen Einflüsse zu schreiben, die

Individuen dazu veranlassen, arbeitsbezogene Tätigkeiten auszuüben, durch die diese Individuen eigene Bedürfnisse und Wünsche nicht erfüllen können; diese sozialen Einflüsse sind in dieser Hinsicht für diese Individuen unterdrückend.²⁵ In dem Maße, wie Horkheimer ausschließlich eine solche negative Dimension des Sozialen verdeutlicht und folglich nicht auch die Situation einer Integration der Gesellschaft (als eine faktisch existierende positive Dimension des Sozialen, aus der nach diesem Autor selbst normative Maßstäbe für gesellschaftliche Kritik hervorgehen sollen) darlegt, verfehlt er offensichtlich den selbst gesetzten systematischen Zweck seiner kritischen Theorie. Was letztendlich bei Horkheimers kritischer Theorie sich als problematisch herausstellt, ist nach Honneths Auffassung die erwartete und letztlich gar nicht gelieferte Definition eines deskriptiven und normativen Standpunkts für gesellschaftliche Kritik, der den Prozess von gesellschaftlicher Integration beinhaltet.

Daher beabsichtigt Horkheimer in seiner kritischen Theorie, nach Honneths Lesart, den Prozess von gesellschaftlicher Integration aufzufassen, woraus sich für ihn die normativen Maßstäbe für gesellschaftliche Kritik ergeben sollen. Da er aber das alltägliche soziale Leben nur als das Produkt der Auswirkung von sozialer Herrschaft interpretiert, formuliert er diese normativen Maßstäbe folgerichtig nicht. Aus diesem Grund scheitert er daran, das theoretische Vorhaben zu erfüllen, das er systematisch vorstellt. Das Bestehen dieser systematischen Problematik, wie ich im Folgenden ausführen werde, erkennt Honneth ebenfalls am Ort sowohl der von Horkheimer und Theodor W. Adorno gemeinsam verfassten Essaysammlung *Dialektik der Aufklärung* (1944) als auch an Adornos Gesellschaftstheorie.²⁶

In der *Dialektik der Aufklärung* präsentieren Horkheimer und Adorno laut Honneth eine pessimistische Zeitdiagnose der Gegenwart, die eine zivilisatorische Verfalls- und Regressionsgeschichte thematisiert und damit negativ konnotiert ist.²⁷ Dieses Thema umfasst das historisch gewachsene Bild einer totalitär integrierten Gesellschaft, in der soziale Herrschaft die exklusive Form gesellschaftlicher Organisation bildet und sich als das Vermögen von Subjekten manifestiert, andere Individuen physisch (wie durch Gewalt) und psychisch (wie durch Manipulation) zur Ausführung von Arbeiten zu zwingen, angesichts derer diese Individuen sich nicht selbst verwirklichen können. Mit dieser Verhaltensweise bezwecken diese Subjekte, die eigene Zielerfüllung diesen anderen Individuen gegenüber sicherzustellen, die ihrerseits keinen Widerstand leisten (und somit unmittelbar gehorchen) und in ihrem Wesen verdinglicht und entfremdet sind. Als Ergebnis dieser Anschauung zeigt sich in der *Dialektik der Aufklärung* nach

²⁵ Vgl. ebd., 39ff.

²⁶ Vgl. die Textabschnitte 3 und 4 in ebd.

²⁷ Vgl. ebd., 66ff und 116.

Honneth jenes Problem, das an Horkheimers kritischer Theorie festgestellt wurde. Zur Erinnerung: Dieses Problem bezieht sich darauf, dass Horkheimer in seiner kritischen Theorie den Zustand von gesellschaftlicher Integration nicht auffasst, aus dem für ihn die normativen Maßstäbe hergeleitet werden sollen, angesichts derer gesellschaftliche Kritik geübt werden kann. Denn in der *Dialektik der Aufklärung* fehlt gleichermaßen die Betrachtung der konsensuellen Dimension der Gesellschaft, aus der passende theoretische Ressourcen für eine Kritik an sozialer Herrschaft erschlossen werden können. Mehr noch versagt die *Dialektik der Aufklärung* mit ihrer pessimistischen Zeitdiagnose der Gegenwart überhaupt die Möglichkeit zum Vollzug von herrschaftsfreien Prozessen in der Gesellschaft; in diesem Aspekt unterscheidet sie sich von Horkheimers kritischer Theorie, welche die Idee einer individuellen Befreiung aus sozialer Herrschaft und Unterwerfung zumindest postuliert – wenn auch nicht realisiert.

Honneth identifiziert auch in Adornos Theorie des Spätkapitalismus und in seinen Spätschriften auf theoretischer Ebene das Phänomen einer Verdrängung des Sozialen, wodurch die Erfüllung von Adornos Projekt einer kritischen Theorie beeinträchtigt wird. Denn Adorno legt soziale Herrschaft als eine Apparatur aus, welche die administrative Funktion übernimmt, politisch-ökonomische Prozesse der Gesellschaft zentral zu verwalten. Für die Erfüllung dieser Rolle hängt sie nicht von der Zustimmung durch Gesellschaftsmitglieder ab, soweit die soziale Herrschaft auf diese Gesellschaftsmitglieder strategisch, triebkontrollierend, steuernd und manipulativ einwirkt, woraufhin sie sich deren freiwillige Unterordnung und loyale Folgsamkeit direkt verschaffen kann. Ausgelassen wird hierbei die Möglichkeit, dass die Integration spät-kapitalistischer Gesellschaften im Sinne eines Vorgangs ausgelegt werden kann, der sich durch sozialen Konsens vollzieht. In dieser Konzeption lässt sich nicht erklären, wie gegen soziale Herrschaftssysteme individuell dahingehend gekämpft werden könnte, dass sie überwunden werden würden.

Die bisher betrachteten sozialphilosophischen Konzeptionen von Horkheimer und Adorno schaffen es Honneth zufolge nicht, das von ihnen gesetzte systematische Ziel gesellschaftlicher Kritik zu erfüllen; dieser Mangel ergibt sich aus einer fehlenden Untersuchung der Sphäre gesellschaftlicher Integration, angesichts derer für diese Autoren die normativen Maßstäbe für die Analyse und Überwindung der Phänomene von sozialer Herrschaft und Unterwerfung zu definieren sind. Horkheimer und Adorno befassen sich stattdessen lediglich mit der Darstellung der Situationen von sozialer Macht und Unterdrückung als Sphären gesellschaftlicher Segregation; dies macht ihre Umsetzung der Idee von gesellschaftlicher Kritik unmöglich.

Im Gegensatz dazu, so lässt sich jetzt zeigen, findet Honneth einerseits in der Machttheorie, die Michel Foucault anhand seiner historischen Untersuchungen konstituiert, und andererseits

in der Gesellschaftstheorie, die Jürgen Habermas mithilfe seiner Theorie des kommunikativen Handelns aufstellt, einen denkbaren fruchtbaren Ansatzpunkt für die Behebung jenes Mangels, den er an der *Dialektik der Aufklärung* diskutiert hat. Honneth erkennt in beiden Konzeptionen die Existenz des Potenzials für die Bildung einer Basis, auf der gesellschaftliche Kritik geübt werden kann.²⁸ Die Fragen nach der Integrationsweise und dem Herrschaftswesen spätkapitalistischer Gesellschaften behandelt Foucault aus der Perspektive eines systemtheoretischen Paradigmas und Habermas aus der eines kommunikationstheoretischen; es handelt sich um diametrale Paradigmen. Vor diesem Hintergrund interpretiert Honneth die Gesellschaftstheorien beider Autoren als ›konkurrierende Fortsetzungen‹ der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno.

Honneth diskutiert zuerst Foucaults Machttheorie. Er führt aus, dass Foucault systematisch daran interessiert ist, die herrschenden Mechanismen sozialer Integration in modernen Gesellschaften zu erforschen. Mit Rücksicht auf dieses Interesse entwickelt er seine Machttheorie. An diesem Ort argumentiert er in erster Linie gegen zwei unterschiedliche Theorietraditionen dahingehend, dass Macht weder im Sinne des klassisch politikwissenschaftlichen juristischen Vertragsmodells als ›Übertragung von Rechten‹ noch im Sinne eines marxistisch sozialtheoretischen etatistischen Denkmodells als ›Aneignung des Staatsapparats‹ zu verstehen ist. Denn in diesen beiden Theorietraditionen steht Macht gemäß einer klassisch theoretischen Auffassung gleichermaßen für eine Art von fixierbarem subjektivem Besitz, der durch einmalige Einsetzung wirksamer Instrumente beansprucht und übertragen werden kann; durchgeführt wird eine solche praktische Aktion nach der ersten Theorietradition anhand rechtlicher Verträge und nach der zweiten Theorietradition anhand gewaltsamer Aneignung seitens des politischen Souveräns, der mithilfe zentral gesteuerter sozialer Institutionen repressive Herrschaft über das gesellschaftliche System erlangt.²⁹ Demgegenüber betrachtet Foucault die praktische Mächtigkeit von Subjekten als das Ergebnis eines erkämpften Siegs innerhalb intersubjektiver Auseinandersetzungen, in denen stets um die Möglichkeit zur strategischen Durchsetzung persönlicher Ziele gegen andere Subjekte gekämpft werden kann. Demnach definiert er Macht als ein Vermögen, das jeweils im sozialen Konflikt ebenso gewonnen wie verloren werden kann.³⁰

Im Hinblick auf diese Definition der Macht stellt Foucault die Behauptung auf, wonach gesellschaftliche Ordnungen keine zentralisierten Staatssysteme als einheitliche machtergreifende

²⁸ Vgl. ebd., 7f und 119f.

²⁹ Vgl. ebd., 173.

³⁰ Vgl. ebd., 173f.

Makrosubjekte definieren; vielmehr bauen gesellschaftliche Ordnungen auf permanenten sozialen Konflikten auf, in denen daher intersubjektiv um den Erwerb oder die Sicherung von sozialer Macht gekämpft wird.³¹ Sie stellen systemische Einheiten dar, die sich substantiell als zusammenhaltendes Produkt von immerwährenden sozialen Konflikten zeigen. Soziale Konflikte fügen sich zu systemischen Einheiten zusammen, die in dieser Form gesellschaftliche Ordnungen verkörpern. Sie fungieren funktional als Mechanismus für die Herausbildung und Aufrechterhaltung von gesellschaftlichen Ordnungen. Somit sind, so nach Honneths Interpretation, moderne Gesellschaften für Foucault wesentlich durch die Anwesenheit von sozialen Konflikten charakterisiert. Dies beschreibt eine soziale Situation, deren Überwindung mit dem hypothetischen Umstand einhergehen würde, dass Gesellschaft selbst nicht möglich wäre.

Wenn aber gesellschaftliche Ordnungen das Resultat von sozialen Konflikten darstellen, wie können sie in ihrem eigenen Fundament überhaupt stabil sein, also nicht unmittelbar in sich zusammenbrechen? Honneth stellt diese Frage, und er findet deren Beantwortung in Foucaults weiterem Begriff von ›Verstetigung‹.³² Mit diesem Begriff meint Foucault, dass die Subjekte, die sich im sozialen Konflikt befinden, diesen sozialen Konflikt dann erfolgreich beenden, wenn sie sich auf ein Einverständnis über die unterlegene und überlegene Position von Macht einigen, die sie gegenüber dem Anderen einnehmen sollen. Eine solche effektive Lösung lässt sich dadurch herbeiführen, dass die Ausübung von Macht produktive Wirkungen erzeugt. Der Charakter der Produktivität von Macht betrifft den Umstand der ›Disziplinierung‹ als eine maßgeregelte Führung, die dem Zweck dient, bei Individuen ein Verhalten hervorzurufen, das sich an Normen orientiert und in diesem Sinne ›normiert‹ ist. ›Normen‹ definieren bei Foucault allerdings etwas Spezielles, denn sie sind keine intersubjektiv geltenden praktischen Prinzipien, wie für gewöhnlich angenommen wird. Vielmehr bezeichnen sie praktische Prinzipien, die sich um biologische Körper- und Lebensprozesse des Menschen drehen, die unter anderem einerseits deren motorische und gestische Bewegungen und andererseits deren Geburt, Zeugung und Sterben einschließen. Eine solche Macht, die über Individuen produktiv disziplinierend mit der Konsequenz ausgeübt wird, dass diese Individuen ein normiertes Verhalten reproduzieren, bezeichnet Foucault als ›Bio-Macht‹. Die Ausübung von Bio-Macht auf die Bevölkerung eines Staats findet daneben durch die ›Bio-Politik‹ als eine spezifische Form von Politik statt.

Indem Honneth bei Foucault die Konzeptionen von Bio-Macht und Bio-Politik wie auch die genealogische Geschichtsbeschreibung von Subjekt- und Moralvorstellungen analysiert, wird ihm selbst klar, dass es Foucault systematisch eigentlich nicht darum geht, das strategische

³¹ Vgl. ebd., 176f.

³² Vgl. ebd., 179ff.

Handlungsmodell des sozialen Konflikts auf die Basis von gesellschaftlichen Ordnungen zu stellen, wie bislang geglaubt. Stattdessen möchte Foucault nach Honneths Deutung von vornherein begründen, inwiefern soziale Institutionen als bio-politische Apparaten eine Voraussetzung für die Bildung und die Aufrechterhaltung von gesellschaftlichen Ordnungen schaffen.³³ Diese Voraussetzung wird nun erfüllt, indem soziale Institutionen durch dauernden Einsatz von Bio-Macht die Bevölkerung überwachen und regulieren. In der Erfüllung dieser Funktion treten sie als strategische Disziplinierungsinstanzen auf, die darüber hinaus wesentlich eine stete Verbesserung und Optimierung der Techniken für die Bevölkerungs- und Produktivkraftentwicklung gewährleisten. Demgemäß erscheinen Menschen insgesamt als Wesen, deren Identitäts- und Moralprinzipien aus dem Erfahren einer solchen sozialen Beeinflussung resultieren. Angesichts der Entwicklung dieser Anschauung über das konkrete Verhältnis zwischen sozialen Institutionen und Individuen, bei der das institutionelle Erlangen von disziplinierender Kontrolle über Individuen eine Reaktion auf die gesellschaftlich entstandene Problematik der Bevölkerungs- und Produktivkraftentwicklung darstellt, erweist sich Foucaults Machttheorie als systemtheoretisch.³⁴

Freilich besteht das Problem bei Foucaults Machttheorie laut Honneth darin, dass sie, wie bereits Horkheimer und Adorno, die Dimension des Sozialen offensichtlich nicht artikuliert. Sie beantwortet zwar die Frage nach der Integrationsweise und dem Herrschaftswesen spätkapitalistischer Gesellschaften; doch sie lässt aus der Sicht der kritischen Theorie gänzlich unbestimmt, wie soziale Herrschaft und Unterwerfung überwunden werden können. Im Gegensatz dazu widmet sich Habermas in seiner Gesellschaftstheorie Honneth zufolge der Darlegung der Sphäre gesellschaftlicher Integration, bei der er die theoretischen Ressourcen für die kritische Theorie im Hinblick auf ein kommunikatives Handlungsmodell entwickelt, das die Möglichkeit einer normativ motivierten intersubjektiven Verständigung einschließt. Mit diesem Ansatz vollzieht Habermas eine kommunikationstheoretische Umwandlung der Kritischen Theorie.³⁵

Es lässt sich zuerst fragen, was Habermas' Begriff des ›kommunikativen Handelns‹ bedeutet.³⁶ Er definiert eine Interaktion zwischen (mindestens zwei) sprach- und handlungsfähigen Individuen, die Sprache als Instrument dafür verwenden, sich untereinander praktisch zu verständigen, wobei sie gegenüber dem Anderen eigene Handlungspläne dahingehend argumenta-

³³ Vgl. ebd., 194f und 222f.

³⁴ Vgl. insbesondere: Honneth 1989, 222f.

³⁵ Vgl. ebd., 224.

³⁶ Vgl. für folgende Erläuterung: ebd., 316f.

tiv zu rechtfertigen und zu verteidigen versuchen, dass diese Handlungspläne aufeinander abgestimmt werden können. Kurz gesagt: Kommunikatives Handeln ist eine interindividuelle Interaktion, die sprachlich vermittelt und auf die Herstellung eines wechselseitigen praktischen Einverständnisses orientiert ist. Diese Interaktionsindividuen schöpfen eigene vertretene Prinzipien aus dem normativen Horizont, in den diese sie als vergesellschaftete Individuen selbst prinzipiell eingebettet sind. Es geht bei diesem normativen Horizont um die sogenannte ›Lebenswelt‹.³⁷ Die Prinzipien, die Individuen im kommunikativen Handeln unterstützen, resultieren demzufolge aus den Erfahrungen, die diese Individuen selbst in ihrer Lebenswelt machen. Nun sind es bei Habermas ebensolche Prozesse sozialer Verständigung, die aufgrund ihrer wesentlichen Eigenschaften für die Stiftung und Aufrechterhaltung sozialer Ordnungen sorgen können. Seiner Hypothese zufolge führt soziale Integration auf kommunikatives Handeln zurück. Im Umkehrschluss begreift Habermas soziale Herrschaft und Unterwerfung, die ja soziale Segregation verursachen, als Phänomene, die sich aus einer sozialen Verletzung von individuellen normativen Erwartungen und Ansprüchen und in dieser Hinsicht aus mangelnder sozialer Verständigung ergeben.³⁸ Angesichts der Idee von kommunikativem Handeln lassen sich somit die Bedingungen für herrschafts- und unterwerfungsfreie soziale Verhältnisse bestimmen. Diese Bedingungen, explizit gesagt, betreffen die sozialen und kognitiven Voraussetzungen für die herrschaftsfreie Praxis des kommunikativen Handelns.

Habermas' gesellschaftskritische Ansichten sind allerdings nach Honneths Diskussion letztendlich einfach zu abstrakt: Sie lassen die Frage unbeantwortet, welche konkreten praktischen Erfahrungen auf die Erfüllung oder die Verletzung dieser Voraussetzungen zurückführen beziehungsweise welchen spezifischen Inhalt diejenigen normativen Prinzipien besitzen, über die Individuen sich im kommunikativen Handeln mit dem Anderen verständigen.³⁹

Für die Klärung dieser kritischen Angelegenheit recurriert Honneth, wie er in seiner in Rede stehenden Dissertationsschrift nur andeutet und erst später in seiner Habilitationsschrift ausführlich, auf historische, soziologische und sozialtheoretische Studien zum praktischen Widerstand sozialer Unterschichten; denn im Kontext dieses praktischen Geschehens kann nach Honneths Überzeugung ersichtlich werden, welche die Hoffnungen und Anforderungen sind, die Individuen in alltäglichen sozialen Situationen üblicherweise als erfüllt wissen möchten und deren Verletzung durch andere Subjekte folglich zur Entstehung eines sozialen Kampfs führen

³⁷ Vgl. ebd., 317ff.

³⁸ Vgl. Honneth 2000, 96f; Honneth 1989, 317ff.

³⁹ Vgl. Honneth 2000, 96ff; Boltanski/Honneth 2009, 88.

kann. Solche individuellen Erwartungen hängen laut Honneth mit den Ideen von sozialer Gerechtigkeit zusammen, die sich inhaltlich auf die soziale Akzeptanz von eigenen Identitätsprinzipien beziehen. Individuen fühlen sich dazu motiviert, gegen andere Subjekte zu kämpfen, wenn ihre Identitätsprinzipien von diesen anderen Subjekten nicht beachtet werden; für sie verkörpert soziale Respektlosigkeit die Erfahrung sozialer Ungerechtigkeit. Diese Identitätsprinzipien umfassen ›Identität‹ im Sinne etwa von Eigenschaften, Präferenzen, Talenten, Kompetenzen und Fähigkeiten, die Individuen selbst besitzen. Der soziale Verstoß gegen diese Identitätsprinzipien löst bei Individuen entsprechende negative Gefühle (wie Minderwertigkeit, Scham, Inkompetenz und Versagen) aus, die den Zustand von psychischer Gesundheit gefährden oder stören. Die Wiederherstellung dieses Zustands kann mittels eines sozialen Kampfs stattfinden, bei dem gegen die erfahrene soziale Missachtung beziehungsweise für die erwartete soziale Anerkennung gekämpft wird. Honneth meint mit dem Begriff von ›sozialer Anerkennung‹ eine soziale Affirmierung der individuellen Identität, die personale Integrität sicherstellen kann, und mit dem Begriff von ›sozialer Missachtung‹ eine soziale Verletzung der individuellen Identität, die personale Integrität gefährden kann.⁴⁰ Tatsächlich glaubt Honneth, dass die Existenz von personaler Integrität davon abhängt, dass soziale Anerkennung erteilt wird; ebendeshalb kämpfen Individuen gegen andere Subjekte, wenn sie von diesen missachtet werden, wodurch sie eine Art von seelischem Leiden empfinden, das sie überwinden möchten. Honneth betrachtet soziale Anerkennung also als diejenige Erfahrung, an der sich die Individuen orientieren, die an der Praxis des kommunikativen Handelns teilnehmen, wie sie Habermas definiert. Hiernach verdeutlicht Honneth, dass seine Anerkennungstheorie als eine ›Intensivierung‹ oder ›Radikalisierung‹ von Habermas' Universalpragmatik zu verstehen ist.⁴¹

Mit diesen Ansichten (die er übrigens auch durch die Analyse von Hegels Konzeption des Kampfs um Anerkennung entwickelt, welche Habermas selbst thematisiert und aber nicht weiterverfolgt hat)⁴² konkretisiert Honneth die Überlegungen, die Habermas über das kommunikative Handeln und hierbei über die Sphäre gesellschaftlicher Integration darlegt. Es lässt sich wiederholend sagen, dass Individuen von den Subjekten, mit denen sie interagieren, jeweils Anerkennung erwarten und dass Gesellschaften dementsprechend durch soziale Anerkennung integrieren. Umgekehrt geht gesellschaftliche Segregation mit sozialer Missachtung einher, die als eine Erfahrung von sozialer Herrschaft und Unterwerfung erscheint, die mittels eines sozi-

⁴⁰ Vgl. Honneth 2010, 110f.

⁴¹ Vgl. Boltanski/Honneth 2009, 87ff.

⁴² Vgl. Habermas 1968; Boltanski/Honneth 2009, 89.

alen Kampfs überwunden werden kann. Dieser soziale Kampf, in dem es um soziale Anerkennung geht, bildet als solcher ein Medium für den Vollzugsprozess von gesellschaftlicher Integration. Er wird von missachteten Individuen mit dem Ziel hervorgerufen, dass sie sich in sozialen Beziehungen in ihrer Identität akzeptiert wissen können. Ein solcher soziale Kampf, den Honneth mit dem Namen ›Kampf um Anerkennung‹ versteht, dreht sich funktionell daher nicht um soziale Exklusion, sondern vielmehr um soziale Inklusion. Er ist nach diesem Gesichtspunkt ›kommunikations-‹ und nicht ›herrschaftstheoretisch‹ ausgerichtet.⁴³ Der Kampf um Anerkennung lässt sich nach Honneth darüber hinaus angesichts seines Entstehungsmotivs als ein Zeichen dafür interpretieren, dass die Gesellschaft, in der er ausbricht, nicht so funktioniert und sich nicht so entwickelt, wie sie eigentlich funktionieren und sich entwickeln sollte.⁴⁴ Solche Gesellschaften definiert Honneth, der Tradition der Kritischen Theorie folgend, als ›pathologisch‹ (und in diesem Sinne auch als ›gestört‹ oder als ›fehlentwickelt‹). Pathologische Gesellschaften sind durch den Umstand gekennzeichnet, dass sie ihre individuellen Mitglieder missachten, woraufhin diese an der Sicherung und Entwicklung ihrer Identität gehindert werden. Demnach möchte Honneth in seiner gesellschaftlichen Zeitdiagnose systematisch ›Anerkennungspathologien‹ untersuchen, die ›gesellschaftliche Pathologien‹ repräsentieren.

1.2 Honneths anthropologisch fundierte kritische Gesellschaftstheorie

Mit Rücksicht auf seine programmatischen Rahmenrichtlinien für eine Kritik der Macht stellt Honneth seine eigene kritische Gesellschaftstheorie auf, die er im Vergleich zu Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie nicht sprachtheoretisch, sondern anthropologisch fundiert.⁴⁵ Ihre begriffliche Kennzeichnung – das heißt ›anthropologisch‹ – verweist auf den verfolgten Ansatz, in dem nicht abstrakt die sprachliche Kommunikation, sondern konkret die soziale Anerkennung als eine Voraussetzung für den Vollzugsprozess von gesellschaftlicher Integration gedeutet wird; dieser Ansatz untersucht den Menschen und dessen Entwicklung innerhalb seines sozialen Umfelds. Honneth begründet in seiner kritischen Gesellschaftstheorie auch wesentliche Annahmen seiner programmatischen Rahmenrichtlinien für eine Kritik der Macht, die er zuvor nicht begründet hat. Diese Begründung betrifft die Beantwortung folgender Fragen.⁴⁶ Erstens: Inwiefern entwickeln Individuen ihre Identität innerhalb sozialer Anerkennungsverhältnisse? Zweitens: In welcher Hinsicht ist es soziale Anerkennung, welche die soziale Interaktion im

⁴³ Vgl. hier spezifisch Honneth 1989, 385.

⁴⁴ Vgl. Honneth 2000, 101ff.

⁴⁵ Vgl. Boltanski/Honneth 2009, 90; Honneth 1994, 75.

⁴⁶ Vgl. Honneth 2000, 100ff; Honneth 1989, 386.

Ganzen normativ strukturiert, sodass Individuen jeweils Anerkennung von den Subjekten erwarten, mit denen sie interagieren? Drittens: Wie können soziale Kämpfe aus sozialer Missachtung entstehen? Viertens: Inwiefern erscheint soziale Anerkennung als Medium für gesellschaftliche Integration und soziale Missachtung als Medium für gesellschaftliche Segregation und daneben in der Erfüllung dieser Funktion als Phänomen von sozialer Herrschaft und Unterwerfung? Fünftens: Worin besteht der Zusammenhang zwischen dem Bestehen von Anerkennungspathologien und den Defiziten von Gesellschaftsentwicklungen? Diese fünf Fragen werde ich nun methodisch eher indirekt, anhand der Darstellung eines logisch aufgebauten Diskurses behandeln, wodurch ich Honneths kritische Gesellschaftstheorie introduzierend erklären werde. Auf diese Weise werde ich die gleichen zentralen Argumentationsschritten verfolgen, die Honneth selbst für die Entwicklung seiner kritischen Gesellschaftstheorie vollzieht.

Bevor Honneth sich mit der Aufstellung der These auseinandersetzt, die bei ihm das Fundament seiner kritischen Gesellschaftstheorie schaffen soll und die besagt, dass soziale Anerkennung einen Mechanismus für die individuelle Identitätsentwicklung und folglich für die individuelle Ermöglichung eines gelingenden Privat- und Soziallebens beschreibt, setzt er systematisch in Anlehnung an den amerikanischen Pragmatisten George H. Mead eine Prämisse. Dieser Prämisse zufolge ist individuelle Identität gewissermaßen ein Phänomen, das letztendlich soziale Herkunft hat.⁴⁷ Bei Individuen finden paradigmatisch die gesprochene Sprache und die vertretene Kultur, die einen Bestandteil der Identität verkörpern, ihren Ausgangsort in der soziokulturellen Umwelt, in der diese Sprache und diese Kultur vermittelt werden und von der diese Individuen dahingehend beeinflusst werden können, dass sie beides verinnerlichen und damit selbst reproduzieren. Gleichmaßen kann bei Individuen ein solcher Einfluss Wünsche, Bedürfnisse, Normen, Intentionen und Ziele formen, die Ausdruck der eigenen Persönlichkeit sind. Das, was Individuen innerlich definiert, hängt im Regelfall von dem Verhältnis ab, das zwischen diesen Individuen und den anderen Subjekten besteht und das auf diese Individuen einwirken kann. Vor diesem Hintergrund zeigt Honneth in seiner Anerkennungstheorie als Erstes, dass ein individuelles positives Verhältnis zu sich selbst, das durch die Präsenz des Gefühls charakterisiert ist, für sich selbst und für andere Bezugssubjekte wertvoll zu sein, gebildet werden kann, indem die entsprechenden Anerkennungsprinzipien übernommen und verwirklicht werden, die in den Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität praktiziert werden. Eine solche personale Integrität ist das Produkt der Bildung von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung als geistige Fähigkeiten des Individuums.

⁴⁷ Vgl. Honneth 1994, 114ff; Honneth 2003b, 155; Mead 1972 [1934]. Vgl. auch: Taylor 1994 [1992], 32; Zürn 2015, 25f; McNay 2008, 4ff; Habermas 2009, 246–248; Benjamin 1988, 16.

Im Kontext der Behandlung dieses Themas bespricht Honneth zunächst einmal die Bildung von Selbstvertrauen.⁴⁸ Hierbei bezieht er sich auf die einschlägigen empirischen Studien von Donald Winnicott. Honneth definiert Selbstvertrauen nicht gemäß eines intuitiven Sprachverständnisses als das Vertrauen, das Individuen zu sich selbst (in die eigene Persönlichkeit) haben können. Diese Bedeutung behält er sich für die Kategorie Selbstschätzung vor. Vielmehr bezeichnet Selbstvertrauen bei diesem Autor speziell die Fähigkeit zur affektiven Autonomie gegenüber anderen Bezugsindividuen. Diese Fähigkeit bildet sich ursprünglich beim Kleinkind innerhalb der sozialen Verhältnisse aus, die auf Liebe basieren. Honneth betrachtet Liebe als ein Anerkennungsmuster, das in der Lieferung beziehungsweise in dem Erhalt von affektiver Bestätigung und Unterstützung besteht. Sie bringt einen Zustand zum Ausdruck, in dem Individuen sich gegenseitig in ihrer eigenen affektiven Bedürftigkeit als von anderen Individuen abhängig und befriedigt wissen. Soziale Liebesverhältnisse umfassen das Festigen von affektiven Bindungen. Sie können innerhalb von Primärbeziehungen hergestellt werden, die familiäre, freundschaftliche und sozial intime Beziehungen sein können. An diesen Orten interagiert das Kleinkind mit den Individuen, die ihm gegenüber eine primär fürsorgende Funktion erfüllen und als solches symbolisch ›Mütter‹ genannt werden. Anerkennung in Form von Liebe reguliert das Verhalten der Mütter zum Kleinkind: Sie motiviert Mütter dazu, die affektiven Bedürfnisse des Kleinkinds zu beachten und zu erfüllen, damit das Kleinkind ein gesundes Leben führen kann. Wird das Kleinkind von Müttern solchermaßen anerkannt, entwickelt es mit der Zeit die Gewissheit, dass es für die Befriedigung eigener Bedürfnisse auf Müttern immer bauen kann; dies geht beim Kleinkind mit dem Erlangen der Sicherheit darüber einher, dass es von Müttern in solchen Situationen nicht verlassen wird. Selbstvertrauen definiert das Bestehen der Fähigkeit dazu, allein sein zu können, ohne Angst davor haben zu müssen, von Müttern verlassen zu werden. Eine solche positive Erfahrung schafft beim Kleinkind ferner eine Grundlage dafür, als Erwachsener affektive Bindungen mit anderen Individuen aufbauen zu können, die auf Selbstvertrauen basieren.

Im Anschluss an diesen Gegenstand erklärt Honneth den Bildungsprozess der Selbstachtung.⁴⁹ Wie bereits weiter oben in Bezug auf den Begriff von Selbstvertrauen angemerkt wurde, meint Honneth mit dem Begriff von Selbstachtung wiederum nicht das, was intuitiv vermutet werden könnte – nämlich die Achtung, die Individuen sich selbst gegenüber haben. Vielmehr deutet Selbstachtung auf ein Selbstgefühl von personaler Würde hin. Bei diesem psychischen Status geht es darum, sich selbst als ein Individuum zu begreifen, das mit sozialen Rechten

⁴⁸ Vgl. Honneth 1994, 153ff.

⁴⁹ Vgl. ebd., 173ff.

ausgestattet ist. Individuen, die Selbstachtung empfinden, sind diejenigen, die sich selbst als Träger von sozialen Rechten verstehen. Sie besitzen ein Wissen um ihren rechtlichen Schutzmantel im sozialen Handeln. Bei Individuen findet der Bildungsprozess von Selbstachtung durch die Beziehungen statt, die mit anderen, auch anonymen Gesellschaftsmitgliedern sowie mit gesellschaftlichen Institutionen hergestellt werden und in denen rechtliche Anerkennung als Einräumung von sozialen Rechten erfahren wird. Für den Erwerb der Fähigkeit zur Selbstachtung müssen Individuen vornehmlich das Wesen und die Funktion der ihnen vorliegenden bestehenden Rechtsordnung auffassen, anderenfalls können sie gar nicht verstehen, inwiefern sie als rechtlich anerkannt gelten und damit über soziale Rechte verfügen. In dem Maße, wie diese Individuen im Gemeinwesen als dazu in der Lage behandelt werden, rationale und verantwortungsvolle soziale Handlungen ausführen zu können, werden sie von anderen Subjekten als moralisch autonom und als zurechnungsfähig angesehen. Dies impliziert, dass rechtliche Anerkennung eigentlich eine Bedingung dafür ist, dass Individuen nicht nur Selbstachtung, sondern auch moralische Autonomie und Zurechnungsfähigkeit ausbilden können.

Schließlich beschäftigt sich Honneth mit der Darlegung der Bildung von Selbstschätzung.⁵⁰ Die Selbstschätzung verweist auf den Umstand, dass Individuen ihre Persönlichkeit für wertvoll halten. Sie kann aus dem Erfahren von sozialer Wertschätzung als Ausdruck von sozialer Anerkennung resultieren, die sich im Glauben daran festigen kann, dass etwa die eigenen Fähigkeiten oder die eigenen Eigenschaften (als Aspekte der eigenen Persönlichkeit) wirklich von Bedeutung sind. Was subjektiv als anerkennungswürdig gelten soll, bemisst sich nach den normativen Maßstäben, die innerhalb der eigenen soziokulturellen Umwelt verinnerlicht und beachtet werden. Der Gehalt dieser Anerkennungsprinzipien ist also kontextabhängig. Schließlich erfordern das Stiften und das Erhalten von Anerkennung bei Interaktionsindividuen eine Orientierung an gemeinsamen oder zumindest an miteinander kompatiblen Prinzipien.

Nun lautet Honneths Hypothese, dass die Entwicklung von Identität stattfinden kann, indem Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung durch soziale Anerkennung gebildet werden.⁵¹ Identität entwickelt sich als Produkt der Bildung dieser Selbstbeziehungen innerhalb der Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität, die das Resultat gesellschaftlicher Lernprozesse sind. Identität erweist sich gewissermaßen als einheitliches Phänomen, das sich durch Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung konstituiert. Aus diesem Grund können Individuen kein harmonisches Verhältnis zu sich aufbauen, wenn bei ihnen auch nur eine dieser Selbstbeziehungen problematisch ist oder nicht besteht. Zwar räumt Honneth die

⁵⁰ Vgl. ebd., 196ff.

⁵¹ Vgl. ebd., 196 und 271; Honneth 2003b, 168f.

Möglichkeit ein, dass die Existenz sonstiger Selbstbeziehungen erahnt werden kann. Doch für ihn bieten ausschließlich diese Selbstbeziehungen eine je spezifische Voraussetzung dafür, dass Individuen sich als sozial anerkannt wissen und dass sie damit Identität entwickeln können.

Im Hinblick auf den Umstand, dass soziale Anerkennung sich, so hat sich herausgestellt, auf Identität ermöglichend auswirkt, wenn sie als Mechanismus für deren Entwicklung funktioniert, stellt Honneth die Behauptung auf, derzufolge im umgekehrten Fall soziale Missachtung bei Identität verunmöglichende Effekte hervorruft, die mit der Verletzung oder Beeinträchtigung von Identität verbunden sind.⁵² Tatsächlich, wie noch erläutert wird, verursacht soziale Missachtung bei individuellen Adressaten einen Zustand, in dem allgemein psychisches Leiden erlebt wird. In Entsprechung zu Liebe, Recht und Wertschätzung als drei Formen von sozialer Anerkennung unterscheidet Honneth drei Formen von sozialer Missachtung, die unmittelbare Auslöser einer psychischen Störung von Individuen sein können.

Honneth fasst die soziale Misshandlung, Folter und Vergewaltigung als erste Form von sozialer Missachtung auf, die das Gegenstück zur Liebe darstellt.⁵³ Solche Erfahrungen finden im Allgemeinen statt, wenn Individuen über den Körper anderer Individuen willkürlich bestimmen. Die erfahrene Missachtung bewirkt einen Verlust an Selbstvertrauen. Eine psychische Störung, die als Folge dessen auftreten kann, hängt dabei nicht so sehr mit dem Empfinden von körperlichen Schmerzen zusammen, sondern vielmehr mit der erfahrenen unerlaubten Aneignung des Leibs, wodurch das Vertrauen verloren geht, dass man sich auf andere Individuen bedingungslos verlassen, ja dass man sich bei ihnen sicher fühlen kann.⁵⁴

Die Formen von sozialer Missachtung, die für Honneth gemeinsam einen Kontrapunkt zum Recht als einer Form von sozialer Anerkennung bilden, sind soziale Entrechtung und sozialer Ausschluss.⁵⁵ Individuen, die diese soziale Missachtung erfahren, werden als nicht gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder und als unzurechnungsfähig behandelt. Diese Individuen leiden psychisch darunter, dass sie sozial diskriminiert werden und zur moralischen Urteilsbildung (im Sinne etwa der Auslegung oder Hinterfragung von rechtlichen Ansprüchen) unfähig sind.

Als Gegenpol zur sozialen Wertschätzung betrachtet Honneth schließlich die soziale Herabwürdigung, die er gemäß der heutigen Umgangssprache auch ›Entwürdigung‹ oder ›Beleidigung‹ nennt.⁵⁶ Darum handelt es sich, wenn die persönlichen Eigenschaften von Individuen im

⁵² Vgl. Honneth 1994, 212f und 220; Honneth 2003b, 204f. Hierzu vgl. auch die einschlägige Literatur: Taylor 1994 [1992], 25f; McBride 2013, 135; Zurn 2015, 33; Iser 2008, 165.

⁵³ Vgl. Honneth 1994, 214ff.

⁵⁴ Doch, soweit Selbstvertrauen sich durch affektive soziale Anerkennung bildet, müsste diese Selbstbeziehung durch affektive soziale Missachtung und nicht durch Misshandlung, Folter und Vergewaltigung verloren werden.

⁵⁵ Vgl. ebd., 215f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 217f.

Sozialen für minderwertig oder für mangelhaft gehalten werden. Bei diesen Individuen bewirkt die erfahrene Herabwürdigung einen psychisch schmerzhaften Verlust an Selbstschätzung.

Erfahren Individuen soziale Missachtung gemäß den erklärten drei verschiedenen Formen, sind sie nicht mehr dazu imstande, Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung zu empfinden, woraus bei ihnen konsequent Gefühle von psychischem Leiden erwachsen. Bei diesen Individuen erfordert die Überwindung ihrer innerlich problematischen Situation, die also aus sozialer Missachtung resultiert, logischerweise den Erhalt von sozialer Anerkennung. Was nach Honneth das Medium dafür bildet, dass diese Individuen sozial anerkannt werden, ist ein sozialer Kampf, der dementsprechend den spezifischen Namen ›Kampf um Anerkennung‹ trägt.⁵⁷ Individuen werden zur Aufnahme des Kampfs um Anerkennung durch den Umstand motiviert, dass sie aufgrund erfahrener sozialer Missachtung psychisch leiden und sie dies nicht ertragen, sondern vielmehr dahingehend überwinden möchten, dass sie soziale Anerkennung erhalten und damit eine stabile Beziehung zu sich selbst wieder aufbauen können; der Kampf um Anerkennung soll diesen Individuen zur Durchsetzung dieses Vorhabens verhelfen.

Zwar ergibt sich der Kampf um Anerkennung aus dem individuellen Empfinden von sozialer Missachtung. Jedoch beruht für Honneth bei diesen Individuen ein solches negatives Gefühl darauf, dass andere Subjekte, gegen die dann gekämpft wird, die Anerkennungsprinzipien verletzen, die diese Individuen vertreten.⁵⁸ Es handelt sich bei diesen Anerkennungsprinzipien um die Anerkennungsprinzipien von Liebe, Recht und Solidarität, die davor innerhalb sozialer Anerkennungsverhältnisse vermittelt wurden und deren Verinnerlichung und Umsetzung die Entwicklung von Identität ermöglichen konnten. Außerdem, wie ich jetzt ausführen möchte, stammen diese Anerkennungsprinzipien laut Honneth aus Anerkennungsordnungen, die historisch vorhanden sind und sich stets entwickeln können. Diese Anerkennungsordnungen verkörpern intersubjektive Rechtfertigungsakte. Sie sind das Ergebnis einer Praxis, bei der Subjekte gemeinsam über den Wert von Anerkennungsprinzipien und also über die Gegebenheiten bestimmen, unter denen soziale Anerkennung jeweils als gerechtfertigt gelten soll. Gerechtfertigte Anerkennungsprinzipien führen auf Anerkennungsordnungen zurück. Letztere legen schließlich den individuellen Anerkennungsstatus fest, der intersubjektiven Wert besitzt. Nun orientieren sich Individuen bei ihrer Interaktion mit anderen Subjekten auf diese Anerkennungsprinzipien, angesichts derer sie konstatieren können, ob sie von diesen anderen Subjekten anerkannt oder missachtet werden. Ebenfalls diese anderen Subjekte berufen sich auf Anerkennungsprinzipien, die deren Anerkennungsverhalten gegenüber diesen Individuen steuern. Nach diesem

⁵⁷ Vgl. ebd., 213f, 219f, 263; Boltanski/Honneth 2009, 97.

⁵⁸ Vgl. Honneth 1994, 224 und 261f; Honneth 2003b, 152 und 187.

Blickwinkel stellen diese Individuen und diese anderen Subjekte eine Beziehung nicht nur miteinander her, sondern auch mit je selbst beachteten Anerkennungsprinzipien. Eine solche Beziehung manifestiert sich als dreistellig. In dieser Hinsicht besitzen Erfahrungen von sozialer Anerkennung und Missachtung Honneth zufolge einen ›normativen Kern‹. Es lässt sich daher behaupten, dass der Kampf um Anerkennung zumindest ausgelöst werden kann, wenn Individuen (rational) verstehen, dass ihre für sich gerechtfertigten Anerkennungsprinzipien sozial verletzt werden, woraufhin sie (emotional) empfinden, dass sie psychisch leiden; danach versuchen diese Individuen, dieses psychische Leiden zu überwinden, indem sie mit anderen Subjekten konfliktieren, die diese Anerkennungsprinzipien vielmehr zu akzeptieren haben.

Honneth unterscheidet drei Formen eines Kampfs um Anerkennung, die in Zusammenhang mit den Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität stehen.⁵⁹ Ein sozialer Kampf kann ausbrechen, wenn individuelle Anerkennungsprinzipien von Liebe, Recht und Solidarität im Sozialen nicht erfüllt werden. Er kann daraus entstehen, dass individuelle Prinzipien von affektiver Zuwendung, von rechtlicher Gleichheit und von sozialer Wertschätzung durch Andere⁶⁰ verletzt werden; daraufhin kann individuell gegen diese Anderen darum gekämpft werden, dass affektive Bedürfnisse berücksichtigt, rechtliche Gleichheitsansprüche respektiert und praktische Leistungen gewürdigt werden. Insofern umfasst soziale Anerkennung einen individuellen Wunsch nach sozialer Inklusion und Verbindung. Sie kann den Wunsch von Individuen darstellen, in sozialen Beziehungen eingeschlossen zu werden, in welchen diese Individuen sich Anderen gegenüber als geliebt, als gleichgestellt und als wertgeschätzt fühlen.

In Ansehung dieses individuellen Motivs für einen sozialen Kampf grenzt Honneth den Kampf um Anerkennung von Thomas Hobbes' Modell eines ›Kampfs um Selbstbehauptung und Selbsterhaltung‹ ab, der in der einschlägigen Literatur als ›klassisches‹ Kampfmodell betrachtet wird. Das erste Modell stellt eine theoretische Alternative zum letzteren dar.⁶¹ Denn im Kampf um soziale Selbstbehauptung und Selbsterhaltung zielen Individuen darauf ab, Herrschaft über andere Subjekte zu gewinnen, wodurch ihre eigenen Interessen etwa an der Erlangung von überlegenen sozialen Stellungen oder an der Aneignung von materiellen Ressourcen realisiert werden können. Demgemäß bringt soziale Selbstbehauptung und Selbsterhaltung ein individuelles Streben nach sozialer Exklusion und Trennung zum Ausdruck.

In Bezug auf den Kampf um Anerkennung erhellt Honneth einen weiteren Umstand, der die

⁵⁹ Vgl. Honneth 2003b, 168f, 170f und 214.

⁶⁰ Mit dem Begriff ›Andere‹ meine ich gemäß Honneths Sprachgebrauch ›Individuen‹ bei der Anerkennungssphäre der Liebe und pauschal ›Subjekte‹ bei den Anerkennungssphären des Rechts und der Solidarität.

⁶¹ Vgl. Honneth 2009, 89f; Honneth 1994, 264f.

Idee in Betracht zieht, dass ein spezifischer Modus der Überwindung des Kampfs um Anerkennung entsprechende gesellschaftliche Fortschritte herbeiführt.⁶² Es geht an dieser Stelle zunächst einmal darum, dass Individuen die soziale Anerkennung erhalten, deren Fehlen ihnen zuvor ein rationales und emotionales Motiv dafür geliefert hat, den Kampf um Anerkennung auszulösen. Auf diese Weise beenden diese Individuen diesen sozialen Konflikt; gleichzeitig vollziehen sich zwei gesellschaftliche Prozesse, die Honneth als ›soziale Inklusion‹ und als ›Individualisierung‹ bezeichnet. Soziale Inklusion verweist auf den Umstand, dass diese Individuen in soziale Beziehungen inkludiert werden, in denen sie nun von anderen Subjekten in ihrer eigenen Identität respektiert werden. Diese Individuen werden durch dieses Geschehen darüber hinaus in die Lage versetzt, ihre eigene Identität ausleben oder entfalten zu können; auf dieses Vermögen bezieht sich Individualisierung. Soziale Inklusion und Individualisierung gründen hier darauf, dass im Sozialen neue Anerkennungsprinzipien akzeptiert werden, nach denen Individuen nicht länger missachtet werden. Nach dieser Auffassung ereignet sich ein normativer Geltungsübergang. Vor diesem Hintergrund redet Honneth von gesellschaftlichem Fortschritt im Hinblick darauf, dass soziale Inklusion und Individualisierung stattfinden. Hier kann insgesamt die Erreichung einer höheren Stufe gesellschaftlicher Entwicklung beobachtet werden, wobei die Anzahl der Individuen steigt, die als sozial anerkannt gelten und die damit ihre persönliche Freiheit realisieren können. Was für Honneth das Kriterium bildet, angesichts dessen festgestellt werden kann, dass ein gesellschaftlicher ›Fortschritt‹ erfolgt, ist das Phänomen der individuellen Realisierung von persönlicher Freiheit, die dadurch gesichert wird, dass soziale Anerkennung erfahren wird. Bei Abwesenheit dieses Phänomens erfährt die Gesellschaft demnach einen ›Rückschritt‹.⁶³ In dem Maße, wie gesellschaftlicher Fortschritt durch das Medium eines Kampfs um Anerkennung erzielt wird, stellt dieser soziale Kampf sozusagen dessen Motor dar. Mithilfe seines Kriteriums für gesellschaftliche Fortschritte erläutert Honneth, dass innerhalb der Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität gesellschaftliche Fortschritte festgestellt werden können, wenn Individuen nach dem Kampf um Anerkennung in der Lage sind, affektive Bedürfnisse zu befriedigen, rechtliche Gleichheitsansprüche zu erfüllen und Wertschätzung für praktische Leistungen zu erhalten; denn diese individuelle Aktionen verkörpern Aspekte von individueller persönlicher Freiheit.⁶⁴

⁶² Vgl. Honneth 1994, 149 und 227; Honneth 2003b, 136, 207 und 218f.

⁶³ Mit Rücksicht auf dieses Kriterium kann laut Honneths Prämisse außerdem der Status von sozialer Gerechtigkeit erfasst werden. Vgl. Honneth 2003b, 209f.

⁶⁴ Vgl. Honneth 2003b, 221f.

Honneths anthropologisch fundierte kritische Gesellschaftstheorie wurde in diesem Abschnitt im Vorfeld der indirekten Beantwortung von fünf Fragen kurz dargelegt, die sich aus der davor gelieferten Erklärung über Honneths programmatische Rahmenrichtlinien für eine Kritik der Macht ergeben haben. Es wurde gezeigt, dass Individuen ein harmonisches Verhältnis zu sich prinzipiell aufbauen, indem sie Anerkennung von den anderen Subjekten erhalten, die sie selbst anerkennen, und dabei die Anerkennungsprinzipien verinnerlichen und selbst realisieren, die diese anderen Subjekte vermitteln. Soweit Individuen für die Entwicklung ihrer Identität auf andere Subjekte angewiesen sind, lösen bei ihnen Erfahrungen von sozialer Missachtung, die mit der sozialen Verletzung von diesen Anerkennungsprinzipien verbunden sind, folgerichtig ein Gefühl von psychischem Leiden aus. Was für diese Individuen ein Medium für die Überwindung eines solchen negativen Empfindens bildet, ist ein sozialer Kampf als ›Kampf um Anerkennung‹. Mit der Austragung dieses sozialen Kampfs vollziehen sich die Prozesse von sozialer Inklusion und von Individualisierung. Der Umstand des Vollzugs dieser beiden Prozesse geht mit der Erzielung eines gesellschaftlichen Fortschritts einher.

2. Debatte über Honneths kritische Gesellschaftstheorie zum Zusammenhang zwischen sozialer Anerkennung und konstitutiver Macht

Im vorherigen Abschnitt habe ich Honneths kritische Gesellschaftstheorie allgemein vorgestellt. Damit kam es mir darauf an, hinreichende Kenntnisse für das adäquate Verständnis einer Frage zu erwerben, die im Kontext einer Debatte gegen diese Konzeption Honneths erörtert wird. Diese Frage, wie schon angedeutet, hat den Vorwurf zum Inhalt, dass Honneth folgenden Umstand einerseits ursprünglich in seiner kritischen Gesellschaftstheorie ausschließt und andererseits später in seinem Beitrag zu dieser Debatte nicht korrekt aufklärt: Soziale Anerkennung stiftet soziale Herrschaft und Unterwerfung, indem sie als Medium für die Identitätsentwicklung von Individuen über deren Identität entscheidet oder indem sie Individuen dazu veranlasst, eine bestimmte Identität zu entwickeln, im Hinblick auf die diese Individuen sich selbst dazu motiviert fühlen, sich dem Anderen unterzuordnen. Bei Honneth gibt sich die Folge dieses systematischen Mangels darin zu erkennen, dass er daran scheitert, sein eigenes Projekt zu realisieren, mit dem Begriff von sozialer Anerkennung sämtliche Phänomene analysieren und potenziell überwinden zu können, bei denen Individuen im Sozialen unterworfen werden. Denn hier, wie soeben erwähnt, werden nicht die Praktiken sozialer Anerkennung eingeschlossen, die soziale Herrschaft auf Individuen ausüben. Infolgedessen wird in der Debatte die Frage für Honneth aufgeworfen, wie herrschaftsfreie und unterwerfende Praktiken sozialer Anerkennung

sich beim Prozess von Identitätsentwicklung voneinander unterscheiden lassen.

Ziel dieses Abschnitts ist es, diesen Vorwurf der Debatte zu verdeutlichen und Honneths Antwort auf diese Frage der Debatte zu präsentieren. Diesbezüglich ist es erforderlich, an erster Stelle zu erklären, inwiefern nach den Autoren der Debatte in Honneths kritischer Gesellschaftstheorie soziale Anerkennung eine Situation herbeiführen kann, bei der Subjekte über die Identität von Individuen entscheiden und dabei deren soziale Unterordnung bewirken; an zweiter Stelle soll verstanden werden, wie diese Situation sich auf den systematischen Plan von Honneths kritischer Gesellschaftstheorie kritisch auswirkt (2.1). Anschließend wird Honneths Erwiderung auf den Vorwurf in den Blick genommen, bei der eine Differenzierung zwischen ermöglichenden und einschränkenden Praktiken sozialer Anerkennung anhand des Kriteriums der materiellen Erfüllung vorgenommen wird (2.2). Dass sich aber diese Differenzierung bei näherer Betrachtung deswegen nicht aufrechterhalten lässt, weil ebenfalls unterwerfende Praktiken sozialer Anerkennung dieses Kriterium erfüllen können, wird mit Allen illustriert (2.3). Auch diesen Punkt diskutiert Allen in einem Gespräch mit Honneth und Cooke. Innerhalb dieses Gesprächs wird Honneth die Frage aus der Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie mit der Vorstellung eines neuen Gedankens beantworten, der sowohl von Allen als auch von Cooke angenommen wird. Nach diesem Gedanken können Praktiken sozialer Anerkennung durch die Untersuchung der modernen institutionalisierten Perspektive der Gesellschaft charakterisiert werden (2.4).

2.1 Soziale Anerkennung als Machtmittel

Der Vorwurf der Debatte gegen Honneth lässt sich genau genommen als eine Schlussfolgerung auffassen, die mindestens in zwei unterschiedlichen Kontexten formuliert wird. Auf der einen Seite wird sie von Herausgebern eines Sammelbands aus ihrer Gesamtbetrachtung differenter Untersuchungen anderer Autoren abgeleitet.⁶⁵ Es handelt sich bei diesem Sammelband erstens um *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (2007) von Bert van den Brink und David Owen und zweitens um die *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunkt: Anerkennung und Unterwerfung* (2014) von Titus Stahl und Kristina Lepold. Jene Untersuchungen hängen thematisch mit dem Vorwurf der Debatte gegen Honneth im Ganzen gesehen lediglich indirekt zusammen. Denn sie behandeln Themen, die zum einen

⁶⁵ Mit diesen Untersuchungen anderer Autoren meine ich die Schriften McNay 2008, Markell 2003 und Oliver 2001 ebenso wie die Sammelbandaufsätze Rössler 2008, Barshack 2008, Young 2008, Forst 2008, Bader 2008, Laden 2008, Owen 2008, Stahl 2014, Herrmann 2014 und Lepold 2014.

sozialtheoretische und politiktheoretische Diskussionen über Honneths Anerkennungstheorie in Anbetracht von Überlegungen über soziale Macht zum Gegenstand haben; die Themen betreffen zum anderen verschiedene Aspekte sozialer Anerkennung und sozialer Macht, wobei Honneth nicht einmal im Mittelpunkt der Analyse steht. Auf der anderen Seite wird jene Schlussfolgerung von Allen in ihrem Aufsatz *Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory* (2010) als das Resultat ihrer eigenen Kritik am systematischen Vorgehen wie auch am theoretischen Ergebnis von Honneths kritischer Gesellschaftskritik vorgestellt.⁶⁶ Dieser Aufsatz ist mit dem Vorwurf der Debatte gegen Honneth direkt verbunden.

Im Sinne einer Einführung in die Debatte gegen Honneth, die ich im vorliegenden ersten Teil der Untersuchung verfasse, werde ich den Vorwurf dieser Debatte beleuchten, indem ich paradigmatisch ausschließlich diesen Aufsatz von Allen bündig erkläre. Auf diese Weise lässt sich zumindest ein argumentativer Diskurs führen, der diesen Vorwurf unmittelbar reflektiert.

Allen versucht im oben genannten Aufsatz, ihre Vermutung zu untermauern, der zufolge Honneth in seiner kritischen Gesellschaftstheorie entgegen seinem Vorhaben es nicht vermag, die Strukturen sozialer Herrschaft ausführlich zu erforschen und daraufhin angemessen zu beschreiben, die moderne westliche Gesellschaften aufweisen können.⁶⁷ Dieses Defizit ergibt sich für diese Autorin wesentlich aus dem Umstand, dass Honneth die Strukturen sozialer Herrschaft auf dem Fundament einer mangelhaften Auslegung von Foucaults Machtkonzeption analysiert. Honneth, wie Allen zunächst einmal interpretiert, erkennt mithilfe von Foucault, dass Gesellschaften eine Dimension sozialer Interaktion und Konflikte einbeziehen können, bei der Subjekte mit anderen Subjekten so interagieren, dass sie über diese herrschen, woraufhin Letztere die Entstehung eines Konflikts mit Ersteren bewirken. Foucault versteht nach Honneth jedoch nicht, dass diese Dimension sozialer Interaktion in Wirklichkeit normativ verfasst ist, soweit Interaktionssubjekte sich stets an bestimmten Prinzipien orientieren, die ihr Verhalten gegenüber dem Anderen definieren. Es ist die Verletzung dieser Prinzipien durch den Anderen, die einen Konflikt mit diesem verursachen kann. Diese Prinzipien umfassen inhaltlich Anerkennung. Sie sind Anerkennungsprinzipien. Mithin kennzeichnet sich soziale Herrschaft bei Honneth laut Allen durch die soziale Verletzung von Anerkennungsprinzipien, die den Zustand eines sozialen Konflikts als Kampf um Anerkennung erzeugt. Nun konstatiert Allen kritisch, dass Honneth in seiner kritischen Gesellschaftstheorie einen anderen Typus sozialer Herrschaft nicht in Erwägung zieht, den Foucault in seiner Machtkonzeption theoretisiert; in dieser Hinsicht stellt sich Honneths systematisch funktioneller Bezug auf Foucault schließlich als lückenhaft

⁶⁶ Dieser Essay ist in deutscher Übersetzung im Sammelband von Stahl und Lepold (2014) enthalten.

⁶⁷ Vgl. Allen 2010, 21ff.

heraus.⁶⁸ Es handelt sich um den Typus sozialer Herrschaft, der im Kontext des Prozesses von Subjektwerdung beobachtet werden kann. Hier setzt soziale Herrschaft voraus, dass Subjekte über die Identität anderer Subjekte entscheiden, die folgerichtig unterworfen werden; allerdings akzeptieren diese anderen Subjekte diese eigene Unterwerfung, weshalb sie nicht das Bedürfnis verspüren oder die Motivation haben, sich von der sozialen Herrschaft befreien zu müssen.

Diese spezifische Gegebenheit veranschaulicht Allen anhand eines Beispiels.⁶⁹ In diesem Beispiel geht es um Elizabeth, ein Mädchen, das im Laufe seiner elterlichen Erziehung Anerkennung (in Form von Liebe, Fürsorge, Aufmerksamkeit und Wertschätzung) erfährt. Diese Anerkennung wird konkret durch Worte und Handlungen ausgedrückt, angesichts deren dann Elizabeth in ihrer Identität dahingehend beeinflusst wird, dass sie traditionelle Weiblichkeitsprinzipien und insofern eine unterordnende Gender-Ideologie nicht lediglich verinnerlicht und akzeptiert, sondern eventuell selbst kritiklos reproduziert. Eine solche Situation sozialer Herrschaft zieht folglich keinen sozialen Konflikt nach sich. Dieses Beispiel zeigt, dass soziale Anerkennung ein Medium für die Vermittlung unterwerfender Prinzipien und damit für die Herstellung von Verhältnissen sozialer Herrschaft bilden kann, bei denen Individuen den Status ihrer sozialen Unterwerfung nicht infrage stellen und deshalb nicht praktisch zu überwinden versuchen. Soziale Anerkennung kann nach Allens Meinung diese Leistung optimal erbringen, wenn es sich bei diesen Individuen um Kleinkinder handelt, deren kritisches Denken noch nicht entwickelt ist und die sich deshalb manipulieren lassen können. Für Allen ist es zudem zu erwarten, dass die Individuen, die im Kindesalter eine solche effektive Manipulation erfahren, im Erwachsenenalter deren praktische Auswirkungen nur schwer oder gar nicht überwinden können, da diese Individuen ihre Identität auf der Basis dieser Erfahrung entwickeln und akzeptieren.

Ferner erklärt Allen mit Judith Butler, wie soziale Anerkennung sonst als solche funktionieren kann.⁷⁰ In diesem Fall spricht sie vom sogenannten ›Begehren nach Anerkennung‹, welches das Bedürfnis darstellt, vom Anderen anerkannt zu werden. Denn die Erfüllung dieses Bedürfnisses kann es manchmal erfordern, dass Individuen an sich selbst Veränderungen vornehmen, welche eine Unterwerfung unter diesen Anderen nach sich ziehen. Eine solche soziale Unterwerfung lässt sich beispielhaft innerhalb von Liebes- und Freundschaftsbeziehungen erkennen, wenn Individuen sich bei ihren Intentionen, Interessen, Ambitionen und Überzeugungen nach Liebespartnern oder Freunden richten, um damit deren Anerkennung erhalten zu können.

⁶⁸ Vgl. ebd., 25f und 31. Nach meiner eigenen Einschätzung stellt sich dies eigentlich so dar, dass Honneth diesen Typus von sozialer Herrschaft in seiner Auslegung von Foucaults Machtkonzeption dargelegt (vgl. Honneth 1989, 221, sonst auch 209 und 216), jedoch in seiner kritischen Gesellschaftstheorie nicht beachtet.

⁶⁹ Vgl. Allen 2010, 25f.

⁷⁰ Ebd., 26ff. Siehe auch die Untersuchung *Das Begehren der Anerkennung* (2000) von Markus Verweyst.

2.2 Genuine und ideologische Praktiken sozialer Anerkennung nach Honneth

Honneth hat seinen Aufsatz *Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht* (2010 [2004]) im Hinblick auf die wissenschaftliche Motivation publiziert, eine Vermutung zu entkräften, die andere Autoren gegen seine Anerkennungstheorie formulieren.⁷¹ Laut dieser kritischen Vermutung, wie im vorherigen Abschnitt paradigmatisch mit Allen auch anhand eines Beispiels erläutert wurde, wirken die Praktiken sozialer Anerkennung, bei denen Individuen ihre Identität entwickeln, auf diese Individuen letztendlich nicht ermöglichend, sondern vielmehr verunmöglichend. Diese verunmöglichende Wirkung lässt sich darin beobachten, dass diese Individuen bei diesem Prozess dazu veranlasst werden, normative Erwartungen und Ansprüche zu erfüllen, die eine soziale Unterordnung implizieren. Soziale Anerkennung schafft eine individuelle Bedingung für den Erwerb eines bestimmten Selbstverständnisses und damit für die Verinnerlichung von Prinzipien, deren Umsetzung eine Unterwerfung unter den Anderen bedeutet. Soziale Anerkennung, so jene kritische Vermutung zusammengefasst, bildet bei individuellen Adressaten ein Medium für die Identitätsentwicklung und gleichzeitig für die soziale Unterwerfung. Solche Praktiken sozialer Anerkennung definiert Honneth als falsch, ungerechtfertigt und damit als ›ideologisch‹, soweit sie im Endeffekt die persönliche Freiheit anerkannter Individuen einschränken. Von ihnen möchte er in seinem Aufsatz Praktiken sozialer Anerkennung unterscheiden, die anerkannten Individuen die Realisierung des Vermögens gewährleisten, persönlich frei zu sein, und die laut Honneth nach dieser Ansicht ›genuin‹ sind.

Honneth deutet indirekt an, dass er mit dieser Operation einer konzeptionellen Aufklärung überdies das Projekt seiner kritischen Gesellschaftstheorie verteidigen möchte.⁷² An diesem Ort verfolgt er die Absicht, die Phänomene von sozialer Herrschaft und Unterwerfung anhand seiner Idee von sozialer Anerkennung zu erforschen, damit die erforderlichen theoretischen Ressourcen für deren potenzielle praktische Abschaffung gewonnen werden können. Doch für die Unterstützung dieses Projekts hält Honneth es für notwendig, die Frage zu behandeln, inwiefern soziale Anerkennung persönliche Freiheit sicherstellen kann beziehungsweise unter welchen Gegebenheiten soziale Anerkennung persönliche Freiheit unterminieren kann. In welchem Sinne, so lautet diese Frage Honneths bündig umformuliert, können genuine und ideologische Praktiken sozialer Anerkennung voneinander unterschieden werden?

Für die die Beantwortung dieser Frage setzt Honneth eine Prämisse. Nach dieser Prämisse

⁷¹ Vgl. Honneth 2010, 103f. Tatsächlich ist die englische Übersetzung dieses Aufsatzes im zitierten Sammelband von Brink und Owen (2007) zu finden, in dem der Vorwurf gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie, wie schon erklärt, indirekt formuliert wird.

⁷² Vgl. ebd., 104f.

ist die Bewertung über den Charakter der Praktiken sozialer Anerkennung im Hinblick auf den Umstand vorzunehmen, wie die anerkannten Individuen diese Praktiken sozialer Anerkennung gegenwärtig erfahren.⁷³ Praktiken sozialer Anerkennung sind je nachdem genuin oder ideologisch, ob anerkannte Individuen in ihrer Identität aktuell ermöglicht oder verunmöglicht werden. Um diese Prämisse zu stützen, macht Honneth darauf aufmerksam, dass es anderenfalls problematisch wäre, Praktiken sozialer Anerkennung angemessen zu bewerten. Denn Praktiken sozialer Anerkennung können sich exemplarisch retrospektiv als ideologisch offenbaren, wogegen sie in Anbetracht der historischen Umstände als genuin aufgefasst werden können. Tatsächlich wird laut Honneth heutzutage das normative Wertschätzungsdispositiv für ideologisch gehalten, das in der Vergangenheit Sklaven, Hausfrauen und Soldaten ermöglicht hat, ein positives Selbstwertgefühl aufzubauen, und somit damals vielmehr als genuin galt.

Vor dem Hintergrund dieser Prämisse behauptet Honneth, dass Praktiken sozialer Anerkennung ideologisch sind, wenn sie letztendlich keine materielle Grundlage liefern, auf der ein Anerkennungsversprechen eingelöst werden kann.⁷⁴ Solche Praktiken sozialer Anerkennung erfüllen für Honneth zwar folgende Merkmale: Sie sind erstens ›affirmativ‹, indem sie Individuen in ihrer Identität bestätigen, zweitens ›glaubwürdig‹, indem sie für Individuen als legitim, rational erscheinen, und drittens ›kontrastiv‹, indem sie die Identität der Individuen in Kontrast etwa zur Identität anderer Individuen spezifisch hervorheben. Jedoch kann sich bei diesen Praktiken sozialer Anerkennung dieser Anerkennungsakt aufgrund mangelnder ausreichender materieller Bedingungen nicht vollziehen: Aus dieser Perspektive stellen sich diese Praktiken sozialer Anerkennung als ideologisch heraus. Ideologische Praktiken sozialer Anerkennung kennzeichnen sich durch das Fehlen der Gegebenheiten, angesichts derer Individuen die Anerkennung, die ihnen zugesprochen wird, konkret erfahren können. Um sie handelt es sich beispielsweise, wenn Individuen von ökonomischen Institutionen dahingehend anerkannt werden, dass sie lediglich abstrakt die Möglichkeit haben, autonome Arbeitstätigkeiten auszuführen; denn sonst können diese Individuen diese Möglichkeit deswegen nicht verwirklichen, weil diese ökonomischen Institutionen dafür keine entsprechenden Vorkehrungen treffen. Im Gegensatz dazu wird bei genuinen Praktiken sozialer Anerkennung der Anerkennungsakt für Honneth nicht nur auf symbolischer, sondern auch auf materieller Ebene ausgeführt. Ob Praktiken sozialer Anerkennung einen genuinen oder ideologischen Charakter besitzen, lässt sich für Honneth unter Berücksichtigung des Kriteriums der materiellen Erfüllung entscheiden.

⁷³ Vgl. ebd., 107f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 129f.

2.3 Allens kritische Antwort auf Honneths theoretische Verteidigung

Honneths Kriterium der materiellen Erfüllung für die Unterscheidung zwischen genuinen und ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung hat Allen in ihrem zuvor besprochenen Aufsatz infrage gestellt.⁷⁵ Ihr zufolge lässt sich diese Unterscheidung in ihrem bereits erklärten Beispiel vom Mädchen Elizabeth nicht aufrechterhalten, soweit Elizabeth eine materielle Erfüllung des Anerkennungsversprechens faktisch erlebt, das sie durch eine normative subjektive Instanz erhält. Außerdem verweist Allen in Übereinstimmung mit dieser Überlegung darauf hin, dass generell die Frauen, welche die Prinzipien von weiblicher Schönheit, Fügsamkeit und Fürsorge beachten, materielle wie auch ökonomische Gewinne erhalten, und zwar hauptsächlich, indem sie reiche Männer heiraten; hingegen werden die Frauen, die diese Prinzipien nicht respektieren, nicht nur materiell und ökonomisch, sondern gegebenenfalls auch physisch entsprechend benachteiligt. Dieses normative Anerkennungsdispositiv erfüllt laut Allen bei den Frauen, die sich an ihm orientieren, neben dem Kriterium der materiellen Erfüllung auch die davor erwähnten sonstigen drei Merkmale, die nach Honneth Praktiken sozialer Anerkennung charakteristisch aufweisen: Es versetzt diese Frauen in die Lage, ein positives Selbstwertgefühl entwickeln und sich sozusagen als besondere, spezielle Individuen verstehen zu können, sodass es sich als ›affirmativ‹ und als ›kontrastiv‹ definieren lässt; darüber hinaus findet es in fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften und dabei vorwiegend in der amerikanischen Populärkultur im Regelfall subjektive Rechtfertigung, weshalb es für ›glaubwürdig‹ gehalten werden kann.

Abgesehen von diesem Einwand kommentiert Allen noch kritisch, dass Honneths Anerkennungstheorie eine Ansicht enthält, die prinzipiell die Möglichkeit untergräbt, ideologische und genuine Praktiken sozialer Anerkennung voneinander unterscheiden zu können.⁷⁶ Diese Auffassung betrifft laut Allen Honneths Überzeugung, dass Praktiken sozialer Anerkennung grundsätzlich innerhalb eines sogenannten ›Raums der Gründe‹ operieren. In seiner Anerkennungstheorie zeigt Honneth, dass Individuen ihre Identität entwickeln, indem sie sich praktisch nach den Anerkennungsprinzipien richten, die sie innerhalb der Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität verinnerlichen. Anerkennungsprinzipien repräsentieren dann Gründe, soweit sie erklären, wie gehandelt werden soll.⁷⁷ Daher hängen Praktiken sozialer Anerkennung in dem Maße mit dem Raum der Gründe zusammen, wie aus ihnen die Anerkennungsprinzipien hervorgehen, die Individuen als Gründe für ihr Handeln akzeptieren. Allen

⁷⁵ Vgl. ebd., 30f.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Zur Definition von Gründen in der Handlungstheorie vgl. insbesondere: Horn/Löhrer 2010, 8ff; Davidson 1963, 2f; Searle 2001, 97ff.

pointiert dann mit Verweis auf Butler, dass Individuen sich bei ihrer Subjektwerdung in einen bestimmten Raum der Gründe einfügen und in diesem Sinne, dass sie sich bestimmten normativen Anerkennungsordnungen unterordnen, die deren Identität festlegen oder, so mit Foucaults Worten formuliert, die diese Individuen in ›Subjekte‹ verwandelt. Dies symbolisiert nicht nur eine Herrschaftsaktion, sondern auch einen Unterwerfungsakt, den diese Individuen nicht umhinkönnen, irgendwie selbst zu vollziehen. Es handelt sich bei diesem letzten Aspekt um einen Unterwerfungsakt, der beim Eintritt in den Raum der Gründe unmittelbar vollbracht wird, in dem der Prozess von Subjektwerdung stattfindet. Insofern findet bei Individuen dieser Unterwerfungsakt, wie man es ausdrücken könnte, auf einer vorrationalen und vorsubjektiven Ebene statt; als solchermaßen konstitutives Element der eigenen Rationalität und der eigenen Subjektivität könnten sie diese Unterwerfung individuell nur schwer oder gar nicht überwinden, soweit dieses Unternehmen mit der Verleugnung dessen verbunden wäre, was diese Rationalität und diese Subjektivität ausmacht, oder soweit dieses Unternehmen das Begreifen eines Verhaltens erfordern würde, das aus der Beobachterperspektive, aber nicht aus der Teilnehmerperspektive als problematisch aufgefasst wird. Dies ist ein Umstand der Herrschaft und Unterwerfung bei Bindungen an unterordnende Gender-Ideologien, den Honneth laut Allen nicht bedenkt. Allen erläutert, dass Honneth zwar richtigerweise die Foucaultsche Behauptung vertritt, dass ideologische Praktiken sozialer Anerkennung eine Form von Macht ausüben, bei der Individuen für die Erfüllung ihres Bedürfnisses nach Anerkennung ein Anerkennungsversprechen erhalten, wodurch sie sich zur eigenen Unterwerfung bereit zeigen; diese Form von Macht ist damit repressionsfrei und produktiv. Doch Honneth konkretisiert den Foucaultschen und auch Butlerschen Standpunkt nicht, dass bei Individuen, wie gesagt, diese Bereitschaft für den Eintritt in den Raum der Gründe im Kontext der Subjektwerdung erforderlich ist und dass diese Individuen hiermit gleichzeitig die Funktion der Reproduktion von sozialer Herrschaft erfüllen.

Mit ihrer Pointierung suggeriert Allen gegen Honneth insgesamt, dass die Praktiken sozialer Anerkennung, innerhalb derer Individuen ihre Identität entwickeln, niemals genuin, sondern vielmehr immer ideologisch sind, und sie stellt indirekt für diesen Autor die Frage, wie diese Praktiken sozialer Anerkennung anders so analysiert werden könnten, dass die hieraus entstehenden Phänomene von sozialer Herrschaft und Unterwerfung sich überwinden ließen.

2.4 Abschließende Diskussion der Frage nach der Bewertung von Praktiken sozialer Anerkennung. Honneth, Allen und Cooke im persönlichen Gespräch

Allen konfrontiert Honneth in einem Gespräch mit ihm und Cooke auch persönlich mit der Frage, wie die Praktiken sozialer Anerkennung zu bewerten sind, die gemäß dem Modell funktionieren, das sie in ihrem Beispiel vom Mädchen Elizabeth präsentiert.⁷⁸ Zur Erinnerung: Dieses Beispiel illustriert eine Situation, in der Eltern ihre Tochter Elizabeth anerkennen und dabei eine unterordnende Gender-Ideologie übermitteln, angesichts der Elizabeth ein positives Selbstverständnis aufbaut. Honneth spricht in diesem Gespräch davon, dass es sich um ein ›konzeptuelles Problem‹ handelt, wenn eine Erklärung darüber geliefert werden soll, in welcher Hinsicht die Formen sozialer Anerkennung, die diesem Modell entsprechen und daher eine freiwillige soziale Unterwerfung von Individuen hervorrufen, als negativ zu bewerten sind, soweit sie offensichtlich herrschend und repressiv wirken. Er bezeichnet dann als ›entscheidend‹ die Frage, angesichts welcher normativen Basis solche Begriffe wie Herrschaft und Repression für die Charakterisierung solcher Formen sozialer Anerkennung verwendet werden können.⁷⁹ Anschließend akzeptiert er erst einmal den Einwand, den Allen gegen sein Kriterium der materiellen Erfüllung für eine Unterscheidung zwischen genuinen und ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung erhebt. Laut diesem Einwand kann letzterer Typus von Praktiken sozialer Anerkennung die materielle Erfüllung eines Anerkennungsversprechens implizieren; dies beweist Allen mithilfe ihres Beispiels. Honneth glaubt dann, die einzige Antwort auf seine Frage würde lauten, dass diese Formen sozialer Anerkennung in dem Maße ideologisch sind, wie aus ihnen normative Prinzipien hervorgehen, die ›historisch überholt‹ sind.⁸⁰ Ein solcher moderner Gesichtspunkt, so verdeutlicht Honneth selbst, betrifft die normative Perspektive eines ›Wir‹, das Honneth aber nicht im Sinne einer Gesamtheit von intentionalen Akteuren, sondern als ›institutionalisiertes Wir‹ versteht. Im Angesicht des institutionalisierten Wir lassen sich für diesen Autor normative Prinzipien bewerten. Das institutionalisierte Wir, mit dem Honneth laut meiner Vermutung in Übereinstimmung mit seiner kritischen Gesellschaftstheorie ›immanente Prinzipien‹ (als normative Prinzipien, die Gesellschaften immanent sind) meint, stellt an sich einen normativen Maßstab dar, angesichts dessen offenbart werden kann, ob die normativen Prinzipien, die Praktiken sozialer Anerkennung vermitteln, den normativen Prinzipien entsprechend oder widersprechen, die innerhalb aktueller institutionalisierter Praktiken gerechtfertigt

⁷⁸ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010, insbesondere ab Seite 158.

⁷⁹ Vgl. ebd., 164.

⁸⁰ Vgl. ebd., 164f und 168.

werden. Demnach erfährt Elizabeth Honneth zufolge durch ihre Eltern eine Form von sozialer Anerkennung, die einfach nicht genuin sein kann, da diese Eltern Elizabeth normative Prinzipien vermitteln, welche die traditionelle Weiblichkeit zum Inhalt haben und mithin von einem modernen institutionalisierten Gesichtspunkt der Gesellschaft aus betrachtet obsolet sind; als solche führen diese normativen Prinzipien bei Elizabeth einen Zustand von Selbstverunmöglichung herbei. Im Hinblick auf immanente Prinzipien lässt sich nach Honneths Meinung im Weiteren sagen, dass ein Wiederauftauchen von alten Weiblichkeitsbildern ein normativer Rückfall im Hinblick auf das wäre, was innerhalb institutionalisierter Praktiken bereits geschieht, also was heutige politische und sozialisatorische Prozesse voraussetzen.

Cooke und Allen teilen am Ende des Gesprächs (das nur auf das Wesentliche beschränkt dargestellt wurde) die Ansicht Honneths, dass es immanente Prinzipien sind, die als normative Basis für die Definition von Formen sozialer Anerkennung fungieren können; zu dieser Ansicht ist Honneth genau genommen erst infolge der kritischen Anregungen von Allen und Cooke gelangt.⁸¹ Allen versichert in ihrem kurzen Schlusswort zum Gespräch, mit der kontextualistischen Sichtweise einverstanden zu sein, die Honneth und dann Cooke im geführten Gespräch artikuliert hat. Sie erläutert selbst wiederum, dass historische und moralische Fortschritte stets subjektivistisch, und zwar wortwörtlich als Fortschritte ›für uns‹ und niemals objektivistisch, als Fortschritte ›als solche‹ zu bewerten sind; dieser analytische Ansatz, wie Allen weiterhin behauptet, kann die Identifizierung der Formen sozialer Anerkennung, die aus ›unserer Perspektive‹ nicht länger als valid betrachtet werden können, und hierdurch die Unterscheidung der ideologischen von nicht-ideologischen Formen sozialer Anerkennung ermöglichen.⁸²

Aus dem bis jetzt behandelten Gespräch zwischen Honneth, Allen und Cooke resultiert eine Behauptung im Rahmen der Debatte über Honneths kritische Gesellschaftstheorie, die Honneth aufstellt und die anderen zwei Autoren akzeptieren. Nach dieser Behauptung kann die Bewertung über den Charakter von Praktiken sozialer Anerkennung vorgenommen werden, indem immanente Prinzipien betrachtet werden: Praktiken sozialer Anerkennung sind genuin, wenn die normativen Prinzipien, die sie vermitteln, immanenten Prinzipien entsprechen, dagegen sind sie ideologisch, wenn ihre vermittelten normativen Prinzipien immanenten Prinzipien widersprechen.

⁸¹ Vgl. ebd., 168f.

⁸² Es ist für mich allerdings unklar, was Allen eigentlich meint, wenn sie nach dieser Erläuterung schreibt, dass sie nicht genau weiß, wie diese Ansicht Honneths dabei helfen kann, ihr Beispiel von Elizabeth zu verstehen, wenn die vielen existierenden kulturellen und sozialen Konflikte über Weiblichkeitsprinzipien betrachtet werden.

3. Sechs Fragen zur Klärung der Frage der Debatte gegen Honneth

Hinsichtlich dieser oben gezeigten Klärung der Frage der Debatte gegen Honneth möchte ich sechs Fragen vorstellen, deren Behandlung dazu beitragen soll, ideologische Praktiken sozialer Anerkennung besser verstehen sowie potenziell überwinden zu können. Diese Fragen werde ich hier nur introduzieren und in den kommenden Untersuchungsteilen umfassend beantworten.

Meine erste Frage hängt mit einer Idee von Allen zusammen, die zuvor genannt wurde. Dieser Idee zufolge bildet soziale Anerkennung ein Mittel für die Ausübung von sozialer Macht, wenn sie Individuen dazu motiviert, in einen Raum der Gründe einzutreten und sich damit in Anerkennungsordnungen einzufügen, aus denen die normativen Anerkennungsprinzipien entstehen, die diese Individuen dahingehend verinnerlichen, dass sie eine Identität entwickeln, angesichts der sie sich dem Anderen unterwerfen. Soziale Herrschaft und Unterwerfung sind konstitutives Moment der Subjektwerdung, die durch Erfahrungen von sozialer Anerkennung erfolgt. Mit dieser Idee behauptet Allen gegen Honneth, dass beim Prozess von Subjektwerdung Praktiken sozialer Anerkennung prinzipiell ideologisch sein müssen. Ich frage mich also, wie sich diese Idee auf die Konklusion des Gesprächs bezieht, bei der Allen Honneths Ansicht vertritt, dass der Unterschied zwischen genuinen und ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung darin besteht, dass ersterer Typus von Praktiken sozialer Anerkennung immanente Prinzipien erfüllt und letzterer Typus von Praktiken sozialer Anerkennung immanente Prinzipien verletzt. Denn gemäß jener Idee von Allen müssten genuine Praktiken sozialer Anerkennung vielmehr auch dann ideologische sein, wenn sie dieser Bedingung der immanenten Prinzipien entsprechen, soweit in diesen Praktiken Anerkennung jeweils soziale Macht umfasst.

Allen revidiert ihre Idee offensichtlich später im Gespräch mit Honneth und Cooke, indem sie sich mit diesen zwei Autoren über folgenden Punkt einigt: Soziale Anerkennung erzielt als ›konstitutive Macht‹ bei Individuen eine Wirkung, die charakteristisch eben deswegen lediglich ›einschränkend‹ und nicht auch ›herrschend‹ ist, weil sie die doppelte Funktion erfüllt, bei diesen Individuen bestimmte Identitätsmöglichkeiten zu eröffnen und andere Identitätsmöglichkeiten zu exkludieren.⁸³ Nebenbei bemerkt: Bevor Honneth diese Einigung mit Allen und Cooke erzielt, vertritt er entsprechend seiner eigenen Auffassung von Foucaults Machtkonzeptionen selbst eine andere Meinung, die mit jener Idee Allens konform geht und die er dann im Laufe des Gesprächs einfach ändert, ohne sie zu verteidigen; diese Meinung lautet, dass kon-

⁸³ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010, 154–156.

stitutive Macht herrschend wirkt, da sie eine Einschränkung von Möglichkeiten umfasst.⁸⁴ Ausgehend von diesem Punkt haben die drei Autoren im Laufe des Gesprächs ja den Versuch unternommen, genuine und ideologische Praktiken sozialer Anerkennung voneinander zu unterscheiden. Andererseits liefern die drei Autoren keine argumentative Fundierung darüber, inwiefern die Einschränkung von Identitätsmöglichkeiten keine Herrschaftsaktion darstellen würde. Dies impliziert, dass Allen (und gleichermaßen Honneth) nicht erklärt, weshalb sie schließlich ihre Idee nicht länger unterstützt und vielmehr diesen anderen Punkt vertritt. Diese Frage ist nach meiner Überzeugung berechtigt, wenn der Umstand in Erwägung gezogen wird, dass Herrschaft faktisch auf Individuen ausgeübt wird, indem deren Identitätsmöglichkeiten eingeschränkt werden. Denn, während Identitätsmöglichkeiten eingeschränkt werden, werden bestimmte Identitätsmöglichkeiten eröffnet und andere Identitätsmöglichkeiten exkludiert, und dies hat zur Folge, dass über Identitätsmöglichkeiten überhaupt bestimmt und in dieser Hinsicht über die Individuen geherrscht wird, die diese Identitätsmöglichkeiten realisieren. Auf diesen Umstand berufen sich zudem einige Autoren der Debatte gegen Honneth. Dies habe ich zuvor in Allens Aufsatz gegen Honneth analysiert. Davon abgesehen konstatieren Stahl und Lepold in ihrem erwähnten Sammelband, dass die Einwände gegen die Anerkennungstheorie zumindest diesen kritischen Aspekt gemeinsam thematisieren: Beim Prozess von Identitätsentwicklung bildet soziale Anerkennung ein Phänomen von sozialer Herrschaft und Unterwerfung, soweit sie unter anderem eine Einschränkung oder Vorgabe von Identitäts- und Handlungsmöglichkeiten impliziert.⁸⁵ Dieser kritische Aspekt ließe sich dem Sinn nach wie folgt auslegen: Die Identitäts- und Handlungsmöglichkeiten von Individuen werden dadurch eingeschränkt, dass diese Individuen dazu veranlasst werden, andere, vorgegebene Identitäts- und Handlungsmöglichkeiten zu akzeptieren. Dies ist Ausdruck der Ausübung von sozialer Herrschaft auf diese Individuen, die auf diese Weise insofern unterworfen werden, als sie, exemplarisch erklärt, in ihrer Identitätsentwicklung und Handlungsausführung vom Anderen unmittelbar abhängen.

Meine nächsten drei Fragen für die Debatte gegen Honneth betreffen folgende Tatsache: Die These zum Vornehmen einer Unterscheidung zwischen genuine und ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung anhand immanenter Prinzipien wird von Honneth postuliert. Da sie aber evident die Form einer Hypothese besitzt, müsste sie von diesem Autor immer noch gerechtfertigt werden, wenn sie als plausibel angenommen werden soll. Diese Rechtfertigung erfordert

⁸⁴ Vgl. ebd., 155.

⁸⁵ Vgl. Stahl/Lepold 2014, 235.

für mich die Besprechung dieser Angelegenheiten: erstens, wie die Operationen der methodischen Untersuchung und inhaltlichen Bestimmung der immanenten Prinzipien ausgeführt werden sollen; zweitens, wie immanente Prinzipien in ihrem historischen Status bewertet werden können, womit nach Honneth nicht nur normative Rückfälle und Fortschritte der Gesellschaft festgestellt, sondern auch Praktiken sozialer Anerkennung in ihrem Charakter beschrieben werden können; drittens, inwiefern und inwieweit immanente Prinzipien richtige Kriterien für die Charakterisierung und Kritik von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung sein sollen.

Meine restlichen Fragen berücksichtigen zwei Punkte, die Honneth, Allen und Cooke selbst suggerieren und letztlich nicht klären. Sie lauten: erstens, wie Elizabeth davon überzeugt oder dazu motiviert werden könnte, ideologische Anerkennungsprinzipien zu negieren und stattdessen genuine Anerkennungsprinzipien zu akzeptieren, sodass Elizabeth sich von ihrem Zustand von sozialer Unterwerfung emanzipiert; zweitens, wie ideologische Anerkennungsstrukturen überwunden und ersatzweise genuine Anerkennungsstrukturen durchgesetzt werden könnten.⁸⁶

Hiermit beende ich meine Problematisierung der von Honneth, Allen und Cooke gefundenen Lösung der Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie. Nun werde ich mich in den kommenden Untersuchungsteilen mit der Beantwortung meiner bislang eingeführten sechs Fragen beschäftigen, um selbst eine begründete Lösung für diese Debatte formulieren zu können.

⁸⁶ Vgl. Honneth/Allen/Cooke 2010 ab Seite 160.

Zweiter Teil

Besprechung des Charakters von konstitutiver Macht mithilfe von Giddens' Theorem der Dualität von Struktur

Dieser Untersuchungsteil hat die Aufstellung einer These zum Ziel, die Bezug auf eine Idee nimmt, die ich im letzten Abschnitt des vorherigen Untersuchungsteils erklärt habe. Nach dieser Idee, die Honneth, Allen und Cooke in einem persönlichen Gespräch gemeinsam aufstellen, setzt die Ausübung von konstitutiver Macht voraus, dass Individuen in ihren Möglichkeiten eingeschränkt werden, wobei diese Einschränkung keine Herrschaftsaktion manifestiert. Diese Idee wird vor dem Hintergrund der Prämisse präsentiert, der zufolge soziale Anerkennung ein Mittel von konstitutiver Macht ist, sodass sie als solches ein einschränkendes Medium für die individuelle Identitätsentwicklung bildet; sonst wirkt soziale Anerkennung erst dann herrschend, wenn sie Anerkennungsprinzipien vermittelt, die immanente Prinzipien nicht erfüllen. Diesbezüglich habe ich eingewendet, dass die drei Autoren nicht verdeutlichen, weshalb die Einschränkung von Möglichkeiten nicht mit einer Herrschaftsaktion verbunden ist. Für die Unterstützung dieses Einwands habe ich drei Argumente vorgebracht. Erstens: Die Einschränkung von Möglichkeiten hat zur Folge, dass diese Möglichkeiten beispielsweise bestimmt, festgelegt, kontrolliert oder gelenkt werden, und eine solche Operation führt grundsätzlich darauf zurück, dass über die Individuen geherrscht wird, die diese Möglichkeiten realisieren. Zweitens: Diesen gleichen Standpunkt vertritt Honneth selbst in seinen Gedanken über Foucaults Konzeption von konstitutiver Macht, die er in dem Gespräch mit Allen und Cooke äußert. (Diese Gedanken gibt er aber dann auf, sobald er Allens kritische Bemerkung akzeptiert, dass bei Foucault konstitutive Macht gerade deswegen nur einschränkend und nicht auch herrschend wirkt, weil sie bestimmte Möglichkeiten einräumt dabei und sonstige Möglichkeiten ausschließt.) Drittens: Ich habe darauf hingewiesen, dass die Idee, dass beim Prozess von Identitätsentwicklung soziale Anerkennung Herrschaft auf Individuen ausübt, indem sie über die Möglichkeiten dieser Individuen bestimmt, eine Idee ist, die innerhalb der Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie kritische Autoren selbst vertreten. Zu diesen Autoren zählt ebenfalls Allen, die in ihrem schriftlichen Beitrag zur Debatte ihre Kritik an Honneth auf dieser Idee aufbaut (die sie jedoch später im Gespräch nicht unterstützt). Diese drei Argumente suggerierten zusammengekommen, dass Honneth, Allen und Cooke sich in ihrer Idee irren: Soziale Anerkennung

wirkt als konstitutive Macht nicht nur einschränkend, sondern auch herrschend – genauer gesagt: Sie wirkt in dem Maße herrschend, wie sie einschränkend wirkt. Anschließend werde ich jetzt erklären, dass diese herrschende Wirkung eine notwendige Erfahrung für die individuelle Identitätsentwicklung und als solche ein normativ unproblematisches Phänomen darstellt.

Für die Realisierung dieses Vorhabens, wie ich vorerst einführend anmerke, werde ich einige der Überlegungen beachten, die Giddens innerhalb seines Theorems der Dualität von Struktur konkretisiert. Dieses Theorem besagt unter anderem, dass Strukturen auf Individuen einschränkend einwirken, wenn sie ein Medium für die Konstituierung ihres Handelns bilden. Strukturen erfüllen eine solche Funktion, wenn sie Möglichkeiten liefern, die Individuen für ihr Handeln realisieren; auf diese Weise reduzieren Strukturen die Handlungsmöglichkeiten von Individuen auf bestimmte Handlungsmöglichkeiten. Giddens versteht diese Einwirkung von Strukturen auf Individuen allerdings nicht allein als einschränkend, sondern auch als ermöglichend, soweit sie ein Fundament für deren Handeln baut. Sie versetzt Individuen in die Lage, handeln zu können. Giddens lässt dann glauben, dass die Einschränkung durch Strukturen ein Phänomen von Herrschaft ist, soweit Strukturen über das Handeln von Individuen bestimmen, indem sie bei Individuen den Spielraum festlegen, innerhalb dessen Handeln erfolgen kann. Zwar können Individuen laut Giddens rational selbst darüber entscheiden, wie sie handeln möchten. Doch diese Entscheidung treffen sie im Hinblick auf die Möglichkeiten, die Strukturen definieren (1). Von diesen Überlegungen Giddens' lassen sich zwei Thesen ableiten, die ich für die Ausführung meiner oben erwähnten Erklärung aufstellen werde. Denn es besteht meiner Prämisse nach eine theoretische Verbindung zwischen der eigenen Annahme von Giddens über Strukturen als Medium für die Handlungskonstituierung von Individuen und der gemeinsamen Annahme von Honneth, Allen und Cooke über soziale Anerkennung als Medium für die Identitätsentwicklung von Individuen. Nach der ersten These erzielt soziale Anerkennung als Mittel von konstitutiver Macht bei Individuen drei Wirkungen; sie wirkt auf Individuen erstens ›ermöglichend‹, da sie deren Identitätsentwicklung vermittelt, zweitens ›einschränkend‹, da sie bei ihnen gewisse Identitätsmöglichkeiten eliminiert, und drittens ›herrschend‹, da sie deren Identitätsmöglichkeiten und infolgedessen deren Identität einschränkt. Nach der zweiten These müssen Individuen für die Identitätsentwicklung eine solche Erfahrung machen, anderenfalls würde ihnen eine notwendige Bedingung fehlen, angesichts der sie Identität entwickeln können. Aus beiden Thesen wird sich ergeben, dass die Idee der drei Autoren nicht stimmig ist, denn soziale Anerkennung erweist sich beim Prozess von Identitätsentwicklung als herrschend. Andererseits beschreibt Herrschaft aufgrund ihrer Funktion für Individuen ein unproblematisches Phänomen; denn, falls ihre Ausübung auf Individuen verhindert wird, wäre es für diese Individuen einfach

nicht möglich, Identität zu entwickeln (2). Angesichts dessen stimme ich den drei Autoren zumindest darin zu, dass sie Praktiken sozialer Anerkennung in Anbetracht eines anderen Kriteriums kritisieren. Es soll gleichwohl später noch die Aussage der drei Autoren überprüft werden, wonach immanente Prinzipien als ein solches Kriterium erfolgreich fungieren können.

1. Giddens' Theorem der Dualität von Struktur

Giddens formuliert sein Theorem der Dualität von Struktur innerhalb seiner Strukturierungstheorie, die systematisch zwei bedeutsame sozialtheoretische Dualismen überwinden soll. Es geht um den Dualismus erstens zwischen Individuum und Gesellschaft oder zwischen Subjekt und Objekt in voluntaristischen (wie in hermeneutischen) und deterministischen (wie in strukturalistischen und funktionalistischen) Theorietypen und zweitens zwischen bewussten und unbewussten Erkenntnisformen.¹ Exemplarisch gibt sich der erste Dualismus in der Ansicht zu erkennen, wonach Individuum und Gesellschaft eine Art von Vorrang- oder Vormachtstellung gegenüber dem Anderen besitzen: Für den Voluntarismus erfolgt die individuelle Willensbildung unabhängig von gesellschaftlichen Einwirkungen, für den Determinismus sind es im Gegenteil gesellschaftliche Einwirkungen, die über die individuelle Willensbildung bestimmen.² Giddens' Strukturierungstheorie legt eine Konzeption vor, in der, wie im Laufe des Abschnitts expliziert wird, die Begriffe von Subjekt und Objekt in einem Verhältnis stehen, das wechselseitig ist; im Dualismus hingegen ist dieses Verhältnis also einseitig. Giddens hebt den Dualismus auf, indem er eine Position einnimmt, die zwischen dem Determinismus und Voluntarismus vermittelt. Diesen Umstand spiegelt die ›Dualität‹ wider. Demgemäß formuliert Giddens mit seinem Theorem der Dualität von Struktur die Idee, dass Strukturen (als Objekt) beides zugleich sind: sowohl Medium dafür, dass Handelnde (als Subjekte) konstituiert werden, als auch Ergebnis dessen, dass sie durch diese Handelnden reproduziert werden.³ Strukturen vollziehen die Konstituierung von Handelnden, und sie existieren in diesem Vollzugsmoment durch

¹ Vgl. Giddens 1990 [1979], 4f; Giddens 1984, xxvii und 1f.

² Vgl. Giddens 1990 [1979], 50ff. Vgl. Welskopp 2001, 99.

³ Manchmal spricht Giddens innerhalb seines Theorems der Dualität von Struktur beliebig, in keinem spezifischen Sinnzusammenhang nicht von ›Handelnden‹, sondern von ›sozialen Praktiken‹, aus denen sich soziale Systeme (als Gesellschaften) ergeben. Er behauptet dann, dass Strukturen Medium ebenso wie Ergebnis der sozialen Praktiken sind, die soziale Systeme konstituieren. Da hier der Begriff von sozialen Praktiken gegenüber dem Begriff von Handelnden nach meiner Vermutung eine eher sekundäre, nicht basale konzeptionelle Bedeutung besitzt, werde ich in meiner Untersuchung lediglich letzteren Begriff behandeln. Denn soziale Praktiken führen selbst auf Handelnde zurück: Sie definieren Praktiken, die Individuen im Handeln ausführen, das, wie ich noch verdeutlichen werde, nach Giddens soziale Entitäten umfasst (vgl. zu dieser Definition von sozialen Praktiken auch Jaeggi 2014, 95f). Darüber hinaus weise ich für die Begründung meiner argumentativen Vorgehensweise darauf hin, dass diese im Einklang mit der Motivation steht, die Giddens in seiner Strukturierungstheorie systematisch verfolgt und bei der er den Dualismus zwischen Subjekt (als Individuum) und Objekt (als Struktur) überwinden möchte.

die von ihnen konstituierten Handelnden. Strukturen und Handelnde setzen in ihrer Existenz einander voraus. Sie stehen in einer existenziellen dialektischen Relation zueinander.

Bevor Giddens das Theorem der Dualität von Struktur erläutert, befasst er sich mit der Aufgabe, seine eigenen Begriffe von (i) ›Handelndem‹ und (ii) ›Struktur‹ zu charakterisieren, die eine entsprechende, eben begriffliche Basis dieses Theorems aufbauen sollen.

(i) Mit dem Begriff ›Handelnde‹ meint Giddens natürlich ›handelnde Individuen‹.⁴ Individuen handeln, wenn sie Tätigkeiten (wie laufen, sprechen oder trinken) ausführen, welche die äußere Welt in ihrem Wesen auf irgendeine Weise verändern und damit anders aussehen lassen. Handlungen greifen in die äußere Welt ein, wobei sie dort Spuren hinterlassen, Unterschiede machen, Transformationen vollziehen. Solche Tätigkeiten bringen insgesamt (intentional oder nicht-intentional) externe Effekte und Resultate hervor. Insofern sind sie ›praxisbezogen‹, sie definieren ›praktische Tätigkeiten‹. Giddens interpretiert Handeln dann als praktische Manifestation von Macht. Macht beschreibt hinsichtlich ihrer Begriffsdefinition die Fähigkeit, etwas zu tun.⁵ Wenn Individuen handeln, erweisen sie sich tatsächlich als dazu imstande, etwas zu tun – das heißt etwas Praktisches –, und ein solches Vermögen ist ein Machtphänomen. Die Ausführung eines Handelns bezieht aus diesem Blickwinkel die praktische Ausübung von Macht ein.

Soweit Giddens in der Strukturierungstheorie einen sozialtheoretischen Ansatz verfolgt, richtet er dort den analytischen Fokus eigentlich nicht allgemein auf ›Handelnde‹, sondern spezifisch auf ›soziale Handelnde‹.⁶ Soziale Handelnde sind Individuen, deren Handeln in Verhältnisse mit anderen Individuen und Institutionen eingebunden ist und daher in das Soziale integriert ist. Im sozialen Handeln ist das Soziale einbegriffen. Soziales Handeln beruht auf einer sozialen Konstitution. Individuen berücksichtigen im sozialen Handeln Entitäten sozialer Herkunft – wie Richtlinien, Kleidungen, Verkehrsmittel, Geldscheine und Sprache. Ein solches Handeln ist auch dann sozial konstituiert, wenn es nicht in der Öffentlichkeit ausgeführt wird – wie das Kochen eines Kaffees zu Hause, wobei die Kaffeemaschine benutzt wird, die im Internet gekauft wurde. Folglich geht aus sozialem Handeln eine Form von Macht hervor, die im Sozialen ausgeübt wird und deren Bestandteile teilweise sozialer Natur sind. Mit ›Handelnden‹ und ›Handeln‹ meine ich von jetzt an implizit stets ›soziale Handelnde‹ und ›soziales Handeln‹.

Giddens lässt sich an diesem Ort der Strukturierungstheorie von dieser weiteren Vorstellung leiten: Gemäß dem ›Stratifikationsmodell des Handelnden‹, das dieser Autor präsentiert, ereignet sich Handeln im Alltagsleben im Zuge der Ausübung von drei Fähigkeiten, die er ›reflexive

⁴ Vgl. zu diesem Begriff: Giddens 1984, 5f; Giddens 1990 [1979], 55f; Giddens 1993, 81.

⁵ Vgl. Giddens 1984, 9 und 14ff; Giddens 1990 [1979], 68.

⁶ Vgl. Giddens 1984, xvii; Giddens 1990 [1979], 8.

Handlungsüberwachung und -kontrolle⁷, ›Handlungsrationalisierung‹ und ›Handlungsmotivation‹ nennt; diese Fähigkeiten treten analytisch, nicht aber praktisch als voneinander getrennt auf.⁸ Die reflexive Handlungsüberwachung und -kontrolle bezieht sich auf den intentionalen Charakter des Handelns, und zwar auf Intentionalität als Prozess, bei dem Individuen auch nur indirekt jeweils die Intentionen reflektieren, die sie dann im Handeln realisieren. Diese Reflexion umfasst eine Überwachung und Kontrolle des Gedankenflusses, der sozusagen Dinge einschließt, die das Interaktionssetting (wie innere und äußere Gegebenheiten als Handlungsbedingungen) betreffen; diese Dinge werden unter Umständen nicht explizit gewusst. Die Handlungsrationalisierung ist ein meistens routiniertes und unmittelbares Verständnis der Handlungsgründe, die sich aus der Reflexion ergeben können. Dieses Verständnis wird konkret sichtbar, wenn eine Erklärung über den Grund geliefert wird, aus dem heraus gehandelt wird. Diese Erklärung lässt sich als eine Antwort auf die Frage danach auffassen, weshalb gehandelt wird. ›Grund‹ ist hier etwa als rationaler Umstand zu verstehen, durch den Individuen sich dazu veranlasst fühlen, zu handeln. Eine handlungserklärende Funktion kann gegebenenfalls die Angabe mehrerer Gründe übernehmen. Schließlich dreht sich die Handlungsmotivation um die motivationale Handlungskomponente beziehungsweise um den Willen, den Individuen praktisch verwirklichen möchten und von dem diese Individuen zum Handeln motiviert werden. Der Wille kann ein Wunsch sein, der eine handlungsleitende Funktion übernimmt. An der Handlungsmotivation (als praktischer Wille) kann sich die Handlungsintention (als praktisches Streben) orientieren. Die Individuen, die jene drei Handlungsfähigkeiten ausüben können, sind ›kompetent‹.

(ii) Giddens definiert den Strukturbegriff, indem er wiederum auf die Begriffe von ›Regeln‹ und ›Ressourcen‹ verweist. Denn er bezeichnet Struktur als einen ›Komplex von Regeln und Ressourcen‹.⁹ Um diese Bezeichnung adäquat erklären zu können, ist es erforderlich, an erster Stelle zu spezifizieren, was Giddens mit (a) Regeln und (b) Ressourcen meint.

(a) Giddens legt ›Regeln‹ im Hinblick auf zwei Aspekte dar, die analytisch voneinander getrennt und praktisch miteinander verknüpft sind, das heißt als ›Konstituierung von Sinn‹

⁷ Ich möchte eine Anmerkung zu meiner Übersetzung dieses Begriffs vorbringen. Diesen Begriff benennt Giddens ›*reflexive monitoring of action*‹, und das Wort *monitoring* habe ich entsprechend der Wortbedeutung in der englischen Sprache und dem Sinnzusammenhang im Originaltext mit den Worten ›Überwachung‹ und ›Kontrolle‹ übersetzt. Die offizielle Textübersetzung auf Deutsch verwendet dagegen das Wort ›Steuerung‹, es heißt dort ›reflexive Steuerung des Handelns‹ (vgl. Giddens 1990 [1979], 56). Jedoch halte ich dieses Wort für irreführend, denn dabei fehlt das Moment der ›Überwachung‹, das wiederum das englische Wort *monitoring* umfasst und Giddens meint.

⁸ Vgl. ebd., 3ff und 376; Giddens 1990 [1979], 56ff.

⁹ Vgl. Giddens 1990 [1979], 17; Giddens 1993, 133f; Giddens 1982, 35. Vgl. auch Giddens' Glossar: Giddens 1984, 377.

(oder ›Signifikationscodes‹) und ›normative Elemente‹.¹⁰ Regeln sind, kurz formuliert, ›sinnkonstituierende normative Elemente‹. Sie können Schemata oder Kriterien bilden, angesichts derer Individuen Handlungen als sinnhaft auslegen. Sie können als Orientierungsrahmen bei Individuen bestimmen, welche Bedingungen zu erfüllen sind, damit Handlungen insofern als sinnhaft erscheinen, als sie aus Gründen ausgeführt werden, die einen Sinn in sich tragen. Nach Giddens' Beispiel handelt es sich um ›Regeln des sozialen Lebens‹ bei dem Typus von Regeln, die Individuen für die Ausführung von sozialen Praktiken beachten. Solche Regeln können die Regeln einschließen, die im Rahmen der Sprache oder des Verhaltens formuliert werden. Sie sind Giddens zufolge meistens nur im sogenannten ›praktischen‹ und nicht im ›diskursiven Bewusstsein‹ verankert. Das praktische Bewusstsein bezieht sich darauf, was Individuen wissen (oder glauben zu wissen) und aber nicht diskursiv zu artikulieren vermögen. Im Unterschied dazu besitzen Individuen ein diskursives Bewusstsein, wenn sie ihrem Wissen eine diskursive Form verleihen.¹¹ Individuen verfügen angesichts des praktischen Bewusstseins über ein ›implizites‹ Wissen und angesichts des diskursiven Bewusstseins über ein ›explizites‹ Wissen.¹²

(b) Der Begriff von ›Ressourcen‹ wird in Giddens' Strukturierungstheorie in Übereinstimmung mit seiner etymologischen Herleitung im Sinne von ›Medien‹ (oder ›Mitteln‹) gebraucht. Giddens sieht Ressourcen spezifisch als Medien (wie Fahrradwege, Bäume, Bilder, Architektur, Waschmittel, Bücher, Technologien und so weiter) an, durch die Macht ausgeübt wird.¹³ Macht ist hiernach an sich keine Ressource. Vielmehr ist sie Resultat ihrer Verwendung. Macht resultiert daraus, dass Ressourcen verwendet werden. In diesem Kontext sind Ressourcen materielle Bedingungen für die Ausübung von Macht. Individuen, wie sich beispielsweise sagen lässt, schreiben eine E-Mail (und üben damit Macht aus), indem sie einen Computer, eine Tastatur, eine Mouse und so weiter benutzen (wobei diese Objekte Ressourcen sind). Welchen semantischen Gehalt Ressourcen aufweisen und mithin etwa wie Ressourcen anzuwenden sind, wird durch Regeln festgelegt. Regeln, um beim vorherigen Beispiel zu bleiben, können darüber entscheiden, dass und wie der Computer für das Schreiben einer E-Mail benutzt werden soll.

Nachdem die Begriffe von Regeln und Ressourcen erläutert wurden, lässt sich jetzt die anstehende Frage beantworten, inwiefern Strukturen einen Komplex von Regeln und Ressourcen

¹⁰ Vgl. Giddens 1984, xxxi und 17f; Giddens 1990 [1979], 65ff.

¹¹ Vgl. Giddens 1984, 374.

¹² Regeln können für Giddens jeweils ›intensiv‹ (als alltäglich) oder ›oberflächlich‹ (als nicht-alltäglich), ›stillschweigend‹ (als implizit gewusst) oder ›diskursiv‹ (als sprachlich ausdrückbar), ›informal‹ (als abstrakt) oder ›formal‹ (als schriftlich), ›schwach sanktioniert‹ oder ›stark sanktioniert‹ sein.

¹³ Vgl. Giddens 1990 [1979], 69 und 92. Ressourcen sind für Giddens außerdem ›autoritativ‹, wenn ihre Verwendung die Ausübung von Macht auf Individuen ermöglicht, und ›allokativ‹, wenn es sich in diesem Fall nicht um Individuen, sondern um Objekte handelt. Vgl. Giddens 1984, 33.

bilden. Hierfür möchte ich zunächst die Begriffe von Regeln und Ressourcen durch ihre Definitionen ersetzen, die oben herausgearbeitet wurden. Aus dieser Operation ergibt sich, dass ›Strukturen‹ ein ›Komplex von sinnkonstituierenden normativen Elementen (als Regeln) und Medien (als Ressourcen)‹ sind. Strukturen setzen sich aus diesen beiden Komponenten zusammen. Sie treten in Erscheinung, wenn Individuen Regeln befolgen und Ressourcen gebrauchen. Regeln steuern bei Individuen die Anwendung von Ressourcen, aus der das Handeln entsteht. Nach dieser Sichtweise sind Regeln und Ressourcen miteinander verbunden. Im Vollzug dieses Prozesses, bei dem Individuen Regeln und Ressourcen verwenden, handelt es sich um den Akt der ›Strukturierung‹ von Individuen; es lässt sich alternativ sagen, dass Individuen ›strukturiert‹ werden.

Bislang wurden entsprechend Giddens' methodischem Ansatz die Begriffe von Handelndem und Struktur definiert, um mit dieser Strategie das Theorem der Dualität von Struktur angemessen beschreiben zu können. Der Darstellung dieses Theorems werde ich mich nun widmen.

Giddens entwickelt das Theorem der Dualität von Struktur anhand einer kritischen Besprechung der Strukturkonzeption im (Struktural-)Funktionalismus und im (Post-)Strukturalismus.¹⁴ Im (Struktural-)Funktionalismus wird der Strukturbegriff, der laut Giddens ursprünglich aus dieser Theorietradition stammt, regelmäßig mit dem Funktionsbegriff in Verbindung gebracht. Struktur bedeutet so viel wie ›Strukturierung von sozialen Beziehungen‹, während der Funktionsbegriff Bezug auf den Umstand nimmt, wie Struktur solchermaßen funktioniert. Zur Veranschaulichung dieser Überlegung vergleicht Giddens die Struktur und die Funktion von Gesellschaften mit der Anatomie und der Physiologie von Organismen. In dieser Theorietradition wird Struktur dann hauptsächlich als deskriptives Wort benutzt und somit konzeptionell kaum diskutiert. Dort beleuchten die Autoren vorwiegend die Idee von Funktion. Struktur erscheint als ein Objekt, das in Relation zum Individuum extern ist. Sie fungiert als eine Instanz, welche die Freiheit vom Individuum einschränkt, dessen Subjektivität dennoch in Unabhängigkeit von diesem Ereignis konstituiert wird.¹⁵ Für Giddens ist es im Gegenteil im (Post-)Strukturalismus so, dass die Idee von Struktur eine eher explanative Rolle gegenüber der Idee von Funktion übernimmt. Hier verliert Struktur die funktionalistische Bedeutung von ›Strukturierung‹ zugunsten der neuen Konnotation von ›Schnittpunkt‹. Demzufolge operiert Struktur wie ein ›Code‹, aus dem eine entsprechende ›Nachricht‹ generiert wird. Struktur wirkt auf ein Individuum so ein, dass sie dessen Individualität determiniert und daher, wie auch im Unterschied

¹⁴ Vgl. Giddens 1984, 16ff; Giddens 1990 [1979], 59ff; Giddens 1993, 125ff; Giddens 1982, 32ff.

¹⁵ Es stellt sich die Frage, inwiefern sich Individualität unabhängig von strukturellen einschränkenden Wirkungen bilden kann, wenn Individuen eine derartige Wirkung fortlaufend erfahren.

zur funktionalistischen Strukturkonzeption festgehalten werden kann, dessen Freiheit vernichtet.

Im Gegensatz zu den erwähnten theoretisch unterschiedlichen Strukturkonzeptionen unterstützt Giddens seine Vermutung, wonach Strukturen in Wahrheit zwei zusammenhängende Dimensionen einbeziehen. Es geht erstens um eine ›paradigmatische‹ Dimension, bei der Strukturen Handelnde produzieren, und zweitens um eine ›syntagmatische‹ Dimension, bei der Strukturen durch Handelnde reproduziert werden. Diese Vermutung steht auf dem Fundament des Theorems der Dualität von Struktur.¹⁶ Letzteres, wie ich fürs Erste behaupte und nachfolgend ausführen werde, beruht wiederum auf der Auffassung, dass Strukturen (i) Medium für die Konstituierung von Handelnden und (ii) Ergebnis dieses Prozesses sind. Strukturen existieren im beziehungsweise durch das Handeln von Individuen, das selbst auf diesen Strukturen gründet. Die Prozesse der strukturellen Produktion von Handelnden und der individuellen Reproduktion von Strukturen finden im Sinne einer Dualität abhängig (und damit nicht im Sinne eines Dualismus unabhängig) voneinander statt. Strukturen und Handelnde sind Entitäten, deren Existenz ein Unternehmen durch den Anderen erfordert. Hierzu ergänzend versteht Giddens die Wirkung, die Strukturen bei Handelnden erzielen, als zugleich ermöglichend und einschränkend. Dieses Thema kann mit einem Beispiel verdeutlicht werden. Sprache (als Struktur) ist auf der einen Seite Medium dafür, dass Individuen sprechen. Sie wirkt als solches auf Individuen ermöglichend ein. Sie ermöglicht es ihnen, zu sprechen. Da Individuen eine je bestimmte, allgemein definierte Sprache sprechen, wirkt Sprache (als Struktur) auf sie zudem einschränkend ein. Auf der anderen Seite ergibt sich Sprache daraus, dass Individuen sie reproduzieren. Sprache besteht genauer durch ihre Reproduktion, die Individuen im Sprechen vollziehen können.

(i) Strukturen sind Medium für die Konstituierung von Handelnden, indem sie die Bedingungen festlegen, angesichts deren Individuen handeln. Diese Bedingungen, die übrigens implizit oder explizit gewusst werden können, betreffen die ›Regeln‹ und ›Ressourcen‹, aus denen Strukturen bestehen. Denn Individuen handeln zum Teil anhand der Verwendung von ›Regeln‹ und ›Ressourcen‹ als spezielle abstrakte und materielle Objekte, die sich außerhalb von ihnen, in der äußeren Welt befinden. Diese ›Regeln‹ und ›Ressourcen‹ werden bei Individuen im Vollzugsprozess reflexiver Handlungsüberwachung und -kontrolle in Betracht gezogen, aus dem, wie bereits gesehen, die Intentionen und hierbei die Motivationen hervorgehen, die im Handeln

¹⁶ Vgl. Giddens 1984, 17, 25ff und 176; Giddens 1990 [1979], 63f und 69ff; Giddens 1993, 128ff; Giddens 1982, 36ff.

verwirklicht werden. Individuen sind in ihrem Prozess von Handlungsbildung strukturgebunden. Sie beziehen sich für ihr Handeln auf Strukturen. Strukturen gestalten den Spielraum, innerhalb dessen Individuen ihr Handeln vollziehen können. Insofern ist das Handeln von Individuen strukturiert. Strukturen sind in diesem Handeln integriert. Sie sind ihm inhärent. Dies macht bei Individuen den Charakter von ›konstitutiver praktischer Heteronomie‹ aus, die eine solche Abhängigkeit von Strukturen hinsichtlich der Definition von Handlungsmöglichkeiten bedeutet. Es ist im Umkehrschluss nicht denkbar, dass Individuen strukturfrei handeln: Die Abwesenheit von Strukturen würde mit der Abwesenheit von Bedingungen einhergehen, die für die Handlungsbildung von Individuen erforderlich sind. Wenn Individuen in der Gesellschaft handeln, kommen sie nicht umhin, sich nach bestimmten Strukturen zu richten, die Straßen, Institutionen, Vorschriften und so weiter darstellen können. Solche gesellschaftlichen Entitäten liefern Individuen einen Orientierungsrahmen für ihr Handeln. Ohne diese Entitäten wäre dieses Handeln nicht möglich, da es sonst nichts Bestimmtes gäbe, auf das dieses Handeln sich richten könnte. Ein strukturfrees Handeln wäre ein bedingungsloses und damit unmögliches Handeln.

In diesem Zusammenhang ist verwende ich die Wörter ›Regel‹ und ›Ressource‹ im Plural bewusst: Es soll suggerieren, dass Individuen für ihr Handeln üblicherweise, vermutlich immer, nicht eine einzelne Regel und eine einzelne Ressource verwenden; vielmehr lässt sich dieses Handeln als eine Abfolge von mehreren Regeln und Ressourcen begreifen. Die Handlung des ›Trainings im Fitness Studio‹ erfolgt unter anderem einerseits im Beachten von Regeln zum Umgang mit Fitnessgeräten, zur Absolvierung von Übungen, zum Verhalten gegenüber anderen und zur passenden Ausrüstung und andererseits im Verwenden von Ressourcen wie Hanteln, Fitnessgeräten, Mitgliedschaftsvertrag und Bankkonto für die Abbuchung des Mitgliedsbeitrags.

In dem Maße, wie Individuen handeln, indem sie Regeln anwenden und Ressourcen verwenden, erzielen Strukturen bei ihnen eine doppelte Wirkung, nämlich eine Wirkung, die ebenso ›ermöglichend‹ wie ›einschränkend‹ ist. Die Wirkung ist einerseits ›ermöglichend‹, soweit Strukturen Individuen die Handlungsmöglichkeiten einräumen, die diese Individuen für ihre Handlungen realisieren. Diese Strukturen ermöglichen bei diesen Individuen diese Handlungen. Es lässt sich beispielgebend annehmen, dass Strukturen Individuen Möglichkeiten dazu bieten, bestimmte Produkte zu herzustellen, ein bestimmtes Leben zu führen oder bestimmte Waren zu kaufen. Diese Individuen könnten diese Handlungen folglich nicht ausführen, wenn Strukturen auf sie nicht ermöglichend einwirken würden. Strukturen erzielen bei Individuen

eine ermöglichende Wirkung, indem sie eine Voraussetzung für deren Handeln schaffen. Darüber hinaus verleihen sie diesen Individuen gleichzeitig Macht, indem sie diese Individuen in die Lage versetzen, Handlungen auszuführen. Indem Individuen handeln und dabei bestimmte Produkte herstellen, ein bestimmtes Leben führen oder bestimmte Waren kaufen, üben sie eine praktische Form von Macht aus. Jene Wirkung ist andererseits ›einschränkend‹, soweit Strukturen die Umstände festlegen, auf die bezogen die Individuen handeln. Infolge dieser Aktion erweisen sich die Handlungsmöglichkeiten dieser Individuen als begrenzt. Strukturen entscheiden bei Individuen darüber, welche Handlungen ausgeführt werden können. Sie definieren sozusagen die Straße, auf der Individuen laufen, das Zuhause, in dem Individuen ihr Leben führen, oder das Sortiment an Waren, die Individuen im Supermarkt kaufen; es hängt von Strukturen ab, welche Straße sie nehmen, welches Leben sie führen oder welche Waren sie kaufen können. Nach einem anderen Beispiel: Um ergründen zu können, weshalb Individuen arbeiten, müssen teilweise die Strukturen (als soziale Erwartungen, Anregungen und so weiter) untersucht werden, auf denen diese individuelle Praxis aufbaut. Soweit Individuen sich bei einem solchen Handeln an Strukturen orientieren, werden sie von diesen praktisch eingeschränkt. Mit der Einschränkung veranlassen Strukturen Individuen zur Ausführung eines bestimmten Handelns. Eine solche Einwirkung von Strukturen hat zur Folge, dass Individuen bestimmte Handlungsmöglichkeiten, jedoch nicht die Handlungsmöglichkeiten realisieren können, mit denen sie dann hätten konfrontiert werden können, wenn Strukturen eben nicht auf sie eingewirkt hätten.

Im Hinblick darauf, dass Strukturen auf Handelnde einschränkend einwirken, schlussfolgere ich, dass diese Strukturen über diese Handelnden herrschen. Denn Strukturen üben Herrschaft über Individuen aus, indem sie über deren Handlungsmöglichkeiten entscheiden; dieses Entscheidungsvermögen ergibt sich direkt daraus, dass Strukturen bei Individuen bestimmte Handlungsmöglichkeiten einräumen und andere Handlungsmöglichkeiten ausschließen – was einem Akt von Einschränkung entspricht. Aus diesem Status von Strukturen gegenüber Individuen folgt, dass Individuen eventuell keine anderen Handlungsmöglichkeiten realisieren können als die Handlungsmöglichkeiten, die gegebene Strukturen ihnen bieten. An diesem Phänomen ist ersichtlich, dass Strukturen über Individuen herrschen.

Was die Modalität der individuellen Reproduktion von Strukturen anbelangt, vertritt Giddens folgende Meinung: Individuen, wie weiter oben dargelegt wurde, vermögen bei ihrer Ausübung der Fähigkeit von ›reflexiver Handlungsüberwachung und -kontrolle‹ die inneren und äußeren Gegebenheiten direkt oder indirekt zu überwachen und zu kontrollieren, aus denen ihr Handeln insgesamt entsteht; nun können zu letzterer Art von Gegebenheiten auch Strukturen

(natürlich in Gestalt von Regeln und Ressourcen) zählen. Das soll heißen, dass das strukturelle Operieren von einschränkenden Wirkungen gegenüber dem individuellen Handeln von den Motiven und Gründen abhängt, die diese Individuen für dieses Handeln selbst haben. Solche strukturellen Einschränkungen können laut Giddens nicht mit dem Effekt verglichen werden, den ein Erdbeben verursacht, wenn es eine Stadt mit ihren Einwohnern vernichtet, ohne dass diese Einwohner dazu imstande wären, an diesem Geschehen etwas zu ändern und dabei in diesem selbst zu intervenieren.¹⁷ Jene strukturellen Einschränkungen funktionieren gewissermaßen nicht hinter dem Rücken der Individuen, die selbst mit ihrem Handeln diese Strukturen reproduzieren.¹⁸ Mithin legen Strukturen die Möglichkeiten fest, angesichts derer Individuen ihr Handeln reflexiv generieren. Bei dieser Gelegenheit werden Individuen durch Strukturen keineswegs determiniert. Strukturen schaffen bei Individuen den Spielraum für das mögliche Handeln, doch diese Individuen verhalten sich gegenüber diesen Strukturen nicht wie Marionetten – also wie Gliederpuppen, die von den Fäden willkürlich bewegt werden, die an den Gliedern befestigt sind –, sondern sie verhalten sich wie Autofahrer, die ihr Auto nur innerhalb eines bestimmten Straßennetzes fahren, das aus Strukturen gebildet wurde. Diese Individuen sind keine Objekte, die bloß bewegt werden, sondern vielmehr Subjekte, die sich selbst aktiv bewegen können. Individuen sind gegenüber Strukturen zusammengenommen weder vollständig determiniert, da sie selbst Entscheidungen über strukturelle Handlungsmöglichkeiten treffen können, noch absolut frei, da sie bei der Handlungsbildung abhängig von diesen strukturellen Handlungsmöglichkeiten sind. Bei diesem Vermögen von Individuen, diese eigenen Entscheidungen treffen zu können, handelt es sich um ›praktische Autonomie‹. Mit anderen Worten: Individuen üben ›praktische Autonomie‹ aus, wenn sie selbst darüber entscheiden, welche strukturellen Handlungsmöglichkeiten sie realisieren möchten.

(ii) Ich werde jetzt bei Giddens erklären, inwiefern Strukturen in ihrer Existenz von Individuen abhängen. Strukturen sind an sich keine Objekte, die eine materielle Form besitzen – wie eine Tasse oder ein Handy. Ihre Form ist vielmehr virtuell. Strukturen stellen ›virtuelle Ordnungen‹ dar. Denn sie existieren als ›Erinnerungsspuren‹, an denen Individuen sich im Handeln orientieren können, und als solche außerhalb einer raumzeitlichen Dimension. Demgegenüber nehmen Strukturen eine konkrete Form beziehungsweise eine raumzeitliche Dimension an, wenn sie aktualisiert werden; hierbei werden sie durch das von ihnen konstituierte individuelle Handeln reproduziert. Diese Reproduktion, wie erklärt wurde, setzt die individuelle praktische Anwendung von Regeln und Ressourcen voraus, aus denen Strukturen sich zusammensetzen.

¹⁷ Vgl. Giddens 1984, 181. Zu diesem Thema siehe auch ebd., 177f; Giddens 1981, 53f und 64f.

¹⁸ Vgl. Giddens 1990 [1979], 71.

Die Norm, wonach Individuen sich gegenseitig respektieren sollen, kann abstrakten, eben virtuellen Bestand im Gedächtnis von Individuen haben und eine, wie man es in Worte fassen könnte, konkrete Existenz erhalten, wenn sie durch diese Individuen umgesetzt wird. Gleichmaßen kann Sprache als nicht-gesprochen abstrakt und als gesprochen konkret existieren. Soweit Strukturen existenziell davon abhängen, dass Individuen sie abstrakt oder konkret berücksichtigen, sind sie uneigenständige Phänomene. Norm und Sprache existieren so lange abstrakt oder sie bestehen so lange konkret, wie Individuen sich an sie erinnern oder sie gebrauchen.

Aus diesem letzten Diskurs darüber, dass die Existenz von Strukturen durch Handelnde bedingt ist, und aus dem früheren Diskurs darüber, dass Individuen auf der Basis von Strukturen handeln, ergibt sich ein weiterer Diskurs: Die Veränderung aktueller Strukturen kann sich vollziehen, indem Handelnde auf die Strukturen rekurrieren, die sonst gleichermaßen bereits bestehen. Für die Veränderung bestimmter Struktur können Handelnde andere Strukturen beachten. Prinzipien von Diskriminierung und Benachteiligung können in Anlehnung an Prinzipien von Gleichbehandlung verändert werden. Eine solche Praxis lässt sich auch beobachten, wenn neue Strukturen geschaffen werden. Denn Letztere werden wiederum nicht aus dem Nichts heraus, sondern vielmehr als Komplex von Strukturen generiert, die schon vorhanden sind. In der Arbeitswelt können innovative Prinzipien von Gerechtigkeit daraus resultieren, dass in anderen Bereichen oder Kontexten des Sozialen gleiche Prinzipien von Gerechtigkeit angewendet werden. Analog zu diesem Exempel schreibt Charles Taylor, dass das moderne Ideal von ›Authentizität‹ (demzufolge jedes Individuum eine Identität besitzt, die es in sich selbst entdecken kann und allein ihm gehört) aus der individuellen Überzeugung entstanden ist, wonach jedes Individuum moralische Urteile selbst, nämlich basierend auf eigenen intuitiven Gefühlen bilden kann, anstatt sich hierbei auf externe Instanzen (wie Gott) zu berufen.¹⁹ Die Veränderung von Strukturen kann auch das Resultat einer persönlichen Reproduktion durch Handelnde sein. Tatsächlich können gesellschaftliche Sprachen dadurch verändert werden, dass Individuen eine Sprache sprechen und dabei eigene charakteristische Wörter, Ausdrücke und Grammatikregeln verwenden, die andere Individuen daraufhin übernehmen und selbst verwenden.

2. Kritik an Honneth, Allen und Cooke

Mit Rücksicht auf die Ansichten über Giddens' Theorem der Dualität von Struktur, die ich bisher dargelegt habe, werde ich meine Kritik an den gemeinsamen Standpunkt von Honneth,

¹⁹ Vgl. Taylor 1994, 28ff.

Allen und Cooke über den Charakter von sozialer Anerkennung beim Prozess der Identitätsentwicklung von Individuen formulieren. Zur Erinnerung: Nach den drei Autoren wirkt soziale Anerkennung in diesem Prozess auf Individuen allein einschränkend und nicht auch herrschend, da sie ihnen bestimmte Identitätsmöglichkeiten einräumt und gleichzeitig mit diesem Vorgang andere Identitätsmöglichkeiten ausschließt. Meine Kritik soll zeigen, dass diese Manifestation der Einwirkung von sozialer Anerkennung auf Individuen nicht nur mit einer Einschränkung, sondern vielmehr auch mit Herrschaft zusammenhängt; diese Herrschaft, wie ich weiterhin deutlich machen werde, umfasst jedoch aus folgendem Grund ein an sich normativ neutrales Phänomen: Individuen könnten keine Identität entwickeln, wenn Herrschaft über sie nicht erlangt werden würde. Für die Formulierung meiner Kritik werde ich gemäß Giddens' Theorem der Dualität von Struktur dahingehend argumentieren, dass soziale Anerkennung beim individuellen Prozess der Identitätsentwicklung auf Individuen einerseits (i) ermöglichend und (ii) einschränkend einwirkt und andererseits (iii) für den Vollzug dieses Prozesses herrschend einwirken muss. Ich werde somit vor Augen führen, dass Honneth, Allen und Cooke den Charakter missverstehen, den soziale Anerkennung in diesem Prozess besitzt. Nach diesen Autoren, so möchte ich betonen, schließt soziale Anerkennung als Medium für die individuelle Identitätsentwicklung Einschränkung ein und Herrschaft aus. Demgegenüber vertrete ich die Meinung, dass diese Einschränkung und Herrschaft voneinander untrennbare Phänomene sind.

(i) Honneth, wie zuvor kurz illustriert wurde, stellt in seiner Anerkennungstheorie die These auf, wonach Individuen Identität durch die soziale Anerkennung entwickeln, die ihnen innerhalb der Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts und der Wertschätzung gezollt wird. Identität stellt das Produkt von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung dar, die sich bei Individuen als anerkennungsbedürftigen Wesen bilden, indem aus jenen Orten des Sozialen soziale Anerkennung erfahren wird und hiermit Anerkennungsprinzipien angenommen und selbst erfolgreich umgesetzt werden. Soziale Anerkennung definiert eine soziale Bestätigung dessen, was Individuen in sich charakterisiert, und sie kann sich in Form von affektiver Zuwendung, rechtlicher Gleichheit und sozialer Wertschätzung zeigen. Daher wirkt soziale Anerkennung auf Individuen in dem Maße ermöglichend ein, wie sie Individuen mit den Identitätsmöglichkeiten konfrontiert, die diese Individuen so realisieren, dass sie Identität entwickeln.

(ii) Soziale Anerkennung erzielt bei der Identitätsentwicklung von Individuen eine Wirkung, die nicht nur ermöglichend, sondern zur gleichen Zeit auch einschränkend ist. Während soziale Anerkennung bei Individuen bestimmte Identitätsmöglichkeiten einräumt, schließt sie gleichzeitig andere Identitätsmöglichkeiten aus. Daraufhin stellt sich die Identität dieser Individuen als eine bestimmte und als keine andere Identität heraus. Sie ist keine andere Identität als diese

bestimmte Identität. Die einschränkende Wirkung, die soziale Anerkennung bei Individuen erzielt, lässt sich als eine solche Reduzierung der Identitätsmöglichkeiten auf die Identitätsmöglichkeiten sehen, die aus sozialer Anerkennung hervorgehen; hierbei entwickeln Individuen Identität angesichts bestimmter – also dieser und keiner anderen– Identitätsmöglichkeiten.

(iii) Diese Wirkung ist in Wahrheit sowohl einschränkend als auch herrschend. Sie ist genauer gesagt ebendeshalb herrschend, weil sie einschränkend ist. Denn, indem Individuen eingeschränkt werden, wird über sie geherrscht. Herrschaft bezieht sich darauf, dass die Identitätsmöglichkeiten der Individuen eingeschränkt und in dieser Hinsicht definiert werden. Mit der Einschränkung von Identitätsmöglichkeiten wird über diese Identitätsmöglichkeiten entschieden und nach diesem Aspekt über diese Individuen herrscht. Außerdem muss soziale Anerkennung auf Individuen solchermaßen herrschend einwirken, damit diese Individuen Identität entwickeln können. Wenn diese Individuen keine Herrschaft erfahren würden, würden sie in ihren Identitätsmöglichkeiten nicht eingeschränkt werden und damit hätten sie keine Identitätsmöglichkeiten, angesichts deren sie Identität entwickeln könnten. Bei Abwesenheit von erfahrener Herrschaft würden Individuen keine bestimmte Identität entwickeln; sie würden vielmehr paradoxerweise sozusagen eine unbestimmte Identität, also überhaupt keine Identität entwickeln.

In diesem zweiten Untersuchungsteil, wie ich konkludierend sagen möchte, habe ich gegen Honneth, Allen und Cooke erklärt, inwiefern soziale Anerkennung beim individuellen Prozess der Identitätsentwicklung auf Individuen nicht nur einschränkend, sondern vielmehr auch herrschend einwirkt. Bei diesem Prozess verkörpert Herrschaft allerdings ein Phänomen, das für den Vollzug dieses Prozesses unabdingbar und dementsprechend normativ unproblematisch ist.

Vor dem Hintergrund dieses erzielten Ergebnisses werde ich mich im kommenden Untersuchungsteil mit der Behandlung meiner weiteren fünf Fragen für die Debatte gegen Honneth beschäftigen, die ich im dritten Abschnitt des vorherigen Untersuchungsteils formuliert habe.

Dritter Teil

Soziale Anerkennung und immanente Normativität

In Beantwortung der Frage nach der Unterscheidung zwischen genuinen und ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung, so habe ich am Ende des ersten Untersuchungsteils gezeigt, stellt Honneth in einem Gespräch mit Allen und Cooke eine eigene Behauptung auf. Laut dieser Behauptung ist es durch die Betrachtung der ›normativen Perspektive des institutionalisierten Wirk‹ (als ›immanenter Maßstab‹, aus dem entsprechende, nämlich ›immanente Prinzipien‹ hervorgehen), dass normativ angemessen begriffen werden kann, welchen Charakter Praktiken sozialer Anerkennung gegenüber Individuen als Anerkannte besitzen – das heißt, ob diese Praktiken sozialer Anerkennung in ihrem Wesen genuin oder ideologisch sind. Mithilfe von immanenten Prinzipien, die sich auf jene Perspektive oder jenen Maßstab beziehen, kann der Umstand erfasst werden, ob die normativen Prinzipien, die Praktiken sozialer Anerkennung vermitteln und Anerkannte übernehmen und reproduzieren, bei diesen Anerkannten eine Basis für die Selbstverwirklichung oder Selbstverunmöglichung herstellen. Daher erscheinen Praktiken sozialer Anerkennung unter der Voraussetzung als genuin, dass sie, wie sich in Ansehung von immanenter Normativität asserieren lässt, auf Anerkannte selbstverwirklichend wirken; ideologisch hingegen sind Praktiken sozialer Anerkennung im Falle einer Verletzung dieser Voraussetzung, wobei sie auf Anerkannte selbstverunmöglichend wirken. Honneth nahm beispielhaft an, dass traditionelle Weiblichkeitsprinzipien eine unterordnende Gender-Ideologie beinhalten und folglich charakteristisch ideologisch sind, soweit sie dem widersprechen, was heutzutage innerhalb der institutionalisierten Praktiken liberaldemokratischer Gesellschaften – und in diesem Sinne in Anbetracht von immanenten Prinzipien – vertreten und legitimiert wird.

Honneths Behauptung habe ich anschließend infrage gestellt, indem ich pointiert habe, dass sie von ihm dort gar nicht dargelegt und damit auch nicht begründet wird. Ich habe fünf Punkte herausgearbeitet, die Honneth meines Erachtens insbesondere unbehandelt lässt und die ich somit im vorliegenden Untersuchungsteil erläutern werde. Diese Punkte drehten sich um Fragen, die ich jetzt in lakonischer Form erneut stellen werde. Erstens: Wie lassen sich immanente Prinzipien systematisch untersuchen und definitiv festlegen? (1) Zweitens: Wie kann durch die Betrachtung von immanenten Prinzipien die Idee einer ›normativen Revolution‹ erklärt werden, bei der vorhandene Anerkennungsprinzipien durch andere Anerkennungsprinzipien ersetzt

werden? (2) Drittens: Inwiefern und inwieweit bilden für Honneth immanente Prinzipien ein normativ begründetes Kriterium für die Analyse und Kritik von Praktiken sozialer Anerkennung? (3) Viertens: Wie können Individuen davon überzeugt oder dazu motiviert werden, ideologische Anerkennungsprinzipien aufzugeben und dafür genuine Anerkennungsprinzipien anzunehmen? (4) Fünftens: Wie lassen sich ideologische Anerkennungsstrukturen dahingehend verändern, dass sie durch genuine Anerkennungsstrukturen ersetzt werden? (5)

1. Darlegung von immanenten Prinzipien als analytische und kritische Maßstäbe für ideologische Praktiken sozialer Anerkennung

Um Honneths Idee der immanenten Prinzipien als Maßstäbe für die Analyse und Kritik von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung verdeutlichen zu können, wobei herausgefunden werden soll, wie die systematische Untersuchung und die definatorische Festlegung dieser Prinzipien vorgenommen werden können, werde ich einschlägige Ideen des Verfahrens von ›normativer Rekonstruktion‹ besprechen, die Honneth in seiner Gerechtigkeitstheorie präsentiert. Ich werde an dieser Stelle zeigen, dass Honneth selbst die Operation ausführt, immanente Prinzipien durch das Verfahren von normativer Rekonstruktion wesentlich zu verstehen und konkret zu beschreiben (1.1). Anschließend werde ich rückblickend Honneths Behauptung konkretisieren, dass Praktiken sozialer Anerkennung ideologisch sind, wenn sie immanente Prinzipien verletzen (1.2). In diesem Teilabschnitt, wie ich klarstellen möchte, werde ich lediglich mit Honneth die Frage beantworten, wie sich immanente Prinzipien beleuchten lassen und worum es sich bei ihnen handelt; mit der weiteren Frage hingegen, in welchem Sinne und bis zu welchem Punkt immanente Prinzipien für Honneth korrekte Kriterien für eine normativ begründete Kritik an Praktiken sozialer Anerkennung bilden, befasse ich mich erst im dritten Teilabschnitt.

1.1 Normative Rekonstruktion und immanente Prinzipien der Gesellschaft

Es wird sich im Laufe der kommenden Erklärungen herausstellen, dass Honneth das Verfahren von normativer Rekonstruktion im Kontext seiner gerechtigkeitstheoretischen Gesellschaftsanalyse mit der Absicht entwickelt, die normativen Prinzipien der Gesellschaft bestimmen zu können, die als sozial legitimiert gelten und in dieser Form dazu beitragen, dass der Prozess

von sozialer Reproduktion sich vollzieht; solche Prinzipien werden als ›immanent‹ bezeichnet.²⁰ Diese Absicht verfolgt Honneth hinsichtlich der Umsetzung seines theoretischen Ziels, die gesellschaftlichen Bedingungen zu untersuchen, unter denen Gesellschaftsmitglieder in der Entfaltung ihres Freiheitspotenzials und in der Übung ihres Freiheitsvermögens unterstützt werden können; dies wird ermöglicht durch die institutionelle und praktische Stabilisierung sowie Realisierung von immanenten Prinzipien, die individuelle Freiheit umfassen. Übrigens: An dieser Stelle geht Honneth motivational auch von seiner kritischen Diagnose aus, wonach pauschal die gegenwärtige politische Philosophie (wie die von John Rawls und Habermas) in ihren gerechtigkeitstheoretischen Äußerungen normative Prinzipien in Erwägung zieht, die kein gesellschaftsanalytisches Fundament besitzen: Normative Prinzipien werden ungeachtet des Verständnisses der normativen Konstitution gesellschaftlicher Praktiken und damit gewissermaßen gesellschaftsextern und nicht gesellschaftsimmanent formuliert. Die problematische Folge dieses Vorgehens gibt sich für Honneth darin zu erkennen, dass es offen bleibt, ob oder inwieweit diese solchermaßen festgelegten normativen Prinzipien aus der Sicht der Gesellschaftsmitglieder selbst einen begründeten Sinngehalt in sich tragen. Honneth setzt sich demgegenüber zum Ziel, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, deren Rahmenrichtlinien durch die Untersuchung der normativen Konstitution der zu kritisierenden Gesellschaft selbst entworfen werden; insofern ist diese Gerechtigkeitstheorie, die nicht hinter dem Rücken und über den Kopf der Gesellschaftsmitglieder hinweg gebildet wird, systematisch auf eine Gesellschaftsanalyse angewiesen. Dies unternimmt Honneth mithilfe von Hegels Rechtsphilosophie, die ihm zufolge soziale Institutionen unter dem Aspekt der Verkörperung von moralischer Vernunft analysiert oder, anders gesagt, moralische Vernunft als im sozial institutionellen Rahmen verwirklicht interpretiert. Was ›moralische Vernunft‹ bedeutet, ist der Umstand der gesellschaftlichen Begründung der Moral, wobei diese Begründung vorhanden ist, wenn Individuen im Sozialen ihre Freiheit verwirklichen können.²¹ Diesen Umstand bezeichnet Hegel laut Honneth begrifflich als ›Recht‹. Somit verfolgt Honneth Hegels Intention, den Anhaltspunkt für eine gerechtigkeitstheoretische Analyse von Gesellschaften aus den Elementen zu bilden, die für die Normativität dieser Gesellschaften selbst konstitutiv sind; diese Elemente betreffen die individuelle Freiheit.

Für die Rechtfertigung der Rahmenrichtlinien für seine Gerechtigkeitstheorie stellt Honneth vier Prämissen auf.²² Demgemäß werde mich mit der Darlegung dieser Prämissen beschäftigen;

²⁰ Vgl. Honneth 2011, 23.

²¹ Honneths Idee von ›moralischer Vernunft‹ werde ich im dritten Teilabschnitt erläutern.

²² Vgl. ebd., 14–31.

während ich dies tue, werde ich unmittelbar Honneths Ideen über das Verfahren von normativer Rekonstruktion und über die immanenten Prinzipien der Gesellschaft besprechen können.

Nach der ersten Prämisse setzt der historische Vollzug des Prozesses von gesellschaftlicher Reproduktion auch gegenwärtig faktisch voraus, dass Individuen tragende normative Prinzipien gemeinsam legitimieren und umsetzen, die dann angesichts einer solchen individuellen Akzeptanz wesentlich ›moralisch‹ sind. Diesen normativen Prinzipien schreibt Honneth die Rolle zu, einerseits die legitimen gesellschaftlichen Veränderungen zu definieren, die herbeigeführt werden können, und andererseits die individuellen Entwicklungsziele zu bestimmen, die charakteristisch eine institutionalisierte Form besitzen und jedes Gesellschaftsmitglied realisieren kann.

Nach der zweiten Prämisse gelten in Gesellschaften als gerechtigkeits-theoretische Kriterien mit moralischem Wert ausschließlich diejenigen normativen Prinzipien, deren Befolgung mit der Reproduktion dieser Gesellschaften einhergeht. Honneth argumentiert mit Hegel dahingehend, dass der normative Standpunkt, aus dem heraus Individuen andere Individuen kritisieren, niemals objektiv sein kann; vielmehr ist dieser normative Standpunkt in dem Maße immer subjektiv, wie er das Resultat der Erfahrungen ist, die innerhalb einer bestimmten Praxis gemacht werden. Insofern kann eine Gerechtigkeitstheorie Gesellschaften moralisch korrekt kritisieren, wenn diese Kritik auf dem normativen Standpunkt dieser Gesellschaften selbst gründet. Einen solchen analytischen Ansatz bezeichnet Honneth als ›immanent‹. Um im Weiteren prüfen zu können, dass normative Prinzipien nicht beliebig, nämlich gesellschaftsextern formuliert und dabei fälschlich als gesellschaftsimmanent behandelt werden – oder anders gesagt: Um herausfinden zu können, welche normativen Prinzipien tatsächlich gesellschaftsimmanent sind –, wendet Honneth das Verfahren von ›normativer Rekonstruktion‹ an. Dieses Verfahren besteht darin, Gesellschaften so zu untersuchen, dass die gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken ausfindig gemacht werden, welche die normativen Prinzipien verkörpern und verwirklichen, die als sozial legitimiert gelten. Was ›rekonstruiert‹ wird, sind die gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, angesichts derer das Soziale sich reproduziert. Eine solche Rekonstruktion ist dann ›normativ‹ in dem Sinne, dass im Rahmen dieser Nachforschung zusätzlich dargestellt wird, wie diese normativen Prinzipien in diesen Sphären der Gesellschaft stabilisiert und umgesetzt werden. Das Verfahren von normativer Rekonstruktion soll Honneth in die Lage versetzen, methodisch die Aufgabe zu erfüllen, den Entwicklungs- und Kampfverlauf bezüglich der Realisierung von normativen Prinzipien innerhalb verschiedener institutioneller und praktischer Sphären der Gesellschaft ebenso zu betrachten wie zu beschreiben.

Nach der dritten Prämisse (die implizit bereits in der zweiten Prämisse enthalten ist) ermöglicht es das Verfahren von normativer Rekonstruktion Honneth zufolge, eine Gerechtigkeits-
theorie als Gesellschaftsanalyse normativ zu fundieren. Hier zeigt sich das gesellschaftsanaly-
tische Moment in dem soeben betrachteten theoretischen Interesse dieses Verfahrens – das heißt
wiederum kurz gesagt in der methodischen Operation dieses Verfahrens, diejenigen institutio-
nellen und praktischen Sphären der Gesellschaft freizulegen, welche die normativen Prinzipien
unterstützen und realisieren, die im Bereich des Sozialen Rechtfertigung erfahren. In Ansehung
dieser Freilegung kann nach Honneth darüber hinaus gesellschaftskritisch analysiert werden,
wie sich gesellschaftliche Institutionen und Praktiken zu diesen normativen Prinzipien verhal-
ten. Folglich können diese gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken kritisiert werden,
wenn sie diese normativen Prinzipien gar nicht oder zumindest nicht angemessen realisieren.

Nach der vierten, letzten Prämisse stellt sich das Verfahren von normativer Rekonstruktion,
wie jetzt erläutert wurde, laut Honneth nicht nur als gesellschaftsanalytische Methode, sondern
eben auch als gesellschaftskritische Methode dar. Honneth pointiert, dass als gültige Maßstäbe
für die Gesellschaftskritik diejenigen normativen Prinzipien verwendet werden können, die mit
normativer Rekonstruktion entdeckt werden; es geht hierbei um die normativen Prinzipien, die
als sozial legitimiert gelten und die in dieser Form die Normativität der gesellschaftlichen Wirk-
lichkeit konstituieren. Diese normativen Prinzipien sind in dieser Hinsicht gesellschaftsimma-
nente Maßstäbe. Soweit das Verfahren von normativer Rekonstruktion die Modalität von Ge-
sellschaftskritik wesentlich prägt, definiert Honneth diesen Typus von Gesellschaftskritik als
›rekonstruktive Kritik‹. Gemäß rekonstruktiver Kritik werden gesellschaftliche Institutionen
und Praktiken dahingehend kritisch hinterfragt, dass untersucht wird, ob sie immanente Prinzi-
pien verwirklichen oder gegebenenfalls inwiefern sie es nicht tun.

Im Anschluss an die Aufstellung seiner vier Prämissen verdeutlicht Honneth (auch mit Ver-
weis auf Autoren wie Hegel, Émile Durkheim, Habermas und Rawls), dass ab der Moderne und
noch in der gegenwärtigen Zeit sämtliche immanenten Prinzipien liberaldemokratischer Gesell-
schaften die Idee von ›individueller Freiheit‹ thematisieren, die Honneth undifferenziert, also
synonymisch auch als ›individuelle Autonomie‹, ›individuelle Selbstbestimmung‹ und ›indi-
viduelle Selbstverwirklichung‹ bezeichnet – mit diesen Begriffen meint Honneth jeweils die
›Verwirklichung des freien Willens des Individuums‹, nämlich etwa die individuelle Realisie-
rung von gewollten Handlungszielen, von selbst rational getroffenen Willensentscheidungen.²³
Sonstige Werte wie ›Gleichheit‹, ›natürliche Ordnung‹, ›innere Stimme‹, ›Gemeinschaft‹ und

²³ Vgl. ebd., 35–43 und 119–126; Honneth 2001, 21–30.

›Authentizität‹, die in diesem zeitlichen und örtlichen Zusammenhang eine gewisse Bedeutsamkeit aufweisen, stellen laut Honneth demgegenüber hypothetisch nichts als ›Facetten‹ oder ›zusätzliche Bedeutungskomponenten der konstitutiven Idee von individueller Freiheit‹ dar, soweit sie ihre Bedeutung erst durch den Wert der individuellen Freiheit erlangen, auf den sie sich prinzipiell beziehen oder, wie sich dies gleichfalls formulieren ließe, den sie grundsätzlich widerspiegeln; dies soll daneben vor Augen führen, dass der Begriff von individueller Freiheit polysemisch ist. Beispielsweise setzt soziale Gleichheit oder individuelle Authentizität diesem Diskurs folgend indirekt voraus, dass jedes Individuum im Sozialen insofern frei ist, als es als dazu fähig behandelt wird, über sich selbst bestimmen zu können. Im Vergleich zu jenen anderen Werten, die sich nur um den normativen Horizont des Individuums oder alternativ um den normativen Horizont der Gesellschaft drehen, manifestiert sich individuelle Freiheit gemäß Honneths pauschaler Behauptung als ein Wert, der diese beiden normativen Horizonte zusammenführt und daher nicht voneinander ausschließt. Denn die Normativität der Gesellschaft wird in ihrer Entwicklung und Beschaffenheit von dem Umstand abhängig gemacht, dass das Individuum bei der Ermöglichung und Verwirklichung seiner Autonomie unterstützt wird.

Die Erfüllung dieser Anforderung, die das Selbstbestimmungsvermögen des Individuums betrifft, steht für Honneth ferner auf der Basis des praktischen sowie theoretischen Ideals von sozialer Gerechtigkeit, dessen Verwirklichung wiederum voraussetzt, dass Gesellschaftsmitglieder im Sozialen fair behandelt werden, wobei sie in Übereinstimmung mit den normativen Prinzipien dieser Sphäre persönlich anerkannt werden. Insbesondere erklärt Honneth, dass nach der Französischen Revolution individuell in Kämpfen um soziale Anerkennung Ansprüche erhoben werden, die essenziell mit mangelnder sozialer Freiheit in Verbindung stehen oder auf mangelnde soziale Freiheit zurückführen. Honneth stellt danach eine Behauptung auf, die unter anderem ein ›historisches Faktum‹ ausdrücken soll. Dieser Behauptung zufolge finden moderne liberaldemokratische Gesellschaften ihr moralisches, gerechtigkeitsideales Fundament in der Idee von individueller Freiheit (und natürlich in den verschiedenen Deutungen dieses Werts). Als wirklich gerecht erweisen sich soziale Ordnungen somit, wenn Individuen die normativen Prinzipien selbst akzeptieren oder definieren können, die diese sozialen Ordnungen regeln oder regeln sollen; an derartigen Orten, in denen genauer artikuliert soziale Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung bestehen, vermögen Individuen gegenüber dem Anderen in diesem Sinne ihre eigene Autonomie zu verwirklichen.

1.2 Konkretisierung von Honneths These zu immanenten Prinzipien als Kriterien für die Analyse und Kritik von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung

Angesichts der bislang erzielten theoretischen Resultate werde ich hinsichtlich der zuvor behandelten Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie jetzt konkretisieren, inwiefern Honneth Praktiken sozialer Anerkennung als ideologisch betrachtet, wenn sie immanente Prinzipien verletzen. Hiermit meint Honneth meiner Auffassung zufolge, dass Praktiken sozialer Anerkennung nach dem Standpunkt moderner liberaldemokratischer Gesellschaften in dem Maße ideologisch sind, wie sie normative Prinzipien vermitteln, welche die immanenten Prinzipien dieser Gesellschaften verletzen und dementsprechend Individuen als Anerkannte daran hindern, ihr eigenes Freiheitspotenzial zu entfalten oder ihr eigenes Freiheitsvermögen auszuüben. Bei diesen Praktiken sozialer Anerkennung gibt sich die ›Ideologie‹ definitiv in den Überzeugungen zu erkennen, die an diesen Orten vermittelt und von Individuen als Anerkannte akzeptiert werden. Denn diese Überzeugungen beinhalten Ideen über die eigene Identität, die sich als falsch herausstellen, sobald sie mit den gleichen Ideen konfrontiert werden, die sich auf die immanenten Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften beziehen und unter diesem Aspekt wahr sind. Will man diesen Diskurs anders und konkret artikulieren, so könnte Folgendes gesagt werden: Jene Überzeugungen weisen einen ideologischen Charakter auf und sie gelten deshalb als falsch, soweit sie Ideen einschließen, die den Wert der individuellen Freiheit verletzen; diese Bewertung lässt sich vornehmen, indem als ihr Maßstab die immanenten Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften betrachtet werden, die diesen Wert respektieren.²⁴ Die individuelle Umsetzung von Überzeugungen, die sich solchermaßen als ideologisch erweisen, geht mit dem individuellen Erleben von Unfreiheit einher; dieser Umstand, um es ein weiteres Mal zu betonen, kann unter Berufung auf die immanenten Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften konstatiert werden. Diese Individuen, die falsche Ideen über die eigene Identität vertreten, unterliegen folgerichtig einer ›Selbsttäuschung‹; sie besitzen ein sogenanntes ›falsches Bewusstsein‹, das ebensolche falsche Vorstellung von der eigenen Identität beschreibt, angesichts der die eigene Freiheit negiert, nicht gefördert wird.

Tatsächlich hängt hier die Existenz oder das Bestehen von individueller Unfreiheit, wie ich glaube, nicht nur mit einer theoretischen Überlegung oder Ansicht zusammen. Dies soll bedeuten: Individuelle Unfreiheit bringt nicht immer ausschließlich einen Zustand zum Ausdruck,

²⁴ Der Ideologiebegriff besitzt hier eine Konnotation, die in der Sozialphilosophie üblicherweise als ›negativ‹ oder ›pejorativ‹ bezeichnet wird. Siehe ausführlich hierzu und zu den anderen zwei existierenden Konnotationen, das heißt zur ›deskriptiven‹ und ›positiven‹ Konnotation des Ideologiebegriffs: Geuss 1981, 4–26.

der mittels einer Theorie begriffen wird; vielmehr kann sie zusätzlich eine Angelegenheit betreffen, die praktischer Natur ist. Denn die Individuen, die durch soziale Anerkennung eine Ideologie übernehmen, werden unter Umständen im Sozialen nicht bei der Umsetzung dieser Ideologie unterstützt. Dies kann der Fall sein, wenn diese Individuen normative Prinzipien zu realisieren versuchen, die in der Gesellschaft allgemein als unmoralisch oder unrechtlich gelten.

Anhand des gelieferten Verständnisses von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung kann gleichermaßen das Beispiel gedeutet werden, das Allen innerhalb der Debatte anführt und weiter oben behandelt wurde. Ich möchte zuerst kurz in Erinnerung rufen, worum es sich bei diesem Beispiel handelt. An diesem Ort wird ein Mädchen namens Elizabeth vorgestellt, dessen Eltern ihm mittels Anerkennung traditionelle Weiblichkeitsprinzipien und somit eine unterordnende Gender-Ideologie vermitteln, die dieses Mädchen selbst akzeptiert und reproduziert. Dieses Beispiel soll für Allen paradigmatisch zeigen, dass soziale Anerkennung eine Erfahrung darstellen kann, bei der Individuen als Anerkannte erfolgreich dazu gebracht werden, sich im Sozialen gehorsam zu verhalten und in dieser Hinsicht sich dem Anderen zu unterwerfen. Wie kann also dieses Beispiel mit Bezugnahme auf meine Interpretation von Honneths Gedanken über den ideologischen Charakter von Praktiken sozialer Anerkennung gedeutet werden? Eine solche Form von sozialer Anerkennung – und zwar wie diejenige, die in Allens Beispiel das Mädchen Elizabeth von seinen Eltern erfährt – ist unter dem Gesichtspunkt moderner liberal-demokratischer Gesellschaften aus folgendem Grund ideologisch: Sie vermittelt normative Prinzipien, die mit den immanenten Prinzipien dieser Gesellschaften insofern nicht übereinstimmen (und folglich an sich ideologisch sind), als sie bei Individuen als Anerkannte einen Zustand von Unfreiheit herbeiführen; was in diesem Fall Unfreiheit ausmacht, ist etwa der Umstand, dass diese Individuen sich gegenüber dem Anderen nicht als gleichwertig empfinden, weshalb sie sich ihm unterordnen. Diese Individuen hätten hingegen ein Empfinden von sozialer Gleichwertigkeit und damit einen Zustand von sozialer Freiheit entwickeln können, wenn sie die immanenten Prinzipien jener Gesellschaften, die Geschlechtergleichheit garantieren, verinnerlicht und demnach eine genuine Form von sozialer Anerkennung erfahren hätten.

Mit dieser letzten Erläuterung beende ich meine Klärung der Idee Honneths von immanenten Prinzipien, wobei ich diese Idee im Hinblick auf die Gerechtigkeitstheorie dieses Autors untersucht und definiert habe. Immanente Prinzipien sind also diejenigen normativen Prinzipien, die im Sozialen als legitimiert gelten und in dieser Eigenschaft für soziale Ordnung sorgen. Es handelt sich (ein wenig präziser ausgedrückt) um diejenigen normativen Prinzipien, die individuelle Gesellschaftsmitglieder als materielle Bedingungen für die eigene Freiheitsermöglichung und -verwirklichung betrachten und deshalb als gerechtfertigt annehmen. Die praktische

Umsetzung dieser normativen Prinzipien durch diese individuellen Gesellschaftsmitglieder trägt daneben dazu bei, dass der Prozess von gesellschaftlicher Reproduktion sich vollzieht.

Bevor ich darüber diskutiere, in welchem Blickwinkel und in welchem Maße immanente Prinzipien sich für Honneth als Kriterien ansehen lassen, mit denen Praktiken sozialer Anerkennung zu Recht kritisiert werden können, werde ich mich mit der Behandlung einer anderen Frage beschäftigen. Diese Passage füge ich ein, um basales Wissen vermitteln zu können, an dem ich mich für die Strukturierung dieser Diskussion auch orientieren werde. Die Frage, auf die ich als Nächstes eingehen werde, habe ich innerhalb des ersten Untersuchungsteils in Bezug auf Honneths Annahme gestellt, dass immanente Prinzipien in gewisser Weise ein Werkzeug an die Hand geben, mit dem normative Prinzipien in ihrem normativen Stand objektiv geprüft und damit angemessen charakterisiert werden können. Denn Honneth verweist exemplarisch darauf, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften traditionelle Weiblichkeitsprinzipien einen ideologischen Charakter besitzen; infolgedessen handelt es sich um einen normativen Rückfall, wenn dort traditionelle Weiblichkeitsprinzipien traditionelle Weiblichkeitsbilder propagieren und auf diesem Wege erneut durchsetzen. Tatsächlich gelten an jenen Orten traditionelle Weiblichkeitsprinzipien beziehungsweise -bilder als normativ obsolet; diese Bewertung resultiert aus einer Konfrontation dieser Weiblichkeitsprinzipien mit den immanenten Prinzipien jener Gesellschaften, nach denen moderne Weiblichkeitsprinzipien normativ valid sind. In diesem Punkt erklärt Honneth jedoch nicht, inwiefern traditionelle Weiblichkeitsprinzipien durch moderne Weiblichkeitsprinzipien ersetzt wurden. Wie lässt sich, so diese Frage zugespitzt formuliert, diese Idee einer solchen ›normativen Revolution‹ auffassen?

2. Auffassung der Idee von normativer Revolution

Eine Antwort auf die Frage nach der Auffassung der Idee von normativer Revolution werde ich bei Honneth herausarbeiten – und zwar anhand einer Diskussion, die Jörg Schaub gegen Honneth um dessen Werk *Das Recht der Freiheit* initiiert und an der Honneth selbst teilgenommen hat.²⁵ Bevor ich diese von mir solchermaßen präsupponierte Verbindung zwischen dieser Antwort und dieser Diskussion herstelle, erwähne ich weiterhin einführend zunächst Schaub's Vorwurf an Honneth und danach Honneth's Erwiderung an Schaub. In seinem Essay *Misdevelopment, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory* (2015) verfasst Schaub einen Kommentar, wonach Honneth mit seiner Methode von

²⁵ Vgl. zu dieser Diskussion: Schaub 2015 und Honneth 2015.

normativer Rekonstruktion, die er in jenem Werk bespricht, nicht zur Realisierung der systematischen Möglichkeit imstande ist, die gesellschaftskritische Form von ›radikaler Kritik‹ zu üben, bei der Gesellschaften angesichts der normativen Prinzipien kritisiert werden, die den gesellschaftsreproduktiv relevanten Institutionen dieser Gesellschaften nicht oder noch nicht immanent sind. Verknüpft mit diesem Mangel ist die fehlende Konzeptualisierung des normativtheoretischen Phänomens von ›normativer Revolution‹ im Sinne einer radikalen Veränderung oder Neugestaltung von Normativität. Jene systematische Möglichkeit, wie Schaub im Weiteren demonstriert, ist in Honneths mittlerem Werk *Umverteilung oder Anerkennung?* (2003b) dagegen realisiert. Aus dieser Demonstration ergibt sich für Schaub, dass Honneth mit seiner jüngeren Publikation unter diesem Aspekt einen theoretischen Rückschritt vollzieht – nicht nur gegenüber sich selbst, sondern auch gegenüber der Tradition der Kritischen Theorie, die er als deren Repräsentant selbst vertritt (2.1). Auf Schaub's Kommentar reagiert Honneth im Essay *Rejoinder* (2015) defensiv, indem er als Erstes aufzeigt, inwiefern seine Methode von normativer Rekonstruktion in Kontinuität mit seinen früheren theoretischen Vorstellungen und sonst überhaupt mit den Rahmenrichtlinien der Kritischen Theorie steht. Anschließend befasst er sich damit, Schaub's Kritik zu radikaler Kritik und zu normativer Revolution zurückzuweisen, indem er begründet, wie diese beiden Ideen mit jener Methode begriffen werden können (2.2). Meine Ausgangsfrage werde ich mithin auf der einen Seite mit Schaub indirekt weiter ausführen sowie weiter problematisieren und auf der anderen Seite mit Honneth auch in solcher veränderten Form beantworten (2.3).

2.1 Schaub's Kritik an Honneth zu radikaler Kritik und zu normativer Revolution

Schaub möchte in seinem genannten Essay daher das Vorhaben verwirklichen, Honneth's Methode von normativer Rekonstruktion in Frage zu stellen. Seiner Prämisse nach ignoriert normative Rekonstruktion systematisch die Ideen von radikaler Kritik und normativer Revolution, die wesentliche Komponenten des Ansatzes der Kritischen Theorie sind, den Honneth in seiner Sozialphilosophie verfolgen möchte und, mehr noch, in der mittleren Periode seines Werks erfolgreich verfolgen konnte.²⁶ Für das soeben genannte Vorhaben erklärt Schaub im ersten Schritt, inwiefern normative Rekonstruktion sich von anderen Formen von interner Kritik unterscheidet und weshalb sich mit ihr die Ideen von radikaler Kritik und normativer Revolution theoretisch nicht umsetzen lassen. Im Anschluss daran expliziert Schaub, dass Honneth in *Das*

²⁶ Hierzu siehe insbesondere Schaub 2015, 107f und 127f.

Recht der Freiheit mit normativer Rekonstruktion die Ideen von radikaler Kritik und normativer Revolution außer Acht lässt, woraufhin er den in *Umverteilung oder Anerkennung?* vertretenen programmatischen Anspruch der Kritischen Theorie nicht erfüllt, die normativen Fortschritte der Gesellschaft zu fördern, die sich aus normativen Revolutionen ergeben. Auch auf dieser explanativen Basis suggeriert Schaub am Ende, dass Honneth mit der Methode von normativer Rekonstruktion alternative Erklärungen über Abweichungs- und Dissoziationsprozesse von normativen Prinzipien der sozialen Freiheit, die er als soziale Fehlentwicklungen bezeichnet, nicht liefert. Darüber hinaus argumentiert Schaub dahingehend, dass diese Methode als Methode der Kritischen Theorie beschränkt ist und entsprechend revidiert werden soll.

Schaub verdeutlicht vorerst, dass er kritische Bedenken genau genommen allein gegen Honneths Methode von normativer Rekonstruktion und nicht gegen sonstige Formen von interner Kritik hat, von denen Honneths ›rekonstruktive Kritik‹ in zwei hauptsächlichen Punkten divergiert.²⁷ Erstens: Rekonstruktive Kritik betrachtet ausschließlich immanente Prinzipien, die normative Prinzipien sind, die gegebene, gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen konstituieren. Sie beansprucht, dass diese Institutionen diese normativen Prinzipien realisieren sollen, um eigene moralische Ideale umsetzen und auf diese Weise eigene moralische Widersprüche vermeiden zu können. Andere Formen von interner Kritik hingegen beziehen sich auf die normativen Prinzipien, die nicht ›immanent‹ sind; es sind normative Prinzipien, die im Sozialen aktuell nicht legitimiert werden und nicht als ordnungsstiftend funktionieren, denn sie werden sozusagen von außen an das Soziale herangetragen.²⁸ Infolgedessen gestatten sie es prinzipiell, bestehende immanente Prinzipien und gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen durch andere gleichwertige Prinzipien und Institutionen zu ersetzen, wenn Erstere sich substantiell als irgendwie inkonsistent oder defektiv erweisen.²⁹ Zweitens: Rekonstruktive Kritik fördert die normativen Fortschritte der Gesellschaft, bei denen es im Wesentlichen darum geht, dass die immanenten Prinzipien dieser Gesellschaft, so heißt es bei Honneth, ›besser‹, ›vollständiger‹ oder ›umfassender‹ realisiert werden; in dieser Hinsicht vollziehen sich solche normativen Fortschritte ›graduell‹. Im Gegensatz dazu, wie eben dargelegt, ermöglichen andere Formen von interner Kritik die Auslösung von normativen Revolutionen.

²⁷ Vgl. ebd., 111f.

²⁸ Solche Formen von Kritik werden begrifflich in der einschlägigen Literatur bekanntlich als ›extern‹ bezeichnet. Es handelt sich bei ihnen um ›externe Kritik‹. Daher verstehe ich nicht, inwiefern Schaub sie als ›intern‹ definiert.

²⁹ Schaub erläutert nicht, wie dieser Prozess sich konkret vollzieht – also exemplarisch, wie diese anderen normativen Prinzipien die bestehenden normativen Prinzipien ersetzen und damit institutionalisiert werden können.

Die erklärten zwei Merkmale von Honneths rekonstruktiver Kritik enthalten laut Schaub eine bedeutsame Implikation für Honneths Analyse von ›sozialen Anomalien‹.³⁰ Zunächst möchte ich anmerken, dass es sich nach Schaub's Lesart bei Honneth um ›soziale Anomalien‹ allgemein handelt, wenn in Praktiken und Institutionen der Gesellschaft die immanenten Prinzipien dieser Gesellschaft dadurch verletzt werden, dass sie missverstanden und somit nicht angemessen realisiert werden oder dass sie einfach nicht umgesetzt werden; Schaub erläutert, dass Honneth soziale Anomalien spezifisch in Bezug auf normative Prinzipien individueller Freiheit als ›soziale Pathologien‹ und in Bezug auf normative Prinzipien sozialer Freiheit als ›soziale Fehlentwicklungen‹ definiert.³¹ Jene Implikation dreht sich also darum, dass Honneth mit rekonstruktiver Kritik soziale Anomalien anders, beziehungsweise nicht so erfolgreich wie in einer eigenen früheren Konzeption von gesellschaftlicher Kritik analysiert. Schaub vermutet, dass Honneth mit der Methode von normativer Rekonstruktion der gesellschaftskritischen und -progressiven Bestrebung zuwiderläuft, die er in einem früheren theoretischen Ansatz für die Kritische Theorie verfolgt. Denn jetzt zielt er mit der Anwendung jener Methode darauf ab, einzig und allein diejenigen normativen Prinzipien als Maßstäbe für eine Kritik an Gesellschaften zu betrachten und folglich zu untersuchen, die konstitutiver Bestandteil dieser Gesellschaften selbst sind, Etwa in *Umverteilung oder Anerkennung?* hingegen theoretisiert Honneth darüber, dass in Gesellschaften eine normative Revolution stattfinden kann, wenn gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen und ihre immanenten Prinzipien durch differente gleichwertige Institutionen und entsprechende immanente Prinzipien ersetzt werden. Als Exempel für ein solches Ereignis, so pointiert Schaub, erwähnt Honneth den Übergang von der traditionellen Gesellschaft, in der gemäß dem damals herrschenden, vormodernen institutionalisierten ›Ehrprinzip‹ Herkunft und Besitz Bedingungen für das Erfahren von sozialem Ansehen bilden, zur modernen Gesellschaft, in der nach dem neuen, modernen institutionalisierten ›Leistungsprinzip‹ der Erhalt von sozialer Anerkennung in Korrelation zu persönlich erbrachten Leistungen steht. Bei diesem Geschehen, wie Schaub schreibt, wird Honneth zufolge offensichtlich eine normative Anerkennungssphäre zugunsten einer komplett unterschiedlichen normativen Anerkennungssphäre abgeschafft; eine derartige normative Transformation bezeichnet Honneth selbst konsequent als ›umstürzlerisch‹ oder als ›revolutionär‹.³² Im Hinblick auf diese Beobachtung Honneths arbeitet Schaub den Gedanken von ›radikaler Kritik‹ heraus, die eine Form von

³⁰ Vgl. ebd., 108f und 114f.

³¹ Vgl. ebd., 113.

³² Vgl. ebd., 108. Schaub meint das Exempel in Fraser/Honneth 2003, 140f.

Kritik bedeutet, die unter Berücksichtigung der normativen Prinzipien geübt wird, die gegebenen Gesellschaften zumindest aktuell nicht immanent sind. Es handelt sich nach Schaub um radikale Kritik bei Honneths Beispiel, wonach in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts unzählige organisierte Arbeiter den kapitalistischen Markt angesichts von normativen Prinzipien kritisch hinterfragt haben, die in gesellschaftsreproduktiv relevanten Arbeitsinstitutionen nicht operativ waren. Schaub akzentuiert, dass Honneth in diesem Zusammenhang selbst von einer ›Revolutionierung der Anerkennungsordnung‹ spricht, die nach ihm ausgelöst wird, wenn unter Berufung auf andere, gewissermaßen gesellschaftsexterne normative Prinzipien bestehende gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen delegitimiert und an deren Stelle neue äquivalente Institutionen legitimiert werden. Für Schaub bezieht sich Honneth eindeutig auf eine solche radikale Kritik, wenn er in jenem Beispiel vom ›Aufstieg post-traditioneller Denkweisen‹ redet, die dann den Weg für die darauffolgende normative Revolution geebnet haben. Damit schlussfolgert Schaub, dass Gesellschaften Honneth folgend nicht nur graduelle, sondern auch revolutionäre Fortschritte erfahren können, die von Formen von radikaler Kritik unterstützt werden, bei denen gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen mit normativen Prinzipien kritisch konfrontiert werden, die diese Institutionen noch nicht vertreten; im Unterschied dazu ereignen sich graduelle Fortschritte, wenn diese Institutionen angesichts von immanenten Prinzipien kritisiert werden, die eine normative Rekonstruktion untersuchen kann.

Demgemäß widmet sich Schaub schließlich der Begründung dafür, dass Honneth mit seinem Aufgeben der Ideen von radikaler Kritik und normativer Revolution einerseits einen beschränkten Ansatz der Kritischen Theorie verfolgt und andererseits den Erfolg seines eigenen Gerechtigkeitstheoretischen Projekts in *Das Recht der Freiheit* gefährdet.³³

Schaub glaubt, dass Honneth in Wirklichkeit selbst unabsichtlich zwei Gründe für die Rechtfertigung des kritischen Verdachts liefert, wonach seine Methode von normativer Rekonstruktion für eine unvollständige Methode der Kritischen Theorie gehalten werden kann.³⁴ Nach dem ersten Grund, den Schaub beschreibt, analysiert Honneth mit der Methode von normativer Rekonstruktion exklusiv moderne liberaldemokratische Gesellschaften, die er als normativ fortschrittlichste Gesellschaften ansieht; für sonstige, das heißt normativ weniger fortschrittliche Gesellschaften hingegen, muss laut Schaub's Hypothese jedoch jeweils eine davon zu unterscheidende, angemessenere Methode gelten, die im Rahmen der Kritischen Theorie entwickelt werden soll, damit diese Gesellschaften gleichermaßen adäquat kritisiert werden können.³⁵

³³ Vgl. Schaub 2015, 120.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 120f.

Nach dem zweiten Grund, wie Schaub sagt, bringen soziale Fehlentwicklungen Honneth zufolge das potenzielle Resultat mit sich, dass eine fehlende Realisierung von normativen Prinzipien sozialer Freiheit stattfindet und gleichzeitig eine Transformation von Komplexen von Prinzip-Institutionen vollzogen wird, die dann in einer Ersetzung dieser normativen Prinzipien sozialer Freiheit, die in diesen Komplexen bislang operativ gewesen sind, durch normative Prinzipien kulminiert, die soziale Freiheit dagegen nicht beinhalten und damit (wiederum gegenüber diesen normativen Prinzipien sozialer Freiheit) wesentlich unterschiedlich sind. Doch, falls dieses Ergebnis nicht potenziell, sondern umgekehrt real ist, können diese unterschiedlichen normativen Prinzipien mit Honneths Methode von normativer Rekonstruktion deswegen nicht analysiert werden, weil diese Methode normative Prinzipien sozialer Freiheit behandelt.³⁶ Schaub folgend assertiert Honneth, dass soziale Fehlentwicklungen Folgendes bewirken können: Die Verletzung und Überwindung von normativen Prinzipien, welche die Idee von sozialer Freiheit verkörpern, und dabei die Durchsetzung von anderen normativen Prinzipien, die mit anderen Ideen zusammenhängen. In einer solchen Situation lässt sich die Methode von normativer Rekonstruktion allerdings nicht anwenden, da diese Methode sich für jene normativen Prinzipien sozialer Freiheit interessiert, wobei es jene anderen normativen Prinzipien exkludiert. Mit anderen Worten: Honneth setzt in der Methode von normativer Rekonstruktion voraus, dass normative Prinzipien sozialer Freiheit sozialen Institutionen zugrunde liegen, wenn soziale Fehlentwicklungen bestehen, die daher mit dieser Methode analysiert werden können; diese Analyse ist aber grundsätzlich nicht möglich, soweit soziale Fehlentwicklungen eine konkrete Situation beschreiben, in der andere normative Prinzipien – nämlich normative Prinzipien, die soziale Freiheit nicht zum Inhalt haben – diese sozialen Institutionen charakterisieren.

Es wäre für Schaub in einem solchen Szenario sogar falsch, von ›sozialen Fehlentwicklungen‹ zu reden, denn die Methode von normativer Rekonstruktion würde nicht über die erforderlichen analytischen Ressourcen verfügen, mit denen sie diese anderen normativen Prinzipien begreifen könnte.³⁷ Schaub illustriert diesen Umstand beispielhaft, indem er auf Honneths historische Gesellschaftsdiagnose verweist, wonach heutzutage der Markt aufgrund der Einwirkung von bestimmten Faktoren (wie Desorganisation des Kapitalismus, Kommerzialisierung von Aspekten des Soziallebens und Prozessen von Individualisierung der Verantwortung) nicht länger eine Sphäre der sozialen Freiheit konstituiert, bei der insbesondere Chancengleichheit, Arbeitsplatzverbesserungen und Mitbestimmung gefördert werden, sondern stattdessen eine

³⁶ Vgl. ebd., 121f.

³⁷ Vgl. ebd.

Sphäre der individuellen Freiheit bildet, bei der Individuen einzig auf ihr eigenes Durchsetzungsvermögen angewiesen sind. Unterstützt wurde diese Transformation der Sphäre der Freiheit von einer sozialen Delegitimierung der normativen Prinzipien sozialer Freiheit zugunsten einer sozialen Legitimierung der normativen Prinzipien individueller Freiheit. Hierbei haben sich die normativen Erwartungen und Ansprüche der Gesellschaftsmitglieder dahingehend verändert, dass diese Gesellschaftsmitglieder den Markt nicht mehr als eine soziale Institution verstehen, in der alle individuellen Teilnehmer gleiche Möglichkeiten für die eigene Interessenverwirklichung in freier Gegenseitigkeit erhalten, denn für jene Gesellschaftsmitglieder manifestiert sich der Markt jetzt als ein Ort, an dem die Maximierung der eigenen Interessenverwirklichung in gegenseitiger Konkurrenz legitimerweise praktiziert werden kann, ohne die Interessenverwirklichung oder -zufriedenheit des Anderen berücksichtigen zu müssen.³⁸ Diese individuelle Verwandlung der normativen Auffassung des Markts, wie Schaub weiterhin darlegt, interpretiert Honneth selbst als ein Problem für normative Rekonstruktion: In dem Maße, wie die neuartige normative Orientierung des Markts sich als sozial begründet herausstellt, kann normative Rekonstruktion mit normativen Gegenbewegungen nicht rechnen.³⁹ Was Schaub zufolge hier eigentlich noch problematischer ist, ist der Umstand, dass normative Rekonstruktion nicht zu erklären vermag, weshalb das Verschwinden oder das Nicht-Stattfinden dieser normativen Gegenbewegungen ein irgendwie beunruhigendes, zu kritisierendes Phänomen sein soll, wenn Honneth sonst generell die autonome Teilnahme von Individuen an Sphären des Sozialen (was also bei jener neuartigen normativen Orientierung des Markts offensichtlich der Fall ist) als ein zuverlässiges, positives Indikator dafür deutet, dass diese Teilnahme im Kontext der normativ am weitesten fortgeschrittenen sozialen Formation erfolgt.⁴⁰ Demgegenüber vermutet Schaub, dass jenes Phänomen möglicherweise nicht einmal solchermaßen negativ zu beurteilen ist, wenn jeweils dies in Erwägung gezogen wird: Erstens, dass Gesellschaftsmitglieder den überholten Markt selbst als dazu unfähig betrachten, die normativen Prinzipien zu realisieren, von denen diese Gesellschaftsmitglieder sonst erwarten, dass diese normativen Prinzipien die soziale Institution des Markts konstituieren und rechtfertigen.⁴¹ Zweitens, dass Gesellschaftsmitglieder die normativen Prinzipien sozialer Freiheit, die den überholten Markt kennzeichnen, nicht mehr für überzeugend halten.⁴² Tatsächlich könnten Abweichungs- und Dissoziationsprozesse von etablierten normativen Prinzipien sozialer Freiheit für Schaub das Ergebnis einer

³⁸ Vgl. Honneth 2014, 249–252. Zitiert in Schaub 2015, 121f.

³⁹ Vgl. ebd., 252 und 213. Zitiert in Schaub 2015, 122.

⁴⁰ Vgl. Schaub 2015, 122.

⁴¹ Vgl. ebd., 123–125.

⁴² Vgl. ebd., 125–127.

entsprechenden Reaktion auf die problematischen Erfahrungen darstellen, die Individuen mit diesen normativen Prinzipien machen könnten: Diese Möglichkeit, so lautet Schaub's Aufforderung, sollte Honneth methodisch nicht ignorieren, sondern vielmehr analysieren.⁴³

Schaub konkludiert, dass normative Rekonstruktion als Methode der Kritischen Theorie deswegen mangelhaft ist, weil sie systematisch nicht unter Berufung auf die normativen Prinzipien gebraucht werden kann, die gesellschaftsreproduktiv relevante Institutionen nicht mehr oder noch nicht immanent sind. Hierfür ist vielmehr eine andere Methode unerlässlich.⁴⁴ In dieser Methode, wie bisher in Wahrheit lediglich implizit thematisiert wurde, sollen nach Schaub drei Typen von normativen Revolutionen erörtert werden. Bei diesen Typen geht es um Folgendes: erstens, eine ›reine institutionelle Revolution‹, bei der die sozialen Institutionen, die normative Prinzipien sozialer Freiheit nicht oder nicht angemessen realisieren, durch andere soziale Institutionen ersetzt werden, die diese Prinzipien dagegen realisieren oder angemessen realisieren; zweitens, eine ›Revolution von einzelnen normativen Prinzipien sozialer Freiheit‹, bei der, um die gleiche vorherige sprachliche Ausdrucksweise zu verwenden, die normative Prinzipien sozialer Freiheit, die individuelle Interessen nicht oder nicht angemessen verwirklichen, durch andere normative Prinzipien sozialer Freiheit ersetzt werden, die diese Interessen dagegen verwirklichen oder angemessen verwirklichen; drittens, eine Revolution in Bezug auf den ›Hyperwert der sozialen Freiheit selbst‹, bei der nicht die Vorstellung von sozialer Freiheit, sondern eine andere Vorstellung (wie die von individueller Freiheit, die mit Honneths Beispiel erwähnt wurde) als neuartiges ethisches Ideal liberaldemokratischer Gesellschaften akzeptiert wird. Hiermit bezeichnet Schaub als ›passive Zuschauer‹ diejenigen kritischen Theoretiker (unter denen Honneth zu zählen scheint), die im gegenwärtigen Zeitalter der Post-Sozialfreiheitsmärkte normative Rekonstruktion verwenden, denn sie können mit normativer Rekonstruktion die emanzipatorischen sozialen Kämpfen, die gegen derartige Märkte ausbrechen, aus fehlenden eigenen systematischen Voraussetzungen nicht analysieren – und ein solches Verhalten, so nimmt Schaub im monierenden Ton an –, wird von der Kritischen Theorie keineswegs erwartet.⁴⁵

Bisher habe ich mich damit auseinandersetzt, Schaub's Kritik an Honneth zu präsentieren, wonach zusammengefasst Honneth in *Das Recht der Freiheit* mit normativer Rekonstruktion eine gerechtigkeits-theoretische Methode für die Kritische Theorie vertritt, welche die Ideen von radikaler Kritik und normativer Revolution nicht in Betracht zieht; als Folge dieses Umstands

⁴³ Vgl. ebd., 123.

⁴⁴ Vgl. ebd., 127ff.

⁴⁵ Vgl. ebd., 122.

offenbart sich Honneth in dieser späten Konzeption im Gegensatz zu seiner mittleren Konzeption als nicht dazu imstande, die programmatischen Rahmenrichtlinien der Kritischen Theorie zu verwirklichen, die er dort vertreten möchte, und damit gerät Honneth in systematischem Widerspruch gegenüber der Kritischen Theorie und seiner Gerechtigkeitstheorie. Ich werde jetzt zeigen, welche Argumente Honneth für seine Verteidigung gegen diese Kritik liefert.

2.2 Honneths Verteidigung gegen Schaub's Kritik zu normativer Revolution

Honneth beschäftigt sich in seinem Essay *Rejoinder* damit, die Vorwürfe und die Einwände zu entkräften und zu widerlegen, die Schaub gegen seine Gerechtigkeitstheorie in *Das Recht der Freiheit* vorbringt und die weiter oben behandelt wurden.⁴⁶ An jenem Ort führt Honneth anfangs mit eigenen Worten Schaub's Kritik ein, der zufolge er mit seiner Methode von normativer Rekonstruktion es nicht vermag, die Perspektive von ›radikaler Kritik‹ weiterhin einnehmen zu können – eine Perspektive, die für die Kritische Theorie charakteristisch ist. Im Hinblick auf diese Kritik, so hält Honneth zusätzlich fest, hegt Schaub Zweifel daran, ob *Das Recht der Freiheit* überhaupt noch als in der Tradition der Kritischen Theorie stehend angesehen werden kann.⁴⁷ Um zu beweisen, dass Schaub's Kritik unzutreffend ist, präzisiert Honneth kurz seine Methode von normativer Rekonstruktion gemäß Schaub's Kritik; danach argumentiert er gegen Letztere.

Honneth schreibt, dass er in jenem Werk die Intention umsetzen möchte, die Gerechtigkeitstheorie auf hegelsche Weise neu zu fundieren.⁴⁸ Mithilfe einer derartigen Sozialanalyse lässt sich aus seiner Sicht ein Fehler vermeiden, der typisch für den kantianischen Ansatz ist. Dieser Fehler besteht darin, Gerechtigkeitsprinzipien ›konstruktivistisch‹, nämlich durch gedankliche oder ähnliche prozedurale Methoden zu entwickeln und erst in dieser Form auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu applizieren, in der sie als solchermaßen gesellschaftsextern nur schwer oder zufällig legitimiert werden könnten. Mit seiner Methode von normativer Rekonstruktion beabsichtigt Honneth, diese Prinzipien dagegen in Ansehung der verschiedenen Handlungssphären und in diesem Sinne ›rekonstruktiv‹ zu formulieren. Honneth untersucht genauer in polemischer Ablehnung jenes kantianischen, konstruktivistischen Ansatzes die gegenwärtigen

⁴⁶ Dieser Essay enthält Honneth's Erwiderung auch auf andere Autoren, von denen Honneth gleichfalls in Bezug auf spezifische Aspekte seiner Gerechtigkeitstheorie in *Das Recht der Freiheit* kritisiert wurde. Vgl. hierzu: Freyenhagen 2015, McNeill 2015, McNay 2015, Jütten 2015.

⁴⁷ Vgl. Honneth 2015, 206.

⁴⁸ Vgl. ebd., 206.

sozialen Konflikte und Auseinandersetzungen, in denen um die korrekte Interpretation und Realisierung der normativen Prinzipien gestritten wird, die für alle Beteiligten bislang auch nur implizit als normative Prinzipien gelten, die den verschiedenen Handlungssphären zugrunde liegen; aus dieser Untersuchung möchte Honneth eine Vorstellung von moralischem Fortschritt herausarbeiten, angesichts der einerseits richtig verstanden werden kann, welche jener normativen Prinzipien bereits realisiert wurden, und andererseits idealistisch bestimmt werden kann, was aktuell reformativ getan werden muss, damit diese normativen Prinzipien angemessener und umfassender realisiert werden und in dieser Hinsicht ein ›moralischer Fortschritt‹ erzielt wird. Es handelt sich für Honneth sonst um eine ›normative Fehlentwicklung‹, wenn verbesserte institutionelle Vorkehrungen für die Umsetzung dieser normativen Prinzipien nicht getroffen werden. Honneth, wie er anmerkt, verweist in *Das Recht der Freiheit* mit Kants geschichtsphilosophischer Konzeption von ›Geschichtszeichen‹ auf die historischen Ereignisse westlicher Gesellschaften, die eine entscheidende Rolle bei der Bestimmung des normativen Horizonts gespielt haben, der in der historischen Identität dieser Gesellschaften implizit enthalten ist.

Diese wenigen Gedanken, so räumt Honneth selbst ein, liefern zwar keine genaue Beschreibung der Methode von normativer Rekonstruktion; doch sie können trotzdem dabei helfen, zu verdeutlichen, dass Honneth versuchen möchte, für die Sphäre des ›Objektiven Geists‹ ein post-metaphysisches Äquivalent für das zu finden, was Hegel die ›Logik des Konzepts‹ nennt.⁴⁹ Letztere bezieht sich nach Honneth auf die methodische Idee, dass der Geist (als organisches Modell) dazu in der Lage ist, in Übereinstimmung mit den Anforderungen von freier, purer Selbstreferenz sich selbst in der Realität allmählich zu verwirklichen, indem seine eigenen charakteristischen Prozesse sich vollziehen. Hierbei kommt der Philosophie funktional die Aufgabe zu, diesen Prozess von geistiger Selbstverwirklichung zu begreifen und zu artikulieren. Mit Rücksicht auf jene hegelsche methodische Idee zielt Honneth darauf ab, alternativ zu erklären, inwiefern sozusagen das Geistige sich in der sozialen Realität entfalten und verwirklichen kann. An dieser Stelle lässt sich Honneth von der soziologischen Überzeugung leiten, dass normative Prinzipien als eine bestimmte Kategorie von Geistigem die Fähigkeit dazu haben, die soziale Realität in Entsprechung zu eigenen Inhalten zu gestalten und zu transformieren; die Gültigkeitsansprüche dieser normativen Prinzipien werden innerhalb und mittels sozialer Kämpfe verwirklicht. Nach Honneths post-metaphysischer Reformulierung von jener methodi-

⁴⁹ Vgl. ebd., 207.

schen Idee Hegels bewirken soziale Akteure einen Fortschritt und eine Transformation der sozialen Realität, indem sie die normativen Prinzipien, die dieser sozialen Realität immanent sind, dann realisieren, wenn sie durch negative soziale Gegebenheiten verletzt werden. Honneth betont, dass dieser Standpunkt immer auf der Grundlage seines Werks *Kampf um Anerkennung* gebildet worden ist und auch durch die Untersuchungen von Autoren wie John Dewey unterstützt wird, denen zufolge die soziale Realität mittels sozialer Kämpfe sukzessiv ›vergeistigt‹ wird.

Vor diesem Hintergrund bespricht Honneth die zwei Kritiken, die Schaub gegen seine Methode von normativer Rekonstruktion vorbringt und die gemeinsam die Vermutung enthalten, dass Honneth in *Das Recht der Freiheit* die Idee von ›radikaler Kritik‹ implizit aufgegeben hat.⁵⁰ Diese beiden Kritiken gibt Honneth zuerst nur inhaltlich wieder, danach behandelt er sie separat, und am Ende verbindet er sie miteinander. Nach der ersten Kritik lässt sich die Methode von normativer Rekonstruktion auf die aktuelle soziale Ordnung lediglich für die Analyse von internen Fortschritten gradueller Art anwenden. Hiermit wird präsupponiert, dass diese soziale Ordnung normative Variationen und Veränderungen ausschließlich gemäß einer Idee von ›normativer Immanenz‹ und somit nicht gemäß einer Idee von ›normativer Revolution‹ erfahren kann. Normative Immanenz setzt die Realisierung von normativen Prinzipien voraus, auf denen die Normativität gegebener Gesellschaften aufbaut. Im Vergleich dazu werden bei normativer Revolution normative Prinzipien realisiert, die in gegebenen Gesellschaften sonst davor noch nicht geteilt wurden. Nach der zweiten Kritik wird die Methode von normativer Rekonstruktion supra-epochal angewendet, um die normative Überlegenheit moderner liberaldemokratischer Gesellschaften retrospektiv zu beweisen. An dieser Stelle seiner Exposition kommentiert Honneth beiläufig, dass dieser Schritt für ihn unvermeidlich ist, soweit die rekonstruktive Methode letztendlich moralische Ideale begründen soll und sie diese Funktion allein durch diese Anwendungsmodalität erfüllen kann. Dennoch kritisiert Schaub nach Honneths Erklärung diese Methode, da sie die Möglichkeit einer normativen Transzendenz innerhalb der sozialen Formation jener Gesellschaften ausschließt – eine Möglichkeit, die, wie Schaub laut Honneth demonstrieren möchte, diese Methode vielmehr jedenfalls auch berücksichtigen muss.

Honneth betrachtet Schaub's erste Kritik als nicht verwunderlich, da er tatsächlich der Überzeugung ist, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften einzig und allein ›graduelle‹ normative Fortschritte erwartet werden können, bei denen die Freiheitsideale realisiert werden, die für die verschiedenen Handlungssphären dieser Gesellschaften konstitutiv sind.⁵¹

⁵⁰ Vgl. ebd., 207f.

⁵¹ Vgl. ebd., 208.

Diese reformistische Konzeption könnte gemäß Honneth jedoch in einem anderen Licht erscheinen, wenn zwei bedeutende Faktoren beachtet werden.⁵² Der erste Faktor betrifft die Möglichkeit einer ›institutionellen Revolution‹, bei der Institutionen unter dem Druck von sozialen Kämpfen fundamental verändert werden, sobald sie die normativen Prinzipien, die einer bestimmten Handlungssphäre zugrunde liegen, nicht länger angemessen und umfassend zu realisieren vermögen; nur dieser Prozess kann dafür sorgen, dass diese normativen Prinzipien angemessener und umfassender realisiert werden. Für Honneth könnten etwa die normativen Prinzipien sozialer Freiheit im wirtschaftlichen Bereich vermutlich nur durch den Marktsozialismus adäquat realisiert werden. In institutionellen Revolutionen findet eine Revolution Honneths Erläuterung zufolge allerdings aus folgendem Grund nicht im Hinblick auf den normativen Horizont der Gesellschaft statt: Institutionelle Revolutionen werden unter individuellen Orientierungen an denselben Freiheitsidealen beansprucht und vollzogen, die gleichermaßen vor und nach diesen Ereignissen die individuellen Erwartungen und Ansprüche koordinieren. Zusammengefasst erfolgen institutionelle Revolutionen entsprechend dem normativen Horizont der Gesellschaft, der im Kontext dieses Geschehens unverändert bleibt. Honneth akzeptiert damit Schaub's Vorwurf, dass es für die methodische Struktur seines Buchs *Das Recht der Freiheit* besser gewesen wäre, wenn er die Möglichkeit einer institutionellen Revolution erörtert hätte. Er gibt außerdem zu, sich über diesen Mangel erst infolge der Diskussionen klar geworden zu sein, die er mit anderen Personen über dieses Buch nach dessen Veröffentlichung geführt hat.

Der zweite Faktor, angesichts dessen Honneths Vorstellung von moralischem Fortschritt anders aussehen könnte, dreht sich um die Möglichkeit einer ›normativen Revolution‹, die Schaub ebenfalls kritisch vorschlägt.⁵³ Nach Schaub's Vorwurf sollte Honneth, wie er selbst interpretiert, in seiner Analyse aus methodisch strukturellen Gründen die Möglichkeit von Veränderungen im normativen Horizont der Gesellschaften prinzipiell nicht ausschließen, sondern vielmehr bedenken. Für die Zurückweisung dieses Vorwurfs fokussiert Honneth Hegel's Diktum vom ›Ende der Geschichte‹. Zunächst einmal suggeriert er auf polemische Weise, dass Hegel hierbei nicht die (von Honneth als ›seltsam‹ und als ›sicherlich falsch‹ bezeichnete) Behauptung aufstellen möchte, wonach mit dem Beginn der Ära der institutionalisierten Subjektivität die sozialen Kämpfe zu Ende gegangen sind; vielmehr möchte er mit seiner Idee vom Ende der Geschichte sagen, dass es undenkbar, ja völlig unmöglich ist, ab diesem Moment sich eine Zukunft vorzustellen, in der das normative Prinzip der freien Subjektivität durch ein höheres, besseres normatives Prinzip ersetzt wird. Demgemäß bedeutet diese Idee für Honneth zweierlei:

⁵² Vgl. ebd., 208f.

⁵³ Vgl. ebd., 209f.

erstens, dass eine Revolution in der normativen Struktur moderner liberaldemokratischer Gesellschaften schlicht nicht möglich sein kann; zweitens, dass die sozialen Konflikte und Auseinandersetzungen um die korrekte Umsetzung oder angemessene Realisierung der konstitutiven normativen Prinzipien dieser Gesellschaften, die an diesem Ort durchaus fortbestehen können, den normativen Horizont dieser Gesellschaften niemals überschreiten werden.

Diese letzten beiden Thesen unterstützt Honneth mit zwei Argumenten.⁵⁴ Letztere, wie er daneben anmerkt, werden in seinem Buch zumindest angedeutet und unvollständig behandelt.⁵⁵ Das erste, ›historisch-empirische‹ Argument hat die historische und empirische Evidenz zum Gegenstand, dass in sämtlichen sozialen Kämpfen um eine bessere Zukunft, die in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften ausbrechen oder bestehen können, individuell jeweils normative Prinzipien erhoben werden, die im Wesentlichen auf die Idee von ›Freiheit‹ zurückgehen. Honneth räumt ein, dass eine Ausnahme von dieser Regelmäßigkeit möglicherweise nur in den sozialen Bewegungen beobachtet werden kann, die den Klimawandel und die Ökologie betreffen; laut Honneth ist es allerdings schwer, vielleicht aber nicht unmöglich, zeigen zu können, dass die normativen Prinzipien, die in diesen sozialen Bewegungen thematisiert werden, irgendwie implizit mit der Idee von Freiheit zusammenhängen. In sonstigen Fällen erkennt Honneth, so betont er wiederholend, nur klare, eindeutige Beweise für die Untermauerung seiner Vermutung, dass in jenen sozialen Kämpfen Individuen an normative Prinzipien appellieren oder sich auf normative Prinzipien berufen, die jeweils auf die eine oder andere Weise Bezug auf Freiheit nehmen und die in den sozialen Institutionen ihrer Gesellschaft zu finden sind. Hieraus schlussfolgert er, dass offenbar keine normative Alternative zum Freiheitsprinzip erfasst werden kann. Er sagt dann exemplarisch, dass die Forderungen, die in sozialen Kämpfen um soziale oder ökonomische Gleichheit erhoben werden, letztendlich auf individueller Freiheit basieren, denn hier wird mit der Beseitigung von sozialer oder ökonomischer Ungleichheit bei näherer Betrachtung eigentlich die gleichberechtigte Freiheitsausübung angestrebt. Daher lässt sich für Honneth in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften auch in Zukunft keine normative Revolution erwarten, bei der Freiheitsprinzipien überwunden werden. Womit aber dort auf jeden Fall gerechnet werden kann, ist seiner Ansicht nach vielmehr eine Veränderung oder Entwicklung einer der vielen Arten oder Typen von individueller Freiheit.

Honneth bezeichnet als ›metaphysisch‹ das zweite Argument, mit dem er demonstrieren möchte, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften ›institutionelle Revolutionen‹, nicht aber ›normative Revolutionen‹ erfolgen können. Hierbei beruft er sich erneut auf Hegel.

⁵⁴ Vgl. zu beiden Argumenten: ebd., 209f.

⁵⁵ An welchen Textstellen diese Argumente zu finden sind und was Letztere dort besagen, erklärt Honneth nicht.

Gemäß Honneths Auslegung begründet Hegel seine These vom ›Ende der Geschichte‹ hauptsächlich mit Verweis auf den Umstand, dass mit der Institutionalisierung der freien Subjektivität infolge der Reformation der Geist sich innerhalb der sozialen Realität in einen Zustand entwickelt hatte, in dem er sich erstmals seiner eigenen Konstitution bewusst werden konnte. Was diesem Moment folgen konnte, war nach Hegel, wie Honneth mit hegelscher Sprache weiterhin ausführt und ich nun wörtlich wiedergebe, lediglich eine ›übergeordnete Reflexion oder Betrachtung der objektiven Verwirklichung der verschiedenen Formen des absoluten Wissens‹ und hiermit keine wesentliche Veränderung in der objektiven institutionellen Realität selbst. In Entsprechung dieser ontologischen Ansicht Hegels vertritt Honneth die Auffassung, wonach die soziale Wirklichkeit moderner liberaldemokratischer Gesellschaften mit der sozialen Institutionalisierung des Prinzips von individueller Freiheit ihr letztes Entwicklungsstadium erreicht hat, in dem sie ihre endgültige, objektiv gerechtfertigte Form annehmen konnte. Diese soziale Wirklichkeit erweist sich nach Honneth so lange als begründet, wie sie durch freie Individuen selbst legitimiert wird. Im Unterschied zu jener ontologischen Ansicht Hegels berücksichtigt Honneth in seiner eigenen Auffassung, wie er selbst erwähnt, Hegels Idee zum ›selbstverwirklichenden Geist‹ nicht: Ihm zufolge ist jene soziale Wirklichkeit das Produkt der Taten, die Individuen selbst in sozialen Kämpfen beziehungsweise durch soziale Kämpfe vollbracht haben.

Aus dem ›historisch-empirischen‹ und ›metaphysischen‹ Argument ergibt sich für Honneth insgesamt die Rechtfertigung der Annahme, der zufolge in der normativen Konstitution von modernen liberaldemokratischen Gesellschaften grundsätzlich keine normative Revolution stattfinden kann.⁵⁶ Eine solche normative Revolution würde nach Honneth deswegen keinen moralischen Fortschritt erzielen können, weil sie immanente Prinzipien verletzen würde; deshalb wäre sie nicht zu fördern. Vielmehr könnte die emanzipatorische Kraft laut Honneth auf ›graduelle‹ normative Fortschritte konzentriert werden, bei denen die Freiheitsprinzipien realisiert werden, die diesen Gesellschaften zugrunde liegen. Honneth hält daher Schaub's Vorwurf, dass in diesem theoretischen Kontext die Möglichkeit einer normativen Revolution ausgeschlossen wird, für spekulativ ungerechtfertigt. Er schreibt zudem, dass Schaub für die Begründung dieses Vorwurfs mindestens ein plausibles Beispiel liefern sollte, bei dem demonstriert wird, wie eine normative Revolution erfolgen kann, die keine innovative Auslegung oder neue

⁵⁶ Vgl. ebd., 210.

Interpretation derjenigen normativen Prinzipien einschließt, welche die Idee von individueller Freiheit (gegebenenfalls in deren verschiedenen Formen oder Aspekten) verkörpern.⁵⁷

Anschließend beschäftigt sich Honneth mit der Behandlung jener zweiten kritischen Frage Schaub, welche die supra-epochale Anwendung der Methode von normativer Rekonstruktion betrifft.⁵⁸ Hier bezweifelt Schaub, dass Honneth mit dieser Methode Kriterien definieren kann, angesichts derer der Wert und die Gültigkeit derjenigen immanenten Prinzipien hierarchisch festgelegt werden können, durch welche die soziale Formation normativ integriert. Honneth beharrt auf seiner Ansicht, dass die immanenten Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften gewissermaßen überlegen oder besser als die immanenten Prinzipien vergangener Zeiten sind; es handelt sich bei diesem Umstand, der die Geltung ersterer normativer Prinzipien anbelangt, laut Honneth um eine ›transzendente‹ Bedingung für die Bildung und die Stabilisierung des gegenwärtigen gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Für die Verteidigung dieser Ansicht beruft sich Honneth auf die Anhaltspunkte, die sich aus einer normativen Untersuchung von sozialen und diskursiven Praktiken gewinnen lassen. Diese normative Untersuchung besteht in der Erfassung der normativen Prinzipien, die für die Reproduktion dieser sozialen und diskursiven Praktiken sorgen. Diese Operation ergibt also als Resultat die Tatsache, dass institutionalisierte Prinzipien von individueller Freiheit unüberwindbar sind – und zwar natürlich in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften, auf die sich Honneth stets bezieht.

In Ergänzung zu diesem Thema präsentiert Honneth abschließend die Überlegung, wonach moderne liberaldemokratische Gesellschaften in dem Maße einen ›Fortschritt‹ in ihrer Moralentwicklung erzielen, wie sie ihre Mitglieder als gleichberechtigt behandeln und es ihnen hiermit gestatten, etablierte normative Prinzipien zu definieren und zu interpretieren.⁵⁹ Aus dieser Überlegung arbeitet Honneth wiederum zwei miteinander verbundene Kriterien für die Definition von moralischen Fortschritten heraus. Diese Kriterien, die Honneth übrigens auch in den Arbeiten von Dewey, Durkheim und Talcott Parsons erblickt, sind ›soziale Inklusion‹ und ›Universalisierbarkeit etablierter normativer Prinzipien‹. Einerseits lässt sich mit dem ersten Kriterium der moralische Fortschritt in der basalen institutionellen Struktur von Gesellschaften danach bemessen, ob die Mitglieder dieser Gesellschaft daran beteiligt sind, die normativen Prinzipien zu definieren, welche die soziale Interaktion regulieren. Andererseits prüft das zweite Kriterium, ob die etablierten normativen Prinzipien der Gesellschaft universalisierbar sind –

⁵⁷ Diesen gleichen Einwand erhebt Honneth gegen Fabian Freyenhagen, wenn er schreibt, dass Freyenhagen unrichtig die Möglichkeit einer normativen Revolution des gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustands ohne Beschreibung dessen alternativen Vorstellung einräumt. Vgl. ebd., 213; Freyenhagen 2015, 142–144.

⁵⁸ Vgl. Honneth 2015, 211f.

⁵⁹ Vgl. ebd., 212.

was der Fall ist, wenn sie nicht wenige, sondern vielmehr alle Mitglieder dieser Gesellschaft in die Lage versetzen, an der Bestimmung der normativen Prinzipien für die soziale Interaktion teilhaben zu können. Beide Kriterien, wie Honneth hinzufügt, sind ein historisches Produkt: Sie sind das Ergebnis einer normativen Evolution, die im Laufe der Geschichte stattgefunden hat, in welcher jeweils Hindernisse für eine ungestörte Kommunikation zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft überwunden worden sind. Honneth erklärt beispielsweise mit Dewey, dass es sich nach Hegel um einen moralischen Fortschritt handelt, wenn Formen von sozialer Herrschaft überwunden werden, wobei Individuen ihre eigene Natur zu entfalten und zu verwirklichen vermögen; ein solcher gesellschaftlichen Zustand ist für Hegel in einem ›sozialen‹ Staat gegeben, in dem soziale Anerkennung auf sozialer Gegenseitigkeit und Gleichheit beruht.

2.3 Normative Revolution in Praktiken sozialer Anerkennung nach Honneth

In den vorherigen Ausführungen habe ich inhaltlich eine Diskussion zwischen Schaub und Honneth in erster Linie aus folgender Absicht behandelt: Ich wollte auf indirektem Wege erklären, wie gemäß der Ausgangsfrage des Abschnitts die Idee von normativer Revolution aufgefasst werden kann, die Honneth an einem anderen Ort, das heißt in der Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie implizit andeutet. Diese Auffassung wollte ich also mit Honneth selbst liefern, der in jener Diskussion mit Schaub die Idee von normativer Revolution vielmehr explizit erörtert – und zwar bezüglich seiner Verteidigung gegen Schaub's Kritik, wonach Honneth in seiner Methode von normativer Rekonstruktion die Ideen von normativer Revolution und radikaler Kritik ausschließt, die er in seinem mittleren Werk *Umverteilung oder Anerkennung?* im Gegensatz dazu einschließt. Anhand dieser soeben erläuterten explanativen Strategie wollte ich ferner die Intention verfolgen, jene Ausgangsfrage zum einen durch Schaub zu ergänzen und zum anderen durch Honneth ebenso in dieser modifizierten Gestalt zu klären.

Wie ich daher zuerst gezeigt habe und jetzt kurz erinnern werde, wird Honneth von Schaub kritisiert, soweit er in der Methode von normativer Rekonstruktion, die er in seinem späteren Werk *Das Recht der Freiheit* vorstellt, nicht die Möglichkeit von radikaler Kritik und hiermit die Auslösung von normativen Revolutionen einräumt – eine Möglichkeit, die er in seinen mittleren Beiträgen in *Umverteilung oder Anerkennung?* dagegen theoretisiert. Honneth untersucht in der Methode von normativer Rekonstruktion, die er in jener späteren Publikation darlegt, nach Schaub nur die immanenten Prinzipien der Gesellschaft, um Letztere als Maßstäbe für eine Kritik an dieser Gesellschaft zu verwenden. Durch eine solche Kritik soll es prinzipiell

möglich sein, dass diese immanenten Prinzipien besser, vollständiger oder umfassender realisiert werden und dass diese Gesellschaft auf der Basis dieses Vorgehens einen normativen Fortschritt erreicht, der demnach entsprechend diesen immanenten Prinzipien ausgelöst und in dieser Hinsicht als ›graduell‹ definiert wird. Es ist unter diesen Voraussetzungen folgerichtig systematisch undurchführbar, dass die Gesellschaft durch die Heranziehung von normativen Prinzipien kritisiert werden kann, die für diese Gesellschaft als nicht-immanent gelten. Gestatten könnte eine solche ›radikale Kritik‹ die Ersetzung von bestehenden immanenten Prinzipien durch andere normative Prinzipien, die dann, vereinfacht gesagt, den Charakter von Immanenz annehmen, und in diesem Sinne eine ›normative Revolution‹, durch die Individuen eigene Interessen nun angemessen realisieren können. Diese Möglichkeit einer radikalen Kritik und einer normativen Revolution zeigt Honneth laut Schaub jedoch in der kritischen Gesellschaftstheorie auf, die er in seinen jüngeren Beiträgen aufstellt; dies tut er auch konkret im Hinblick auf den historischen Fall des normativen Übergangs von der traditionellen Gesellschaft zur modernen Gesellschaft, der für Honneth eine ›Revolutionierung der Anerkennungsordnung‹ beschreibt.

Anschließend habe ich Honneths Verteidigung gegen Schaub's Kritik erklärt. Ohne ins Einzelne zu gehen argumentiert Honneth an dieser Stelle unter anderem mit Hegel dahingehend, dass eine normative Revolution innerhalb moderner liberaldemokratischer Gesellschaften einfach nicht stattfinden kann – weder gegenwärtig noch zukünftig. Diese Prognose begründet Honneth vorwiegend mithilfe seines ›historisch-empirischen‹ Arguments, wonach es sich um eine historische und empirische Evidenz handelt, dass all die sozialen Kämpfe, die Individuen ab der Institutionalisierung der freien Subjektivität in der Moderne (und somit heute noch) führen, im Ganzen gesehen ein einziges Ziel gemeinsam haben: Sie sollen ein Medium für die Verwirklichung der normativen Prinzipien bilden, die diese Individuen innerhalb der sozialen Institutionen ihrer Gesellschaft akzeptiert haben und (gegebenenfalls nur indirekt) an sich stets die Idee von individueller Freiheit verkörpern. Ausgehend von dieser historischen und empirischen Evidenz stellt Honneth die Hypothese auf, dass sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft keine anderen sozialen Kämpfe als soziale Kämpfe um Freiheit ausbrechen (oder: entbrennen) können. Was sich in diesem Kontext konkret ereignen kann, ist folgerichtig keineswegs eine normative Revolution, in der Freiheitsprinzipien durch andersartige normative Prinzipien ersetzt werden, sondern vielmehr eine normative Evolution, in der Freiheitsprinzipien eine Veränderung erfahren, bei der sie, um es mit den schon weiter oben gewählten Worten zu sagen, ›besser, vollständiger oder umfassender‹ verwirklicht werden können; eine derartige Verwirklichung könnten Freiheitsprinzipien sonst durch eine institutionelle Revolution erzielen, bei der bestehende soziale Institutionen durch andere soziale Institutionen ersetzt werden.

Dies impliziert daneben, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften mit der sozialen Institutionalisierung des normativen Prinzips von individueller Freiheit die letzte normative Entwicklungsstufe realisiert wurde. Darüber hinaus kommentiert Honneth, dass er Schaub's Kritik zumindest dann akzeptieren könnte, wenn Schaub überhaupt demonstrieren würde, inwiefern in diesen Gesellschaften eine normative Revolution durch die Verwirklichung von normativen Prinzipien erfolgen könnte, die letztendlich nicht mit individueller Freiheit zusammenhängen würden.

Anhand der oben einführend gelieferten Informationen über Schaub's Kritik an Honneth und über Honneth's Verteidigung gegen diese Kritik werde ich interpretieren, wie Honneth jene Idee von normativer Revolution selbst begreifen könnte, die er in der Debatte über seine kritische Gesellschaftstheorie implizit andeutet. Ich habe zuvor erklärt, dass Honneth diese implizite Andeutung macht, wenn er folgenden Gedanken formuliert: Es handelt sich bei modernen liberaldemokratischen Gesellschaften deswegen um einen normativen Rückfall, wenn an diesen Orten traditionelle Weiblichkeitsprinzipien durch Praktiken sozialer Anerkennung vermittelt werden, weil diese normativen Prinzipien mit den normativen Prinzipien als immanente Prinzipien dieser Gesellschaften kollidieren, welche die Idee von moderner Weiblichkeit realisieren und auf diese Weise Individuen in ihrer Freiheitsentfaltung und -ausübung unterstützen können; mit diesem Gedanken gibt Honneth zu verstehen, dass traditionelle Weiblichkeitsprinzipien in der gesellschaftlichen Epoche der Vormoderne den Charakter von Immanenz besaßen und dass sie diesen Charakter im gesellschaftlichen Übergang zur Moderne verloren hatten, in der stattdessen moderne Weiblichkeitsprinzipien als immanent galten. Hieraus hat sich die Frage ergeben, wie dieser Prozess einer normativen Neuordnung auszulegen ist, bei dem als immanent nicht länger traditionelle Weiblichkeitsprinzipien, sondern ersatzweise moderne Weiblichkeitsprinzipien betrachtet wurden. Ich habe, nebenbei bemerkt, die thematische Relevanz dieser Frage mit Verweis auf den Umstand begründet, dass Honneth ein Vorhaben seiner kritischen Gesellschaftstheorie, ideologische Praktiken sozialer Anerkennung zu analysieren und zu überwinden, erst dann erfolgreich umsetzen könnte, wenn er die Bedingungen nennen würde, unter denen sozial stabilisierte und praktizierte normative Prinzipien sich als ideologisch offenbaren und als solche durch genuine normative Prinzipien zu ersetzen wären – dieser Prozess einer normativen Ersetzung entspricht ja dem Prozess einer normativen Revolution. Ich möchte in Erinnerung rufen, dass bei Praktiken sozialer Anerkennung und bei normativen Prinzipien der Charakter von Genuinität durch die Verwirklichung der Prinzipien von individueller Freiheit und der Charakter von Ideologie durch die Verletzung dieser Prinzipien gekennzeichnet ist.

Wie könnte also Honneth eine solche sozialkritische Vorstellung einer normativen Revolution in ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung unter Berücksichtigung seiner Verteidigung gegen Schaub's Kritik an seine Methode von normativer Rekonstruktion selbst erklären? Hierzu halte ich fünf Punkte fest, die Honneth meines Erachtens selbst formulieren könnte.

Erstens: Zunächst einmal gilt es allgemein zu sagen, dass eine normative Revolution in Praktiken sozialer Anerkennung erfolgt. Dies hat sich im normativen Übergang von der westlichen traditionellen Gesellschaft zur westlichen modernen Gesellschaft ereignet, als traditionelle Weiblichkeitsprinzipien durch moderne Weiblichkeitsprinzipien als neue immanente Prinzipien der modernen Gesellschaft ersetzt wurden. (Ähnlich redet Honneth in den Beiträgen in *Umverteilung oder Anerkennung?* von einer ›Revolutionierung der Anerkennungsordnung‹, in der im Kontext der Regulierung des Sozialverhaltens von Stiftung und Erhalt von sozialer Anerkennung das traditionelle ›Ehrprinzip‹ für den modernen ›Leistungsprinzip‹ abgeschafft wurde.)

Zweitens: In diesen modernen Gesellschaften, in denen die liberale Demokratie herrscht, können Individuen durch moderne Weiblichkeitsprinzipien, die dort daher als immanent gelten, dabei unterstützt werden, ihre eigenen Freiheitsmöglichkeiten zu entfalten und ihre eigenen Freiheitsziele zu erreichen. Moderne Weiblichkeitsprinzipien verkörpern unter diesem Aspekt wesenhaft Prinzipien von individueller Freiheit. Demgemäß wären sie nach einer Veränderung weiterhin charakteristisch immanent, sofern sie individuelle Freiheit nicht verletzen.

Drittens: In modernen liberaldemokratischen Gesellschaften wird der Hypothese zufolge gegenwärtig und zukünftig niemals eine normative Revolution stattfinden, bei der Prinzipien von individueller Freiheit durch ungleichartige Prinzipien ersetzt werden. Was in ihnen freilich geschehen könnte, ist entweder eine normative Evolution, bei der Prinzipien von individueller Freiheit besser, vollständiger oder umfassender verwirklicht werden, oder eine institutionelle Revolution, bei der vorhandene soziale Institutionen für eine derartige Verwirklichung der Prinzipien von individueller Freiheit durch entsprechende soziale Institutionen ersetzt werden.

Viertens: Jene Hypothese bleibt so lange gültig, bis ein Gegenargument vorgebracht wird, mit dem einleuchtend dargelegt wird, inwiefern moderne liberaldemokratische Gesellschaften dahingehend normativ revolutioniert werden können, dass an diesen Orten andersartige Prinzipien als Prinzipien von individueller Freiheit eine normativ konstitutive Funktion übernehmen.

Fünftens: Aus diesen letzten zwei Punkten ergibt sich, dass die genuinen Praktiken sozialer Anerkennung dieser Gesellschaften (bis auf weiteres) niemals eine normative Revolution, sondern gegebenenfalls eine normative Evolution oder eine institutionelle Revolution erfahren können.

Anhand dieser fünf Punkte habe ich meine Antwort auf die Frage danach formuliert, wie die Idee einer normativen Revolution aufgefasst werden kann, deren Existenz Honneth in der Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie durchblicken lässt.

Die Überlegungen, die ich in diesem Teilabschnitt über Honneths Idee von normativer Revolution gegeben habe, dienen als ein aufschlussreiches Fundament, um die nächstfolgende Problemlage angemessen(oder: triftig) diskutieren zu können, in welcher Hinsicht und bis zu welchem Grade immanente Prinzipien gemäß Honneths theoretischer Annahme Kriterien bilden, mit denen sich Praktiken sozialer Anerkennung normativ begründet kritisieren lassen. Geklärt werden soll, kurz gesagt, der Umstand der normativen Begründung dieses Kriteriums.

3. Immanente Prinzipien als normativ begründete Kriterien für die Kritik von Praktiken sozialer Anerkennung

Inwiefern immanente Prinzipien für Honneth diesen normativen Wert besitzen, habe ich genau genommen in den letzten zwei Teilabschnitten bereits implizit, allerdings nicht auf Einzelheiten eingehend gesagt. An diesen Orten der Untersuchung habe ich hierzu, insgesamt betrachtet, vier Punkte festgehalten, die sich um Honneths kritische Gesellschaftstheorie und Gerechtigkeitstheorie drehen. Ich will sie zur besseren Orientierung hier knapp auf den Punkt bringen. Erstens: Gesellschaftliche normative Prinzipien gelten als ›immanent‹, wenn sie eine gesellschaftsreproduktive Tätigkeit ausüben. Zweitens: Diese Prinzipien können mit der Methode von ›normativer Rekonstruktion‹ erfasst werden, die in der Durchführung der Operation besteht, an gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken diejenigen normativen Prinzipien freizulegen, die den Prozess von gesellschaftlicher Reproduktion vollziehen, indem sie von den Gesellschaftsmitgliedern legitimiert werden. Drittens: Die historische und empirische Evidenz beweist, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften sämtliche immanente Prinzipien direkt oder indirekt, doch immer die Idee von individueller Freiheit umfassen, die synonymisch mit Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ist und eine ungehinderte individuelle Umsetzung von rationalen Willenszielen definiert. Viertens: Dieses Faktum geht vorbehaltlich der Anführung eines plausiblen Gegenarguments mit der Hypothese einher, dass die Normativität dieser Gesellschaften nicht in der Gegenwart und auch nicht in der Zukunft revolutioniert werden kann – in dem Sinne, dass gegebene immanente Prinzipien, die sich auf die Idee von individueller Freiheit beziehen, durch andere immanente Prinzipien ersetzt werden, die eine Idee beinhalten, die mit individueller Freiheit nicht zusammenhängt. Es sind nun diese solchermaßen funktionierenden, ermittelten und beschaffenen normativen Prinzipien,

die, wie ich noch detailliert ausführen und dabei erläutern werde, laut Honneths These insofern als Kriterien dafür fungieren, moderne liberaldemokratische Gesellschaften begründetermaßen zu kritisieren, als sie wesentlich geschichtliches Resultat und substantielle Verkörperung von ›gesellschaftlicher Vernunft‹ sind (3.1). Die andere anstehende Frage, inwieweit immanente Prinzipien Kriterien darstellen, die für eine normativ angemessene Kritik an Praktiken sozialer Anerkennung verwendet werden können, werde ich folgendermaßen beantworten: Ich werde eine Kritik darlegen, die Allen gegen Honneths Fortschrittkonzeption formuliert hat, die auf jener These Honneths aufbaut (3.2). Es wird im Kontext der Behandlung beider Fragen zwar offensichtlich nicht von ›Praktiken sozialer Anerkennung‹, sondern vielmehr von ›Gesellschaften‹ gesprochen. Doch wenn Honneth ›Gesellschaften‹ kritisiert, würde er konkret eventuell auch selbst auf ›gesellschaftliche Praktiken‹ verweisen, bei denen es sich durchaus um ›Anerkennung‹ handeln kann. Mithin wird in jenem Kontext die Rede von ›Gesellschaften‹ indirekt die Bedeutung einer Rede von ›Praktiken sozialer Anerkennung‹ haben.

3.1 Gesellschaftliche Vernunft für eine normativ begründete Gesellschaftskritik

Es lässt sich nach meiner Überzeugung bei Honneth insbesondere an zwei Stellen seiner Schriften paradigmatisch veranschaulichen, nach welcher Ansicht für ihn gesellschaftliche immanente Prinzipien eine Manifestation der Rationalität der Gesellschaft sind, weshalb unter Berufung auf sie eine Art von Gesellschaftskritik geübt werden kann, die unter einem normativen Gesichtspunkt gerechtfertigt ist. Diese Stellen betreffen auf der einen Seite den Essay *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule* (2007b), in dem Honneth das Modell von ›rekonstruktiver Kritik‹ verteidigt, das in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule von den Autoren der sogenannten ›ersten Generation‹ und teilweise von Habermas vertreten wird. Dieses Modell wird im Hinblick auf den Umstand kritisiert, dass in vielen der bedeutsamen schriftlichen Beiträge dieser Autoren Gesellschaftskritik auf einem normativen Fundament beruht, das angeblich nicht in Verbindung mit der zu kritisierenden Gesellschaft und somit unter einem ›totalisierten Ideologieverdacht‹ steht (i). Bei jener anderen Stelle des Werks Honneths, an der für mich modellhaft ersichtlich sein kann, inwiefern nach Honneth Gesellschaften angesichts von eigenen immanenten Prinzipien als Ausdruck eigener Vernunft begründetermaßen kritisiert werden können, geht es um den Aufsatz *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* (2007a). In diesem Text erklärt er die Idee einer ›Verschränkung von Theorie und Geschichte‹, wonach aus einer geschichtlichen Untersuchung des gesellschaftlichen

Reproduktionsprozesses die theoretischen Ressourcen herausgearbeitet werden, mit denen der Begriff von ›sozialer Vernunft‹ bestimmt wird, dessen negatives Pendant den Begriff von ›sozialer Pathologie‹ darstellt, der eine Abweichung von dem sozialen Status definiert, die insofern problematisch ist, als Individuen sich durch soziale Pathologien nicht realisieren können (ii).⁶⁰

(i) Inhaltlicher Gegenstand von Honneths Essay *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule* ist eine aktuelle Diskussion, in der einige Autoren (wie Richard Rorty und Michael Walzer als zwei der zentralen Autoren dieser Diskussion) eine analoge gesellschaftstheoretische und sozialphilosophische Frage aufwerfen.⁶¹ Diese Frage lautet, wie heutzutage liberaldemokratische Gesellschaften überhaupt adäquat kritisch hinterfragt werden können, wenn der normative Blickwinkel für diese Kritik nicht daraus entwickelt wird, dass diese zu kritisierenden Gesellschaften selbst geschichtsphilosophisch untersucht werden; mit dieser Untersuchung, bei der mit anderen Worten die normativen Maßstäbe für Gesellschaftskritik mittels philosophischer Methode historisch rekonstruiert und damit festgelegt werden, soll der Prämisse nach die Formulierung der Bedingungen gestattet werden, unter denen die Existenz von sozialem Unrecht nicht allein vom Gesellschaftskritiker, sondern auch von den Mitgliedern dieser Gesellschaften legitimiert werden kann. Im Hinblick auf diesen systematischen Anspruch, intersubjektiv anerkannte normative Maßstäbe für Gesellschaftskritik unter anderem in gewissem Sinne gesellschaftsintern zu etablieren, möchten jene Autoren nach Honneth herkömmliche Modelle von Gesellschaftskritik aus folgendem Grund infrage stellen: Jene Autoren kritisieren Gesellschaften, ohne deren als sozial legitimiert geltende Normativität zu berücksichtigen, womit sie Gesellschaftskritik folglich von einem normativen Standpunkt aus üben, der in Bezug auf diese Gesellschaften selbst extern ist und als solcher individuell prinzipiell nicht akzeptiert werden kann. Zusammengefasst, so schreibt Honneth, trägt dieser ›starke‹, ›kontexttranszendierende‹ Typus von Gesellschaftskritik das negative Potenzial in sich, paternalistisch oder despotistisch zu sein. Im Gegensatz dazu erscheint jener erstere Typus von Gesellschaftskritik, der ›schwach‹, ›kontextgebunden‹ ist, nicht nur politisch, sondern auch philosophisch als an sich berechtigt. Die Modelle von kontexttranszendierender und kontextgebundener Gesellschaftskritik werden demnach hinsichtlich der Beantwortung der Frage miteinander konfrontiert, wie moderne liberaldemokratische Gesellschaften normativ angemessen kritisiert werden können.

⁶⁰ Für dieses Thema betrachte ich bei Honneth den genannten Essay und nicht den anderen, früheren Essay *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie* (2000), denn der herangezogene Essay enthält allgemein detailliertere theoretische Informationen, aber vor allem eine Erklärung darüber, welche Folgen soziale Pathologien bei betroffenen Individuen haben und auf welche Art und Weise sie überwunden werden könnten.

⁶¹ Vgl. Honneth 2007, 57f.

Aus dem erklärten Argument gegen ›starke Gesellschaftskritik‹, bei dem festgehalten wird, dass in diesem gesellschaftskritischen Modell Gesellschaften nicht normativ korrekt kritisiert werden, da die Maßstäbe für diese Kritik in diesen Gesellschaften nicht vertreten werden, ergibt sich Honneth zufolge der gleiche Einwand gegen sämtliche gesellschaftstheoretischen Ansätze, die sich auf die frühe Kritische Theorie der Frankfurter Schule beziehen.⁶² Honneth behauptet, dass die vorhin genannten Autoren beispielsweise die Schriften von Herbert Marcuse *Der ein-dimensionale Mensch* (1964) und von Horkheimer und Adorno *Dialektik der Aufklärung* negativ deuten, indem sie die Gesellschaftstheorie, die in diesen Schriften illustriert wird, als normativ gesellschaftsdistanziert beziehungsweise als ›stark‹ auslegen. Honneth gesteht gleichermaßen zu, dass, verkürzt gesagt, eine große Anzahl der Hauptveröffentlichungen dieser sozialphilosophischen Tradition auf den Leser wirklich so wirken könnten, als ob sie Gesellschaftskritik aus einer Perspektive üben würden, die in keiner Relation mit der Normativität der analysierten Gesellschaft steht; dies hätte zum Ergebnis, dass diese Perspektive ideologisch wäre.

Nichtsdestoweniger äußert Honneth den eigenen Willen, das Kritikmodell der klassischen Kritischen Theorie gegen solche kritischen Annahmen zu verteidigen.⁶³ Dieses Vorhaben, wie er vorweg anmerkt, möchte er allerdings vor dem Hintergrund von zwei Vorbehalten verwirklichen. Erstens: Er ist daran interessiert, dieses Kritikmodell lediglich formal zu beleuchten und nicht auch konkret zu beschreiben; er möchte dieses Kritikmodell nur bezüglich seiner Rahmenrichtlinien, in seinem formalen Gerüst rekonstruieren und nicht zusätzlich bezüglich seiner Darlegung, in seiner konkreten Umsetzung wiedergeben. Zweitens: Honneth möchte mit diesem ersten Vorbehalt indirekt sagen, dass er den materialen Inhalt der geschichtsphilosophischen und soziologischen Kernaussagen der klassischen Kritischen Theorie, die nach ihm zum Teil auch Habermas vertritt, nicht teilt, sondern dagegen ablehnt. Um das gesellschaftskritische Programm dieser theoretischen Schule zu verteidigen, unternimmt Honneth dann drei Schritte.

Im ersten Schritt beschäftigt sich Honneth damit, Walzers Differenzierung dreier Typen von Gesellschaftskritik dahingehend zu modifizieren, dass sie durch einen vierten Typus ergänzt wird. Dieser baut auf der Konzeption von ›Genealogie‹ auf, deren explanatives Paradigma Friedrich Nietzsche liefert und deren gesellschaftstheoretisches Exempel Foucault bietet.⁶⁴ Mit diesem Unternehmen möchte Honneth markieren, dass gegenwärtig genau genommen nicht drei, sondern vier unterschiedliche Strategien für Gesellschaftskritik in Betracht gezogen werden können. Die differenten drei Typen von Gesellschaftskritik, die Walzer in seinem Buch

⁶² Vgl. ebd., 58f.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Vgl. ebd., 60ff.

Kritik und Gemeinsinn (1990) behandelt, zeichnen sich nach Honneth durch ein Verfahren aus, bei dem die Bestimmung von normativen Prinzipien als gesellschaftskritische Maßstäbe durch ›Offenbarung‹, ›Erfindung‹ oder ›Interpretation‹ erfolgt. Es geht bei der ›Offenbarung‹ um eine unmittelbare Gewissheit, um eine ›Evidenz‹, wie Honneth schreibt, die religiöse Überzeugungen oder kognitive Einsichten zum Inhalt hat. Die ›Erfindung‹, die Honneth ›Konstruktion‹ nennt, bezieht sich darauf, dass Normativität außergesellschaftlich produziert wird, und dies hat zur Folge, dass Gesellschaften aus einer Perspektive kritisiert werden, die für sie unbegründet ist. Schließlich besteht die ›Interpretation‹, die Honneth als ›Rekonstruktion‹ bezeichnet, in einer hermeneutischen Auslegung der normativen Prinzipien, die kritisierten Gesellschaften innewohnen und insofern deren normative Struktur bilden. Neben diesen drei Arten von gesellschaftskritischer Praxis, die bislang lediglich kurz erklärt wurden, lässt sich für Honneth die ›Genealogie‹ als ein weiteres, viertes Verfahren auffassen, mit dem gleichfalls eine normative Problematisierung der sozialen Realität vorgenommen werden kann. Bei dieser Gelegenheit findet die Kritik einer gegebenen Gesellschaft statt, indem gezeigt wird, dass die immanenten Prinzipien dieser Gesellschaft die negativ veränderte Funktion erfüllen, nicht mehr für die Gewährleistung individueller Selbstverwirklichung zu tragen, sondern im Gegenteil Zustände individueller Unterdrückung zu schaffen und daher Verhältnisse sozialer Herrschaft zu konsolidieren. Die Aufgabe der Genealogie besteht darin, einen solchen praktischen Widerspruch zu entdecken. An dieser Stelle befasst sich Genealogie allerdings selbst nicht mit dem Problem, Gesellschaften normativ zu begründen; für dieses Problem ist sie vielmehr von einem anderen Verfahren abhängig. In dieser Hinsicht stellt sie sich als ›parasitäres Kritikverfahren‹ vor.

Nun, so im zweiten Schritt der Argumentation für die Rechtfertigung des systematischen Leitgedankens der frühen frankfurtischen Kritischen Theorie, expliziert Honneth den Typus von Gesellschaftskritik, der dieser sozialphilosophischen Schule zugeschrieben werden kann.⁶⁵ Dabei hält er daran fest, dass etwa Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas als bedeutende Repräsentanten dieser theoretischen Lehre sich der Technik der ›Rekonstruktion‹ bedienen, mit der diese Autoren ihre eigene Kapitalismuskritik formulieren, bei der sie demnach die normativen Prinzipien berücksichtigen, die in der Gesellschaft bereits enthalten sind oder, präziser gesagt, die gesellschaftlich konstitutiv sind; solche Prinzipien sollen ausfindig gemacht und in diesem Sinne ›rekonstruiert‹ werden. Die Art und Weise, wie hier rekonstruktive Gesellschaftskritik typischerweise geübt wird, ist nach Honneth jedoch ›linkshegelianisch‹ und mithin nicht

⁶⁵ Vgl. ebd., 64ff.

›hermeneutisch‹, wie Walzer, so wurde zuvor erwähnt, die ›Interpretation‹ als gesellschaftskritisches Verfahren begreift. Um diesen Unterschied korrekt aufklären zu können, weist Honneth zuerst auf eine Frage hin, die nach seiner Ansicht in der Regel überhaupt all die Formen von Gesellschaftskritik betrifft, die rekonstruktiv und eigentlich sonst auch genealogisch ansetzen. Es geht darum, dass geklärt werden muss, weshalb die immanenten Prinzipien gesellschaftlicher Wirklichkeit, die rekonstruktive und genealogische Gesellschaftskritik an diesem konkreten Ort freilegen, eine normative Orientierung bieten können, die jedes einzelne Individuum akzeptieren soll. Aus welchem Grund, so lautet dieselbe Frage bloß anders ausgedrückt, sollen immanente Prinzipien ausnahmslos für alle Individuum der Gesellschaft normativ valid sein? Auf der einen Seite, wie Honneth schreibt, sind Walzer folgend die immanenten Prinzipien, die rekonstruktive Gesellschaftskritik mit hermeneutischem Verfahren aufdeckt, normativ begründet, soweit sie aus einer Untersuchung der normativen Prinzipien resultieren, die Gesellschaftsmitglieder selbst gegenseitig umsetzen und rechtfertigen und damit für moralisch halten. Auf der anderen Seite beantwortet die Kritische Theorie die Frage nach der normativen Begründung der Gesellschaftskritik laut Honneth angesichts eines linkshegelianischen ›Vernunftkonzepts‹, dem zufolge individuelle Vernunftleistungen eine spezifische Form von sozialer Praxis charakterisieren, angesichts deren der Prozess von gesellschaftlicher Reproduktion ausgelöst wird. Diese Vernunftleistungen sind wiederum selbst das Produkt der gesellschaftlichen Fortschritte, die Gesellschaftsmitglieder erzielen, indem sie miteinander interagierend dazu gelangen, normative Prinzipien reziprok als vernünftig zu akzeptieren und auf diese Weise einen ›Lernprozess‹ zu vollziehen. Der Prozess von gesellschaftlicher Reproduktion geht nach Honneth dementsprechend mit der Entfaltung von individuellen Vernunftleistungen einher. Dies hat zum Resultat, dass die menschliche Geschichte sich als einen ›Prozess der Verwirklichung von Vernunft‹ interpretieren lässt. Die Frankfurter Schule ist somit gesellschaftskritisch an der historischen Rekonstruktion und systematischen Berücksichtigung derjenigen normativen Prinzipien interessiert, die gerade als ›Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft‹ an sich einen normativ gerechtfertigten Wert aufweisen können. Normative Prinzipien sind als Maßstäbe für eine Kritik an Gesellschaften objektiv gültig, wenn sie in diesen Gesellschaften, wie Honneth meint, ›einen Fortschritt im Prozess der Verwirklichung von Vernunft verkörpern‹. Zwar ist es der ersten Generation der Frankfurter Kritischen Theorie Honneths Feststellung nach bekanntlich gar nicht gelungen, diese programmatischen Rahmenrichtlinien zu verwirklichen. Doch gebührt ihr das Verdienst, die Bedingung gestellt zu haben, unter der Gesellschaften begründetermaßen kritisiert werden können: Hierfür, um es noch einmal zu sagen, ist es erforderlich, diejenigen normativen Prinzipien als Maßstäbe heranzuziehen, von denen sich assertieren lässt,

dass sie, wie Honneth alternativ ebenfalls formuliert, ›Ausdruck eines Fortschritts im Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung‹ sind. Eine solche historische Fundierung der Gesellschaftskritik setzt Honneth zufolge voraus, dass die Geschichte der Gesellschaft sozusagen ›am Leitfaden der Vernunft‹ untersucht wird.

Honneth bestimmt im dritten Schritt ein weiteres Merkmal, welches das gesellschaftskritische Programm der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule auszeichnet.⁶⁶ Zunächst einmal beobachtet er, dass die Mitglieder dieser Schule von den historischen Ereignissen des deutschen Nationalsozialismus motiviert wurden, jeweils zu prüfen, ob die normativen Prinzipien, die als Maßstäbe für die Gesellschaftskritik zu verwenden sind, einen moralischen Sinngehalt besitzen, der demjenigen moralischen Sinngehalt entspricht, den sie ursprünglich erhalten haben. Denn diese historischen Ereignisse haben bewiesen, dass die normativen Prinzipien, die als Verkörperung von gesellschaftlicher Rationalität gelten, sozial missbraucht werden können, wenn sie mit ihrer sozialen Umsetzung soziale Praktiken entstehen lassen, in denen ihr ideeller Wert verletzt wird. Eine solche normative Violation kann nach Honneth grundsätzlich dadurch zustande kommen, dass die Anwendung von normativen Prinzipien wesentlich keine Operation darstellt, bei der objektiv gewusst wird, wie sie richtig ausgeführt werden soll; vielmehr unterliegt diese Operation stets einer subjektiven Auslegung, die als solches falsch sein kann. Für eine korrekte Umsetzung von moralischen normativen Prinzipien bedienen sich Horkheimer, Marcuse und Adorno in ihrem gesellschaftskritischen Modell laut Honneth Nietzsches Methode von ›Genealogie‹, in der jene Problematik hinsichtlich einer potenziell inkorrekten Interpretation von normativer Rationalität explizit bewältigt wird. Diese Autoren der Frankfurter Schule entwickeln ihr linkshegelianisches, ›rekonstruktives‹ Modell von Gesellschaftskritik in Anlehnung an diese Methode Nietzsches. Dies bedeutet, dass sie in diesem gesellschaftskritischen Modell gleichzeitig nietzscheanisch, ›genealogisch‹ verfahren. An dieser Stelle bildet die Genealogie gemäß Honneth ›eine Art von metakritischem Gesichtspunkt‹: Sie soll historisch prüfen, ob sozial praktizierte moralische normative Prinzipien durch einen Sinngehalt gekennzeichnet sind, der mit ihrem ursprünglichen Sinngehalt noch übereinstimmt. Es sind zusammengefasst für Honneth drei Methoden, die das gesellschaftskritische Modell der Frankfurter Kritischen Theorie exklusiv charakterisieren: Erstens eine ›konstruktive‹ Methode, bei der eine gesellschaftskritische Idee von normativer Vernunft in der Gestalt einer Verbindung zwischen gesellschaftlicher Vernunft und moralischer Gültigkeit konzipiert wird; zweitens eine ›rekonstruktive‹ Methode, bei der diese Idee in der Form von gesellschaftskonstitutiven normativen

⁶⁶ Vgl. ebd., 67ff.

Prinzipien dargestellt wird, und drittens eine ›genealogische‹ Methode, bei der solche normativen Prinzipien auf ihren ursprünglichen Sinngehalt hin überprüft werden.

Bisher habe ich mit Honneth erklärt, inwiefern die Kritische Theorie der Frankfurter Schule programmatisch ein rekonstruktives Verfahren der Gesellschaftskritik entwirft, in das die nietzscheanische genealogische Methode integriert ist. Mit diesem solchermaßen beschaffenen Verfahren intendieren die Verfechter dieser Tradition, gesellschaftskritische Maßstäbe festlegen zu können, die an sich wirklich gerechtfertigt sind. Was den Erfolg dieses anspruchsvollen Anliegens garantieren soll, ist der Umstand, dass diese Standards ausschließlich diejenigen normativen Prinzipien beinhalten, die funktionell unerlässliche Bedingungen für den Vollzug des Prozesses von gesellschaftlicher Reproduktion bilden und damit als gesellschaftlich konstitutiv gelten. Diese normativen Prinzipien resultieren aus den Vernunftleistungen, welche die Mitglieder der zu kritisierenden Gesellschaften in sozialen Praktiken historisch erbracht haben. In Ansehung dieser Provenienz stellen sie nach Honneths Worten einen ›Fortschritt im Prozess der Verwirklichung von Vernunft‹ dar; überhaupt lassen sie sich demgemäß als ›Verkörperung von gesellschaftlicher Vernunft‹ bezeichnen. Um allerdings sicher sein zu können, dass solche normativen Prinzipien in ihrer gesellschaftskritischen Applizierung sowie in ihrer sozialen Verwirklichung charakteristisch authentisch, unverfälscht sind, wird methodisch Nietzsches Genealogie angewendet, die darin besteht, zu prüfen, ob diese normativen Prinzipien einen Sinngehalt besitzen, der mit demjenigen Sinngehalt konform geht, den sie ursprünglich erhalten haben.

(ii) Diesen Gedanken darüber, dass moralische Ideale, die gesellschaftliche Vernunft verkörpern, aus einem geschichtlichen Bildungsprozess der Gesellschaft entstehen, führt Honneth in seinem anderen Essay *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* (2007a) weiter aus. Hier beschäftigt er sich damit, eine Idee zu beschreiben und zu veranschaulichen, die elementarer Bestandteil des gesellschaftskritischen Instrumentariums der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ist. Es geht um die Idee von ›sozialer Pathologie der Vernunft‹, mit der eine soziale Situation gemeint ist, in der die historisch gewachsene und wirksame Vernunft der Gesellschaft negiert wird, woraus eine individuelle Situation von leidvoller mangelnder Selbstverwirklichung resultiert; dies wird durch das kapitalistische System verursacht.⁶⁷ Für sein analytisches Projekt, wie ich zeigen werde, fasst Honneth im theoretischen Kontext der Kritischen Theorie, welche er angesichts jener Idee als ›Reflexionsform einer geschichtlich wirksamen Vernunft‹ versteht,⁶⁸ zuerst die Vorstellung davon auf,

⁶⁷ Vgl. ebd., 30f.

⁶⁸ Zu diesem Verständnis Honneths von Kritischer Theorie siehe ebd., 56.

inwiefern Gesellschaften im Hinblick auf die Verwirklichung von Vernunft defizitär sein können, woraus sich eine entsprechende Pathologie ergibt. Er erklärt danach, in welcher Hinsicht der Kapitalismus für dieses negative Phänomen des Sozialen verantwortlich ist, und er sagt am Ende, wie die soziale Pathologie der Vernunft unter idealen Umständen behandelt werden kann.

Zu Beginn des Hauptteils seines Essays bemerkt Honneth, dass die Mitglieder der Kritischen Theorie den Standpunkt eines ›sozialtheoretischen Negativismus‹ gemeinsam vertreten.⁶⁹ Nach diesem Standpunkt bringt die Gesellschaft einen ›Zustand von sozialer Negativität‹ zum Ausdruck, bei dem die sozialen Bedingungen verletzt werden, unter denen die Gesellschaftsmitglieder sich selbst verwirklichen und sie insofern ein sogenanntes ›gutes‹ oder ›gelingendes Leben‹ führen können. Angesichts dieser problematischen Situation stellt sich diese Gesellschaft begrifflich als ›pathologisch‹ heraus. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass eine ›nicht-pathologische‹ beziehungsweise ›gesunde‹, ›normale‹ oder ›intakte‹ Gesellschaft durch das Bestehen eines sozialen Fundaments charakterisiert ist, auf dem ihre Mitglieder die eigene Freiheit realisieren können; als Maßstab einer derartigen Gesellschaft – dies lässt sich zur Erinnerung methodisch durch die ›normative Rekonstruktion‹ herausfinden und auf diese Weise zuverlässig nachweisen – gilt demzufolge individuelle Freiheit. Honneth konstatiert beispielhaft, dass die Idee einer ›Pathologie der Gesellschaft‹ in der Gesellschaftstheorie einiger Autoren der Frankfurter Schule folgende Bezeichnung trägt: ›unvernünftige Einrichtung der Gesellschaft‹ bei Horkheimer, ›verwaltete Welt‹ bei Adorno, ›eindimensionale Gesellschaft‹ oder ›repressive Toleranz‹ bei Marcuse und ›Kolonialisierung der sozialen Lebenswelt‹ bei Habermas. Diese Autoren stellen in ihrer eigenen Gesellschaftstheorie jeweils eine jeweils besondere Verbindung zwischen der gesellschaftlichen Pathologie und der mangelnden Vernunft her: Sie gründen ihre Diagnose in Bezug auf den pathologischen Zustand der Gesellschaft auf ihre Analyse, dass die sozialen Institutionen und Praktiken dieser Gesellschaft der sozialen Vernunft, die individuelle Selbstverwirklichung ermöglichen soll, vollkommen widersprechen.

Diese Auslegung von sozialen Pathologien als Produkt von mangelnder sozialer Vernunft, so Honneths Position, führt ursprünglich auf Hegels Rechtsphilosophie zurück.⁷⁰ Der Auslöser von individuellen ›Tendenzen des Sinnverlusts‹, wie Hegel gemäß Honneth theoretisiert, gibt sich in dem Umstand zu erkennen, dass die soziale Wirklichkeit der Gegenwart die faktisch fortschrittlichste Vorstellung von gesellschaftlicher Rationalität nicht realisiert, die sich dort selbst in Form eines konstitutiven Elements des normativen Substrats vorfinden lässt. Hegel

⁶⁹ Vgl. ebd., 31f.

⁷⁰ Vgl. ebd., 32–36.

begründet diese zeitdiagnostische Aussage mit Verweis auf seine Auffassung, dass die Vernunft des Sozialen sich jeweils historisch entfaltet, indem sie immer wieder soziale Institutionen entstehen lässt, durch die Individuen als Teilnehmer an diesen sozialen Institutionen entsprechende Handlungsziele entwickeln, die folgende drei Merkmale zugleich besitzen: Erstens, sie werden von diesen Individuen als vernünftig akzeptiert; zweitens, sie werden von ihnen bei der Ausarbeitung und Ausführung deren Lebensentwurfs verfolgt; drittens, sie werden generell von den anderen Gesellschaftsmitgliedern für sinnvoll gehalten. Hierzu gehört die weitere Überlegung, dass bei denjenigen Individuen hingegen, die solche Handlungsziele nicht erfüllen, ein negatives, leidvolles Empfinden von ›Unbestimmtheit‹ und ›Orientierungslosigkeit‹ hervorgerufen wird. Hegel sieht laut Honneth die Ursache für diese denkbare innere Verfassung von Individuen darin, dass diese Individuen durch bestimmte ›vorherrschende Denksysteme und Ideologien‹ daran gehindert werden, die soziale Vernunft perzipieren zu können, die sich in jenen Handlungszielen manifestiert. Es handelt sich für Hegel folglich gedanklich um eine ›soziale Pathologie der Vernunft‹ wiederum immer dann, wenn Gesellschaften daran scheitern, das ›Vernunftspotenzial‹ gegebenenfalls richtig umsetzen zu können, das in ihren Institutionen und Praktiken selbst schon verankert ist; dies impliziert selbstverständlich, dass Gesellschaften umgekehrt als gut bewertet werden können, wenn sie ihre eigenen ›Rationalitätsstandards‹, die ihnen selbst immanent sind, institutionell ebenso wie praktisch erfolgreich anwenden. Die Mitglieder dieser Gesellschaften, so interpretiert Honneth weiterhin Hegels politische Philosophie, können eventuell gemeinsam ein ›gelingendes‹, ›nicht entstelltes‹ Leben führen, sofern sie alle diese moralischen Prinzipien selbst als vernünftig akzeptieren und damit auch verwirklichen können. Ist diese Voraussetzung nicht erfüllt, handelt es sich um eine soziale Pathologie, unter der individuell gelitten wird. In dieser Ansicht Hegels erkennt Honneth schließlich jenen vorhin erwähnten Bezug, den die Vertreter der Kritischen Theorie auf Hegel nehmen, wenn sie gesellschaftstheoretisch die These aufstellen, wonach in kapitalistischen Gesellschaften Pathologien durch einen Mangel an gesellschaftlicher Vernunft bedingt sind.

Honneth präzisiert, dass diese Autoren Hegels Idee von ›vernünftigem Allgemeinen‹ als soziale Vernunft, die eine Form von Gesellschaft ermöglichen soll, in der Individuen zur eigenen Selbstverwirklichung verholfen wird und die sich angesichts dessen als ›gesund‹ erweist, zwar unterschiedlich auslegen; tatsächlich, um mit Honneth drei Begriffe als Beispiele für diesen hegelschen Gedanken lediglich zu benennen, entspricht jene rationale gesellschaftliche Instanz konzeptionell erstens bei Horkheimer der ›menschlichen Arbeit‹, zweitens bei Marcuse der ›ästhetischen Praxis‹ oder dem ›ästhetischen Lebens‹ und drittens bei Habermas der ›kommunikativen Verständigung‹. Doch diesen zuletzt genannten Konzeptionen liegt ausnahmslos Hegels

gleiche Bestrebung zugrunde, den Typus von Vernunft zu definieren, deren Verwirklichung es Gesellschaften gestattet, einerseits von ihren Mitgliedern selbst als gerechtfertigt betrachtet zu werden und andererseits den Prozess von Reproduktion zu vollziehen. Mit Rücksicht auf diesen Gedanken von gesellschaftlicher Rationalität unternehmen Horkheimer, Marcuse und Habermas dann in ihrer eigenen Gesellschaftstheorie eine Untersuchung der Gesellschaft, die, wie dies Honneth wortwörtlich bezeichnet, eine ›vernunfttheoretische Diagnose sozialer Pathologien‹ zum Gegenstand hat. An diesem Ort wird eine soziale Pathologie bei der Erfassung einer gesellschaftlichen Situation festgestellt, in der das ›vernünftige Allgemeine‹ nicht verwirklicht wird, woraufhin Individuen unter einer mangelnden Selbstverwirklichung im Sozialen leiden. Daher, so pointiert Honneth, vertreten jene beziehungsweise alle Mitglieder der Frankfurter Kritischen Theorie die hegelsche Behauptung, wonach individuelle Selbstverwirklichung durch das vernünftige Allgemeine – das heißt etwa durch gesellschaftlich legitimierte, intersubjektiv als vernünftig anerkannte Normen – erfolgen kann, die individuelle Handlungsziele dahingehend aufeinander abstimmen, dass Letztere gegenseitig erfüllt werden können. Individuen können ihre Freiheit innerhalb einer ›vernünftigen Praxis‹ realisieren – also innerhalb einer Praxis, in der Individuen sich gegenseitig an Idealen orientieren, die für sie rational sind, sozusagen Sinn ergeben und die als solches ihre Handlungsziele koordiniert.

Die meisten Ansätze der Kritischen Theorie, so erklärt Honneth darüber hinaus, unterstützen in ihrer Kapitalismuskritik eine gleiche Position.⁷¹ Nach dieser Position sind soziale Pathologien in kapitalistischen Gesellschaften typischerweise durch die Hervorbringung und Durchsetzung von Ideologien gekennzeichnet, die Individuen dahingehend akzeptieren, dass sie den krankhaften Zustand der Gesellschaft nicht erkennen und insofern sich über dessen Natur selbst täuschen. Ein solcher negative Umstand, bei dem, mit anderen Worten, soziale Gegebenheiten die Verwirklichung von gesellschaftlicher Vernunft verhindern und Individuen dieses Phänomen nicht begreifen, wird laut Honneth in einer Konzeption dargelegt, die exemplarisch von Horkheimer und Adorno als ›Verblendungszusammenhang‹, von Marcuse als ›Eindimensionalität‹ und von Habermas als ›Positivismus‹ bezeichnet und entsprechend ausgelegt wird.

Im gesellschaftskritischen Verfahren der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule beinhaltet die Diagnose von sozialen Pathologien Honneths Betrachtung nach die Erklärung zu sämtlichen Bedingungen, deren Erfüllung, wie dieser Autor es selbst ausdrückt, zur ›Verschleierung von sozialen Missständen‹ führen konnte.⁷² Erhofft wird mithilfe dieser Strategie, dass diejeni-

⁷¹ Vgl. ebd., 40f.

⁷² Vgl. ebd., 41.

gen Individuen, die gemäß gesellschaftskritischer Untersuchung eine bestimmte Ideologie vertreten, dazu befähigt werden können, diese Ideologie bei sich selbst zu entlarven. Jene explanative Forschung (bei der mithin begründet wird, dass soziale Pathologien die Blockierung oder Verformung von normativer Rationalität nach sich ziehen und hierbei die Verdeckung von sozialen Mängeln bewirken) soll, anders gesagt, solche Individuen idealerweise davon überzeugen können, dass sie sich eigentlich nicht dessen bewusst sind, dass die sozialen Gegebenheiten, die sie selbst unterstützen, in Wirklichkeit wesensgemäß ideologisch sind. Es handelt sich bei dieser Art von ›emanzipatorischer Operation‹ schlicht um einen Prozess von ›individueller Aufklärung durch ideologischkritische Bestimmung‹.

Es sind nach Honneths Verdeutlichung Georg Lukács' Überlegungen in der Studie *Geschichte und Klassenbewußtsein* (2013 [1923]), durch welche die anderen Mitglieder der Kritischen Theorie gleichermaßen die Einsicht erlangt haben, dass die kapitalistische Einrichtung der Gesellschaft eine ideelle Konstitution aufweist, angesichts derer gesellschaftliche Vernunft prinzipiell eine Beeinträchtigung erfährt: In dem wirtschaftlichen Umfeld, das charakteristisch für den Kapitalismus ist, werden Individuen unmittelbar zur Ausführung von arbeitsmäßigen Tätigkeiten motiviert, die ein Medium dafür bilden, dass bei diesen Individuen schließlich die Überzeugung entsteht, wonach andere Individuen irgendwie, wie Honneth Lukács interpretierend formuliert, ›dinghafte‹, ›empfindungslose Wesen‹ sind und sonst als solche behandelt werden können; dieses individuelle Verhalten beschreibt an sich eine Form von sozialer Praxis, in der normative Prinzipien der Vernunft, welche die Förderung von interindividueller Anerkennung beinhalten können, verletzt werden.⁷³ Kapitalistische Formen von Arbeit veranlassen demnach Individuen dazu, sich gegenüber anderen Individuen, so sagt Honneth mit Lukács, ›indifferent‹ zu verhalten, wobei mit diesen anderen Individuen so umgegangen wird, als seien sie ›Dinge‹, über die man willkürlich verfügen, ja als seien sie ›Objekte‹, die man beliebig nutzen könne. Es ist, so betont Honneth, in Ansehung dieser gesellschaftskritischen Diagnose Lukács', dass die Autoren der Kritischen Theorie ihre je eigene Auslegung der Idee einer Behinderung oder Blockierung des Prozesses der Verwirklichung von Vernunft entwickelt haben.

Die Berührungspunkte unter den Mitgliedern der Frankfurter Schule umfassen für Honneth allerdings nicht nur die Diagnose, dass die kapitalistische Organisation der Gesellschaft die Verwirklichung von gesellschaftlicher Vernunft verunmöglicht und hiermit die Entstehung von sozialen Pathologien bewirkt, sondern auch die Therapie, dass die Überwindung von sozialen Pathologien unter Berufung auf diese selbe gesellschaftliche Vernunft erfolgen kann, die der

⁷³ Vgl. ebd., 45–48.

Prämisse nach durch jene negative Erfahrung des Sozialen nichts anderes als unterbrochen oder verformt und folglich gar nicht eliminiert wird.⁷⁴ Systematische Aufgabe der Kritischen Theorie ist es somit, eine doppelte Tätigkeit auszuüben – eine Tätigkeit, die auf der einen Seite eine vernunfttheoretische Diagnose und auf der anderen Seite eine emanzipationstheoretische Therapie von sozialen Pathologien betrifft. Was letztere Tätigkeit anbelangt, wird Honneth zufolge in dieser sozialphilosophischen Lehre mit der freudschen Psychoanalyse davon ausgegangen, dass bei denjenigen Individuen, die von sozialen Pathologien betroffen sind, prinzipiell ein Leiden an mangelnder Selbstverwirklichung entsteht, angesichts dessen diese Individuen an sich Interesse daran haben können, sich von ihm befreien zu wollen, indem sie jene gesellschaftliche Vernunft realisieren, deren Umsetzung zuvor durch soziale Pathologien entstellt wurde. Ihre konzeptionelle Vorstellung davon, dass Individuen unter fehlender Freiheit leiden, wenn Defizite an gesellschaftlicher Vernunft sich manifestieren beziehungsweise wenn Symptome von sozialen Pathologien auftreten, verdanken die Autoren der Frankfurter Schule der freudschen Idee darüber, dass Individuen an Neurosen erkranken, wenn ihr rationales Ich beeinträchtigt wird, was in Form von Leidensdruck in Erscheinung tritt. In dieser Hinsicht erfahren Individuen durch soziale Pathologien einen ›Verlust von rationalen Fähigkeiten‹, der bei ihnen unmittelbar Unbehagen erzeugt. Dies, wie Honneth weiterhin auslegt, bedeutet umgekehrt, dass ›psychische Intaktheit‹ im Zusammenhang mit ›unverzerrter Vernünftigkeit‹ steht.

Inspiziert haben Sigmund Freuds psychoanalytische Thesen die gesellschaftsdiagnostischen Ansichten der Kritischen Theorie gemäß Honneth nicht nur, wie soeben gesehen, hinsichtlich der individuellen Ursache und Folge, sondern auch, so erkläre ich jetzt, hinsichtlich der individuellen Überwindung von sozialen Pathologien.⁷⁵ Honneth behauptet, dass die Kritische Theorie den potenziellen Wunsch der Gesellschaftsmitglieder nach Befreiung vom sozialbedingten Leiden einerseits und den potenziellen Wunsch der Patienten nach Heilung von neurotischen Erkrankungen andererseits als gleich ansieht; daneben unterstellt die Kritische Theorie den Gesellschaftsmitgliedern ähnlich wie der Analytiker den Patienten die Existenz eines vergleichbaren ›emanzipatorischen Interesses‹, bei dem es sich Honneths Formulierung nach um eine ›individuelle Ansprechbarkeit für rationale Argumente‹ beziehungsweise um eine individuelle Bereitschaft handelt, etwa Erklärungen, Interpretationen oder Argumente über die eigene diagnostizierte Problematik zu erhalten, zu betrachten und eventuell als rational zu akzeptieren, womit die Wiedererlangung einer intakten Vernünftigkeit, die ›Wiedergewinnung einer unzerstörten Rationalität‹, wie Honneth schreibt, erhofft wird. Es ist in der Kritischen Theorie also

⁷⁴ Vgl. ebd., 48–53.

⁷⁵ Vgl. ebd., 53–56.

durch die Führung zwischen dem Gesellschaftsdiagnostiker und den Gesellschaftsmitgliedern eines solchen kommunikativen Diskurses – oder wie Honneth sagt: durch die Schaffung ›zwischen den Anwälten der Kritischen Theorie und ihren Adressaten eines Raums potentiell gemeinsamer Gründe‹, dass sich die soziale Pathologie, die bei diesen Gesellschaftsmitgliedern die Entstehung eines Leidens an mangelnder Selbstverwirklichung bewirken, überwinden lassen könnte. Diese Leidensüberwindung kann in Anbetracht derjenigen gesellschaftlichen Vernunft erfolgen, deren Verwirklichung durch soziale Pathologien nicht zugelassen wurde.

Es hat sich bislang insgesamt herausgestellt, dass mit dem gesellschaftskritischen Modell der Kritischen Theorie, das Honneth formal verteidigt und sozialphilosophisch realisiert, eine Art von Kritik an moderne liberaldemokratische Gesellschaften geübt werden kann, die normativ begründet ist, soweit sie von den Mitgliedern dieser Gesellschaften potenziell legitimiert werden kann. Die Beschaffenheit einer solchen Gesellschaftskritik verdankt sich für Honneth dem Umstand, dass die normativen Kritikmaßstäbe, welche die Form von ›immanenten Prinzipien‹ haben, definiert werden, indem jene Gesellschaften aus methodischer Perspektive normativ rekonstruiert und genealogisch überprüft werden. Diese Methode besteht in einer doppelten Operation. Zum einen legt sie hinsichtlich der ›normativen Rekonstruktion‹ die normativen Prinzipien der Gesellschaft frei, welche die Mitglieder dieser Gesellschaft als vernünftig akzeptieren und in dieser Eigenschaft zum Vollzug des Reproduktionsprozesses dieser Gesellschaft beitragen. Solche normativen Prinzipien sind das Produkt von Vernunftleistungen der Gesellschaftsmitglieder; insofern stellen sie ›Verkörperungen von gesellschaftlicher Vernunft‹ dar. Sie werden in einschlägigen Theorien als ›immanente Prinzipien‹ bezeichnet. Zum anderen prüft jene Methode hinsichtlich der ›genealogischen Überprüfung‹, dass immanente Prinzipien bei ihrer gesellschaftskritischen und -praktischen Umsetzung einen moralischen Sinngehalt aufweisen, der demjenigen moralischen Sinngehalt entspricht, den diese immanenten Prinzipien ursprünglich erhalten haben. Hiermit soll sichergestellt werden, dass immanente Prinzipien in beiden Kontexten nicht in dem Sinne missbraucht werden, dass sie einen ideologischen Charakter annehmen, wie historisch sich tatsächlich ereignet hat. Anschließend habe ich mit Honneth erläutert, dass eine derartige Violation von immanenten Prinzipien die Herbeiführung einer (für kapitalistische Gesellschaften aufgrund ihrer kapitalistischen Arbeitsweise typischen) sozialen Situation bewirkt, in der Individuen nicht zur eigenen Freiheitrealisierung imstande sind, worunter sie entsprechend leiden. Diese soziale Situation, in der, anders gesagt, gesellschaftliche Vernunft, die individuelle Selbstverwirklichung gestatten kann, verletzt wird, trägt die Bezeichnung von ›sozialer Pathologie der Vernunft‹. Soziale Pathologien der Vernunft wer-

den gesellschaftskritisch daher unter Berücksichtigung von immanenten Prinzipien als Verkörperung von gesellschaftlicher Vernunft diagnostiziert; hiernach können sie überwunden werden, indem diese immanenten Prinzipien verwirklicht werden beziehungsweise diese gesellschaftliche Vernunft verwirklicht wird. An dieser Stelle besteht die Möglichkeit, dass diejenigen Gesellschaftsmitglieder, die angesichts von sozialen Pathologien der Vernunft unter mangelnder Selbstverwirklichung leiden, dazu gebracht werden, dieses Leiden zu überwinden, indem sie mit dieser eigenen Situation, die auch ihre soziale Umwelt betrifft, rational konfrontiert werden. Dies setzt bei diesen Individuen die Existenz eines ›emanzipatorischen Interesses‹ voraus – als Interesse an der Überwindung jenes Leidens anhand rationaler Argumente.

Honneths Ansicht darüber, dass immanente Prinzipien in Gestalt von geschichtlich gewachsener und gegenwärtig wirksamer Gesellschaftsvernunft für die Formulierung einer normativ begründeten Art von Gesellschaftskritik verwendet werden können, werde ich im nächsten Teilabschnitt auf ihre Plausibilität überprüfen. Zu diesem Zweck werde ich sie paradigmatisch gegen ein kritisches Bedenken verteidigen, das Allen in ihrer jüngst veröffentlichten Untersuchung *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (2015) vorbringt, und zwar nicht nur oder nicht ausschließlich gegen Honneth, sondern vielmehr gegen sämtliche Ansätze der Kritischen Theorie, deren normative Maßstäbe für Gesellschaftskritik auf der Basis der linkshegelianischen Konzeption von ›historischem Fortschritt‹ – das heißt ›historisch-rekonstruktiv‹, wie in jener Idee Honneths erläutert wurde – festgelegt werden.

3.2 Über Allens Vorbehalte gegen den prozeduralen Linkshegelianismus der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule sowie gegen Honneths Gesellschaftskritik

An dieser Stelle der Untersuchung werde ich die argumentative Überzeugungskraft von Honneths gesellschaftskritischen Thesen beweisen, indem ich die kritischen Angriffe abwehren werde, die Allen sowohl allgemein gegen die linkshegelianische Kritische Theorie, der Honneth angehört, und als auch spezifisch gegen ihn richtet. Hierfür werde ich Allens problematisierende Äußerungen zunächst komplett präsentieren und danach entkräftend kommentieren.

Allen kritisiert den prozeduralen Linkshegelianismus der Frankfurter Schule anhand der Erörterung von zwei nahestehenden Problemen, mit denen sie ihrer Vermutung nach wesentlich behaftet ist.⁷⁶ Gemäß dieser sozialphilosophischen Tradition bemisst sich der gesellschaftliche

⁷⁶ Vgl. Allen 2015, 16–25.

Fortschritt nach normativen Maßstäben, die stets das Produkt eines historisch ausgelösten gesellschaftlichen Lernprozesses sind, bei dem soziale Pathologien durch die Entwicklung von gesellschaftlicher Vernunft überwunden werden, und als solche an sich begründet sind. Solche normativen Maßstäbe gehen aus einem zurückliegenden Moment hervor, in dem sie mittels einer intersubjektiven Operation festgesetzt werden. Allen bezeichnet diese Konzeption als ›rückwärtsgerichtet‹ und diesen Fortschritt als ›Faktum‹.⁷⁷ Es resultiert aus der rückwärtsgerichteten Konzeption beziehungsweise aus dem Fortschritt als Faktum, dass sich jene zwei Probleme ergeben.

Nach dem ersten, ›politischen‹, Problem werden mit dieser Konzeption zeitgenössische Formen des informellen Imperialismus, Neokolonialismus und Rassismus ideologisch rationalisiert und legitimiert, die insgesamt durch eine Missachtung der normativen Prinzipien des Anderen und hiermit durch einen Akt von sozialer Exklusion, Diskriminierung und Unterwerfung gekennzeichnet sein können. Tatsächlich hält die rückwärtsgerichtete Konzeption laut Allen die europäische Normativität für objektiv gültig, bei der zum Beispiel die Praxis der Akzeptanz von Homosexuellen als Ausdruck der Umsetzung eines konstitutiven normativen Prinzips von individueller Freiheit rechtmäßig anerkannt wird. Die nicht-europäische Normativität hingegen, bei der, um bei diesem Beispiel zu bleiben, die homosexuelle Lebensweise gesetzlich ungeschützt ist und gegebenenfalls strafrechtlich verfolgt wird, denunziert sie folgerichtig zumindest implizit als objektiv ungerechtfertigt, anders gesagt, etwa als faktisch unterentwickelt oder unmodern.⁷⁸

Nach dem zweiten, ›epistemologischen‹, Problem arbeitet die rückwärtsgerichtete Konzeption ihr eigenes Fortschrittsideal aus dem spezifischen Standpunkt einer bestimmten Gesellschaft heraus. Die Vorstellung davon, was in einer gegebenen Gesellschaft eine fortschrittliche normative Entwicklung ausmacht, resultiert vor diesem Hintergrund aus einer empirischen Ermittlung (die daher im Hinblick auf diese Gesellschaft durchgeführt wird), doch diese Vorstellung, die ein Fortschrittsideal strategisch angesichts einer subjektiven Perspektive definiert, kann prinzipiell (beispielsweise in Konfrontation mit anderen Vorstellungen) keine objektive Validität beanspruchen. Jegliche Beurteilungen über den gesellschaftlichen Fortschritt, die auf diese Vorstellung zurückführen, betrachtet Allen mit Charles Larmore infolgedessen als ›hoffnungslos parochial‹; obendrein versteht sie mit ihm den Fortschrittsbegriff, der dieser Vorstellung entspringt, als ein ›Instrument der Selbstglückwünsche‹ oder als ›nichts anderes als selbstglückwünschende Verteidigung des Status quo‹. Allen pointiert, dass die Kritische Theorie

⁷⁷ Vgl. ebd., 11–14.

⁷⁸ Vgl. zu diesem Beispiel: ebd., 100–103.

durch das epistemologische Problem aus folgendem Grund in eine widersprüchliche Situation gebracht wird: Sie intendiert, einen nicht-fundamentalistischen normativen Ansatz zu verfolgen, der wiederum den Konventionalismus oder Relativismus vermeiden soll; andererseits kann sie diesen systematischen Selbstanspruch vor allem deswegen nicht erfüllen, weil ihr Fortschrittsideal lediglich lokal untersucht wird und in einem anderen normativen Kontext abgelehnt wird. Ein solches Fortschrittsideal kann allerdings nicht für universalistisch gehalten werden.

Neben dem politischen und epistemologischen Problem, das Allen dem linkshegelianischen Ansatz der Frankfurter Kritischen Theorie unterstellt, stellt die Autorin bei Honneths Gesellschaftskritik, die auf diesem Ansatz beruht, zwei weitere thematisch verwandte Probleme fest.

Allens nächstes Problem, das ich ›teleologisches Problem‹ nennen möchte, hängt mit der Frage zusammen, inwieweit die rückwärtsgerichtete Konzeption zwangsläufig zu betrachten ist, wenn ein aktuelles historisches Ereignis normativ bewertet wird.⁷⁹ Dieses Problem stützt sich auf der Auffassung, dass diese normative Bewertung keine Reflexion darüber einbeziehen muss, in welcher Relation dieses historische Ereignis zu einer Idee von historischem Fortschritt steht und dabei insbesondere, ob es eine Zwischenstufe in einem zielgerichteten, nämlich konfliktreichen und diskontinuierlichen, dennoch unaufhaltsamen soziokulturellen Lernprozesses bildet. Vielmehr lässt sich die normative Bewertung einer gegenwärtigen institutionellen oder praktischen Entwicklung Allen folgend bereits auf die Beantwortung der Frage sinnvoll beschränken, ob diese Entwicklung besser oder schlechter als andere, darüber hinaus noch mögliche Entwicklungen ist. Es wäre anderenfalls nebensächlich, im Weiteren prüfen zu müssen, ob diese Entwicklung einen normativen Fort- oder Rückschritt gegenüber dem jetzigen normativen Stand bewirkt. Eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach der Erweiterung des Eherechts für Homosexuelle, so schreibt Allen beispielsweise, könnte es sein, wenn lediglich behauptet wird, dass die legal anerkannte homosexuelle Ehe die angemessenere Entscheidung im Hinblick auf jene ist, die alternativ hätten getroffen werden können – wie die Abschaffung der Ehe oder die Kriminalisierung der Homosexualität. Zwar erfordert eine solche Antwort für Allen die Berufung auf normative Prinzipien, die eine bestimmte Idee von normativem Fortschritt implizit enthalten; demgemäß könnte die Erweiterung des Eherechts für Homosexuelle eine Praxis darstellen, angesichts der das Fortschrittsideal von sozialer Gleichheit verwirklicht werden soll. Die Richtigkeit jener Antwort hängt aber nicht von der Bereitstellung des zusätzlichen Nachweises ab, dass die Bedingungen, unter denen normative Prinzipien und die mit

⁷⁹ Vgl. ebd., 96–98.

ihnen verknüpften Ideen von normativem Fortschritt sich entwickeln können, das Produkt eines teleologischen, kumulativen und transhistorischen soziokulturellen Lernprozesses sind. Dies kann zurückbezogen auf das gewählte Beispiel bedeuten, dass das normative Prinzip des Eherechts für Homosexuelle und das mit ihm verbundene Fortschrittsideal der sozialen Gleichheit nicht ein solches Produkt sein müssen, um als begründet angenommen werden zu können.

Das letzte Problem, das Allen bei Honneth erörtert und ich erneut persönlich als ›machttheoretisches Problem‹ bezeichne, zieht eine Foucaultsche Auffassung in Erwägung. Laut dieser Auffassung erweist sich die Stabilisierung und Entwicklung von sozialen Institutionen und Praktiken als das Ergebnis der Internalisierung und Einprägung von moralischen Prinzipien; dieses Ergebnis wird durch disziplinarische Macht erzielt.⁸⁰ Allen interpretiert, dass Honneth mit Habermas diese Auffassung in seiner Diskussion über den modernen demokratischen Staat bespricht und am Ende aus normativen Gründen ablehnt.⁸¹ Er würde bei Foucault diesen Staat im Sinne eines großen Unternehmens beschreiben, das strategisch auf die stete Erweiterung seiner eigenen Macht abzielt, aus der moralische Prinzipien entstehen. In dieser Perspektive ist es aufgrund des folgenden Umstands unmöglich, dass normative Kritik geübt werden kann: Normative Kritik verlangt nach Honneth systematisch, dass Macht unter Beachtung von Normativität als machtfreie Instanz analysiert und überwunden wird, doch die Foucaultsche Perspektive kann diese Bedingung deswegen nicht erfüllen, weil Normativität für sie ein Produkt von Macht ist. Normative Kritik, so erklärt laut Allen Honneth, erfordert die Einnahme einer Perspektive, die vielmehr rekonstruktiv sein soll.⁸² Es handelt sich um eine Perspektive, bei der die normativen Prinzipien begriffen werden, die Individuen rechtfertigen und als solche moralisch für die Gesellschaft konstitutiv sind. Die rekonstruktive Perspektive versteht den modernen demokratischen Staat als historisches Resultat von moralischen Prinzipien, die in Westeuropa seit der Französischen Revolution akzeptiert werden. Diese moralischen Prinzipien beinhalten individuelle Freiheit. Die rekonstruktive Perspektive gestattet dann die normative Kritik am modernen demokratischen Staat insofern, als für sie die Verletzung der Prinzipien von individueller Freiheit ein Phänomen von Macht darstellt, das für die Realisierung von individueller Freiheit zu beseitigen ist. Insgesamt supponiert normative Kritik für Honneth, dass die Reproduktion des modernen demokratischen Staats durch die individuelle Legitimation dessen Normativität bedingt ist und dass diese Normativität einen begründeten Maßstab für die normative Kritik an diesen Staat bildet. Dieser Maßstab wird einerseits von der Foucaultschen

⁸⁰ Vgl. ebd., 104.

⁸¹ Vgl. ebd., 105.

⁸² Vgl. ebd.

Perspektive abgelehnt, soweit sie diese Normativität mit Macht verknüpft, und andererseits von der rekonstruktiven Perspektive angenommen, soweit sie diese Normativität von Macht separiert.

Gegen diese Überlegungen Honneths stellt Allen zwei Behauptungen auf.⁸³ Erstens: Die Foucaultsche Perspektive negiert keineswegs die Möglichkeit normativer Kritik; tatsächlich erlaubt bei Foucault die Methode der Genealogie die Erforschung und Hinterfragung des komplizierten Knotens aus Normativität und Macht, der nach der Prämisse wirklich existiert. Zweitens: Indem Honneth die von Foucault erforschte Verbindung der Normativität mit Macht außer Acht lässt, begeht er konsequent den Fehler, das theoretische Bestehen und das kritische Potenzial einer spezifischen Dimension der Normativität und Macht zu übersehen.

Tatsächlich wird von Allen das machttheoretische Problem in der Diskussion über Honneth bloß kurz erwähnt und erst in einem späteren Arbeitsteil ausführlich behandelt. Folglich möchte ich dieses Problem angesichts dieses Arbeitsteils analysieren. An diesem Ort, so deute ich noch einleitend an, attackiert die Autorin die rückwärtsgerichtete Konzeption, die aus den hegelischen Gedanken zum historischen Fortschritt abgeleitet ist und Honneth gesellschaftskritisch verfolgt, auf der Grundlage einer Verbindung zwischen einerseits Adornos Geschichts- und Moralphilosophie und andererseits Foucaults frühem geschichtstheoretischem Werk, mit der sie den normativen Historizismus Hegels überhaupt zu überwinden beziehungsweise den Nexus zwischen Normativität und Historie wesentlich nicht-hegelianisch zu bilden beabsichtigt.⁸⁴

Im soeben angegebenen Arbeitsteil stellt Allen zuerst die These auf, dass die Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule im Unterschied unter anderem zu Honneth skeptisch gegenüber der Hegelschen Idee von historischem Fortschritt sind.⁸⁵ Allen erklärt, dass repräsentativ Adorno aufgrund der historischen Tragödie von Auschwitz, bei der unter Berufung auf Freiheit als Fortschrittsideal die Freiheit anderer Menschen verletzt wurde, Bedenken darüber vorbringt, dass mit Rekurs auf eine rückwärtsgerichtete Konzeption Gesellschaftskritik erfolgreich geübt werden kann. Grund dafür ist, dass die normativen Prinzipien, die in dieser Konzeption enthalten sind, in dem Maße missbraucht werden können, wie sie ihren genuinen Charakter verlieren und stattdessen einen ideologischen Charakter annehmen. Daneben besteht Zweifel daran, dass diejenigen Fortschrittsideale, die in der historischen Vergangenheit formuliert und legitimiert wurden, in der historischen Gegenwart gleichwertig sein kön-

⁸³ Vgl. ebd., 105–107.

⁸⁴ Vgl. ebd., 35 und 165.

⁸⁵ Vgl. ebd., 163–164.

nen. Ferner merkt Allen an, dass gleicherweise Foucault bereits in seinem ersten philosophischen Hauptwerk *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) das Vorhaben realisieren möchte, eine Geschichte zu schreiben, bei der die Chronologie und die historische Abfolge nicht angesichts eines teleologischen, fortschrittlichen Standpunkts geschildert werden. Was Foucault zur Verfolgung dieses systematischen Ansatzes motiviert, ist laut Allen freilich im Vergleich zu Adorno vornehmlich kein negatives historisches Ereignis, sondern die (von Adorno ebenfalls geteilte) philosophische Ansicht, dass traditionelle Konzeptionen von historischem Fortschritt einen zeitlosen und ahistorischen und in dieser Hinsicht einen objektiven Blickwinkel voraussetzen, der aber faktisch eine metaphysische Illusion darstellt. Die Idee eines Telos der geschichtlichen Entwicklung, die solche Konzeptionen umfassen, kommt einem Mythos gleich.⁸⁶

Anhand der oben erläuterten Fakten äußert Allen zwei Vermutungen.⁸⁷ Erstens: Adorno und Foucault unternehmen theoretisch den Versuch, eine bestimmte Auslegung von Hegels philosophischer und damit einhergehender dialektischer Geschichtsauffassung in Zweifel zu ziehen. Zweitens: Beide Autoren vertreten die Meinung, dass die philosophische Disziplin operational über die historische Gegenwart kritisch reflektieren soll, indem sie sich konzeptioneller Werkzeuge bedient, die sich aus diesem historischen Moment selbst ergeben. Aus diesen zwei Vermutungen folgt nach Allen insgesamt, dass Adorno und Foucault eine gewissermaßen ›historisierte‹ Deutung von kritischer Philosophie formulieren möchten, die Hegels Konzeption des ›Absoluten‹ ausklammert und insofern sich von dessen Geschichtsphilosophie wie auch Logik abgrenzt. Dieser Deutung liegt zudem eine theoretische Vorstellung zugrunde, die im Wesentlichen etwa besagt, dass Vernunft quasi immer Effekt von Macht ist, dass Vernunft sozusagen Macht jeweils ausdrückt und als solches von Letzterer niemals getrennt werden kann. Diese Vorstellung und ihr Zusammenhang mit dieser Deutung werde ich allerdings noch konkretisieren. Nebenbei bemerkt: Unter ›Vernunft‹ zählt gleichfalls die hegelsche Idee von ›gesellschaftlicher Vernunft‹, die Honneth für seinen theoretischen Diskurs übernimmt. Dies, wie ich bezogen auf das zuvor angedeutete machttheoretische Problem betonend ein weiteres Mal sagen möchte, impliziert hypothesengemäß, dass gesellschaftliche Vernunft als Manifestation von Macht ein Medium für die wirksame Durchsetzung von sozialer Herrschaft bildet.

Vor diesem Hintergrund werde ich das machttheoretische Problem darlegen, indem ich zeigen werde, wie Allen jene beiden Vermutungen bestätigt, die ich vorhin in Entsprechung zu Allens eigener strategischer Vorgehensweise nur vorgestellt habe. Dabei werde ich drei Schritte

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Vgl. ebd., 164.

vollziehen. Betrachten werde ich im ersten Schritt Allens Interpretation von Adornos anti-teleologischer philosophischer Geschichte und Moral und im zweiten Schritt Allens Lesart von Foucaults anti-objektivistischer theoretischer Geschichte. Anschließend werde ich im dritten, letzten Schritt Allens Idee von ›Kritik als historische Problematisierung‹ erklären, die substantiell auf ihrem persönlichen Verständnis von diesen Materien Adornos und Foucaults basiert.

Allen arbeitet bei Adorno die Idee über eine anti-teleologische Geschichts- und Moralphilosophie hauptsächlich in der Studie *Dialektik der Aufklärung* heraus.⁸⁸ Bevor ich dies beleuchte, möchte ich kritisch anmerken, dass Adorno diese Studie nicht allein, sondern vielmehr gemeinsam mit Horkheimer verfasst hat; deshalb bleibt für mich insbesondere die Frage offen, ob Allen diese Idee nicht auch bei Horkheimer hätte entwickeln können beziehungsweise ob sie diese Idee mit Horkheimers eigenen Schriften hätte ergänzen können. Daneben hätte Allen nach meiner Meinung verdeutlichen sollen, dass diese Idee nicht nur von Adorno, sondern zumindest dort auch von Horkheimer vertreten wird und eventuell inwiefern sie von letzterem Autor in anderen Schriften nicht verfolgt wird. Wie dem auch sei, Allen beginnt ihre selektive Darlegung der *Dialektik der Aufklärung* mit der Beobachtung, dass Horkheimer und Adorno im Kontext des historischen Ereignisses des Weltkriegs und des Nationalsozialismus den Ursprung für die faschistische und totalitäre Regression in die Barbarei zum einen in konkreten historischen oder institutionellen Formen des Aufklärungsdenkens und zum anderen in der Aufklärungsrationa- lität selbst betrachten, die sie als ›korrosiv‹ und ›totalitär‹ beschreiben.⁸⁹ Tatsächlich bezieht sich laut Allen das Wort ›Aufklärung‹ unter begrifflichem Aspekt grundlegend nicht so sehr auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte, sondern vielmehr auf einen allgemeinen Prozess von progressiver Rationalisierung, der es den Menschen ermöglicht, eine immer größere Macht über die Natur, über andere Menschen und über sich selbst zu erlangen. Mit Rücksicht auf letztere Begriffskonnotation verbinden Horkheimer und Adorno die Aufklärungsrationa- lität im übertragenen Sinne mit dem menschlichen Willen dazu, die innere wie die äußere Natur zu beherrschen, zu kontrollieren und zu dominieren; ebensolcher menschliche Wille kommt schließlich in der geschichtlichen Epoche der Aufklärung zum Tragen.

Akzentuierend schreibt Allen, dass Horkheimer und Adorno dem Terminus ›Aufklärung‹ darüber hinaus eine positive Begriffskonnotation beimessen, wenn sie auch diese Idee lediglich umreißen und damit nicht vollständig ausführen.⁹⁰ Dies ist der Fall, wenn Aufklärung eine Art von selbstbezogener kritischer Praxis definiert, bei der sie ihre eigenen selbstzerstörerischen

⁸⁸ Vgl. ebd., 166–176.

⁸⁹ Vgl. ebd., 166–167.

⁹⁰ Vgl. ebd., 167–168 und 172–173.

Tendenzen aufdeckt, indem sie über Letztere reflektiert. Durch eine solche Praxis, bei der Aufklärung sich über ihre Verbindung mit Herrschaft bewusst wird und sie diese Verbindung löst, lässt sich in der Gesellschaft die Regression überwinden und die Freiheit realisieren. Aufklärung kann für beide Autoren an sich eine doppelte Operation durchführen: Sie kann gesellschaftsregressiv ebenso wie gesellschaftsemanzipativ funktionieren. In dem Maße, wie Aufklärung ein solches negatives und positives Potenzial beinhaltet, ist sie ein ambivalenter Begriff.

Es ist laut Allen dieses dialektische Verhältnis zwischen diesen aufklärerischen Funktionen, das in der *Dialektik der Aufklärung* thematisch im Mittelpunkt steht.⁹¹ Woran Horkheimer und Adorno in dieser Untersuchung zielgemäß interessiert sind, ist allerdings nicht, wie in Anbetracht des Gesagten intuitiv vermutet werden könnte, die Auflösung einer solchen ›Kontradiktion der Aufklärung‹ – mit diesem Ausdruck ist wiederum der Umstand gemeint, dass Aufklärung je nach praktischer Situation herrschaftsstiftend oder herrschaftsbefreiend wirken kann. Diesen aufklärerischen Widerspruch möchten beide Autoren vielmehr erforschen und darstellen.

Mehr noch betrachten Horkheimer und Adorno, so schreibt Allen, die Aporie der Aufklärung als gleichzeitig konzeptuell- und historisch bedingt; aus diesem Grund ist sie einfach unüberwindbar.⁹² Dass Aufklärung freiheitsberaubend oder freiheitsermöglichend wirken kann, ist sowohl (konzeptuell) auf ihren potenziellen instrumentellen Gebrauch als auch (historisch) auf ein für moderne westliche Gesellschaftliche typisches System zurückzuführen. Zu diesem ersten Aspekt möchte ich Allen folgend wiederholend bloß zur Sprache bringen, dass Aufklärung individuell durchaus dazu motivieren kann, eine Ideologie zu akzeptieren und dabei sich selbst dem Anderen zu unterwerfen oder sich von dieser Unterwerfung durch die Entlarvung dieser Ideologie frei zu machen. Bei der Erklärung über jenen zweiten Aspekt macht Allen darauf aufmerksam, dass die spezifische Operation der Aufklärung, aus der die Barbarei und der Totalitarismus des zwanzigsten Jahrhunderts entstanden sind, eine historisch kontingente Tatsache widerspiegelt: Sie ist das entsprechende Produkt von verschiedenen Ereignissen. Hierbei handelt es sich nach Allens Angabe um die moderne, technologisch orientierte Wissenschaft, um den Kapitalismus und dessen Rationalisierung durch die bürgerliche Moralität und durch die Formen von sozialer Organisation, um die Kulturindustrie als ein Mechanismus zur Beschwichtigung einer unterdrückten Mehrheit und um die virulenten Formen von Antisemitismus.

In Übereinstimmung mit seiner Konzeption von Aufklärung, die er mit Horkheimer formu-

⁹¹ Vgl. ebd., 168–170.

⁹² Vgl. ebd., 170–172.

liert, stellt Adorno laut Allen eine von Brian O'Connor sogenannte ›negativistische Fortschritts-
theorie‹ auf, die in ihrem Kern besagt, dass Fortschritte dann ausgelöst werden, wenn Katastrophen (wie die Katastrophe von Auschwitz) vermieden werden. Hierbei leistet die Vernunft eine auf sich selbst gerichtete kritische Arbeit, die darin besteht, mittels einer Art von Selbst-Reflexion negative praktische Tendenzen, bei denen paradigmatisch Individuen in ihrer eigenen Freiheitsverwirklichung beeinträchtigt werden, zu erkennen und zu überwinden.⁹³

Diese Vorstellung einer ›Selbstkritik der Rationalität‹ findet sich nach Allen ähnlich in Foucaults frühem Hauptwerk *Wahnsinn und Gesellschaft*.⁹⁴ Ihre adäquate Erklärung erfordert laut Allen jedoch zuerst das Verständnis von Foucaults Kritik der Geschichte, aus der jene Vorstellung hervorgeht. In dieser Kritik bringt Foucault Argumente gegen Hegels objektivistischen Standpunkt der Geschichte vor, der auf dem Konzept einer progressiven, einer auf das absolute Wissen gerichteten dialektischen Selbst-Verwirklichung der Vernunft basiert. Diesem Autor zufolge kann Fortschritt im Hinblick auf die Hegelsche Idee eines geschichtlichen Endpunkts deswegen nicht korrekt definiert werden, weil es Letzteren aus folgendem Grund schlicht nicht geben kann: Die Frage danach, auf welchen Zweck die Geschichte ausgerichtet ist, lässt sich ausschließlich innerhalb eines subjektiven Rahmens richtig beantworten; die Idee davon, was ›Fortschritt‹ bedeutet, hängt jeweils vom Subjekt ab, das sie selbst vertritt; insofern ist eine solche Idee immer subjektiv – das heißt eine Idee für dieses (und kein anderes) Subjekt.⁹⁵ Einen Fortschritt können Subjekte durch die Praxis einer Selbstkritik erfahren, bei der die vergleichende Gegenüberstellung der Rationalität mit der Irrationalität (wortwörtlich verstanden als Gegenteil dessen, was diese Subjekte selbst für rational halten) dazu motivieren kann, diese Rationalität zu negieren und ersatzweise eine andere Rationalität zu akzeptieren. Auf diese Weise kann sich bei diesen Subjekten die so lange verfolgte Idee von Fortschritt zugunsten einer jetzt angenommenen neuen Idee von Fortschritt verändern, welche die Förderung der eigenen Entwicklung und dabei der eigenen Freiheit gewährleistet. Foucault redet von einer solchen subjektiven Arbeit vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass Rationalität sich als empirisches (und damit nicht-absolutes) Produkt von Macht grundsätzlich infrage stellen lässt.

Nach ihrer Darlegung von Adornos anti-teleologischer Geschichts- und Moralphilosophie und von Foucaults anti-objektivistischer Geschichte beschäftigt sich Allen mit der Hervorhebung der gemeinsamen Elemente zwischen diesen beiden Konzeptionen; auf dieser Grundlage

⁹³ Vgl. ebd., 175–176 und 198–199.

⁹⁴ Vgl. ebd., 177.

⁹⁵ Vgl. ebd., 178–185.

möchte sie ihre Idee von ›Kritik als historische Problematisierung‹ herausdestillieren.⁹⁶ Diese Elemente betreffen sechs Punkte, die ich gemäß Allen betiteln und andeuten werde.

Erster Punkt: ›Rationalität und Macht‹. Laut Adorno und Foucault ist Rationalität mit Macht verstrickt. Die fortschrittliche kritische Arbeit des Subjekts kann folglich prinzipiell keine Aktivität sein, bei der Macht durch Rationalität überwunden wird: Sie impliziert vielmehr, dass das Subjekt über seine persönliche Relation zwischen Rationalität und Macht, also über seine persönliche Aktivität von Rationalität und dabei über deren Verbindung mit Macht reflektiert, wobei es gewissermaßen über sich selbst (als etwa über die eigenen Grenzen, Einschränkungen oder Blockaden) hinausgehen und auf diese Weise eine entsprechende Befreiung erleben kann. ›Befreiung‹ vollzieht sich, indem ein eigener Zustand als negativ (zum Beispiel als ein Zustand von Zwang, Repression oder Unzufriedenheit) identifiziert und als solcher überwunden wird.

Zweiter Punkt: ›Utopia und Utopismus‹. Adorno und Foucault betrachten als utopisch die Vorstellung davon, dass durch jene fortschrittliche kritische Arbeit subjektiv eine Kondition erreicht werden kann, auf die Macht nicht einwirkt. Denn diese Arbeit stützt sich strukturell auf Voraussetzungen, die Macht selbst festlegt. Es gibt demnach kein Jenseits von Macht. Im Kontext des vorliegenden Diskurses weist Allen außerdem darauf hin, dass beide Autoren mit diesem Gedanken im Gegensatz unter anderem zu Honneth die Möglichkeit einer normativen Revolution der Gesellschaft einräumen, bei der gegebene normative Prinzipien der Gesellschaft radikal transformiert werden. Diese normative Revolution, so erläutert Allen weiterhin, kann darüber hinaus einen gesellschaftlichen Fortschritt auslösen, wenn die reformierten normativen Prinzipien der Gesellschaft eine Bedingung dafür bilden, dass die Mitglieder dieser Gesellschaft sozusagen zu einer höheren Stufe ihrer eigenen Freiheitverwirklichung gelangen. Die individuelle Steigerung von Autonomie definiert den normativen Maßstab für Fortschritt.⁹⁷

Dritter Punkt: ›Historisierung der Geschichte‹. Adorno und Foucault haben die Intention verfolgt, eine historisch-situierte kritische Philosophie und in diesem Sinne eine ›kritisch-historische Philosophie‹ zu konzipieren. Sie haben dabei eine Idee von Rationalität aus der Perspektive der historischen Aufklärung entwickelt, auf die sich die Philosophie für ihr kritisches Unternehmen berufen kann; insofern weist diese Philosophie eine historisierte Form auf. Kritisch-historische Philosophie setzt systematisch überhaupt voraus, dass die Geschichte stets aus einem empirischen, etwa örtlich und zeitlich bestimmten Blickwinkel betrachtet wird, der folglich an sich subjektiv, ja niemals objektiv, neutral sein kann. Kritisch-historische Philosophie kritisiert funktional den Umstand, dass Rationalität ein wirksames Mittel für die Ausübung von

⁹⁶ Vgl. ebd., 186–203.

⁹⁷ Vgl. hierzu auch ebd., 226–227.

sozialer Herrschaft darstellt, wenn sie Individuen als irrational abstempelt und damit unterwirft.

Vierter Punkt: ›Genealogie als Problematisierung‹. Anschließend schreibt Allen, dass die Historisierung der Geschichte mit deren Problematisierung verbunden ist. Die Problematisierung der Geschichte übernimmt zwei Aufgaben. Erstens: Sie demonstriert die historische Kontingenz einer bestimmten geschichtlichen Perspektive. Zweitens: Sie interpretiert die historisch kontingente Entstehung sowie das Bestehen dieser Perspektive als entsprechendes Resultat von Machtrelationen. In dem Maße, wie eine bestimmte geschichtliche Perspektive einer entsprechenden historischen Konzeption entspringt, erfordert die effektive Problematisierung dieser Perspektive laut Allen die Verwendung einer distinktiven Art von genealogischer Methode, bei der eine spezifische radikale Transformation dieser Konzeption vollzogen wird. Allen möchte diese Absicht durch insgesamt drei differente Typen von genealogischer Untersuchung umsetzen, die sie in Anlehnung an Colin Koopman als ›subversiv‹, ›rechtfertigend‹ und ›problematisierend‹ charakterisiert. Auf der Basis dieser drei Sorten von Genealogie, wie Allen zunächst einmal mit Nietzsches Werk *Zur Genealogie der Moral* (1988 [1887]) artikuliert, steht die gemeinsame Erforschung der Bedingungen und Umstände, unter denen gegebene moralische Werte entstanden sind, sich entwickelt oder verändern haben. Im Zentrum einer solchen Praxis steht die Behandlung der Frage nach den historisch kontingenten Gegebenheiten, angesichts derer Gesellschaftsmitglieder zur Schaffung und Annahme dieser moralischen Werte veranlasst wurden. Aus dieser Ermittlung ergibt sich ein Wissen, das von jenen drei Sorten von Genealogie für eigene besondere Pläne genutzt wird. Die ›subversive Genealogie‹ zielt darauf ab, gesellschaftliche moralische Werte einerseits in ihrer historischen Entstehung zu beschreiben und andererseits in einem bestimmten Sinne als mangelhaft abzulehnen. Die ›rechtfertigende Genealogie‹ beschäftigt sich damit, moralische Werte zu rechtfertigen, indem sie dokumentiert, wie diese Werte historisch entstanden sind und dabei als begründet angenommen wurden. Die ›problematisierende Genealogie‹ beinhaltet diese rechtfertigende wie auch jene subversive genealogische Modalität; sie bemüht sich darum, bei moralischen Werten, die für rational gehalten werden, das zu begreifen und zu definieren, was umgekehrt als irrational angesehen wird (und damit als individuell unterwerfend wirkt). Die Genealogisierung einer historisch situierten Perspektive, wobei eine Erklärung über deren machtbedingte Entstehung geliefert wird, gestattet deren Problematisierung. Allen verdeutlicht, dass Foucault bei diesem Vorgehen nicht daran interessiert ist, die sozialen Institutionen oder Praktiken zu unterminieren, die begründete Werte reproduzieren; ihm geht es vielmehr um die ›Genealogisierung von Problemen beziehungsweise Problematiken‹, also ungefähr um den analytischen Versuch, durch genealogische Un-

tersuchung zu zeigen, wie Rationalität aufgrund ihrer inneren Verbindung mit Macht problematisch sein kann. In Bezug auf Adorno schreibt Allen, dass er den Begriff ›Genealogie‹ oder ›Problematisierung‹ und den Ausdruck ›Genealogien als Problematisierung‹ zwar nicht verwendet, andererseits untersucht und kritisiert er gleichermaßen den Missbrauch der normativen Prinzipien der Aufklärung – dies kann den Umstand betreffen, dass unter Berufung auf normative Prinzipien von Freiheit die Legitimierung von Diskriminierung, Zwang und Gewalt erfolgt.

Fünfter Punkt: ›Kritische Distanz oder Philosophieren mit einem Hammer‹. Dieser Punkt umfasst Allens von Adorno und Foucault inspirierte Überzeugung, wonach die genealogische Problematisierung einer historisch situierten Perspektive und dabei die analytische Reflexion über die Verbindung dieser Perspektive mit Machtrelationen stattfinden kann, wenn kritische Distanz zu dieser Perspektive als Denksystem genommen wird. Diese kritische Distanz besteht darin, eine Art von Kontrast oder Zäsur in der teleologischen Entwicklung der Geschichte – hegelianisch gesprochen in der ›dialektischen Entwicklung der Vernunft zum absoluten Wissen‹ – zu setzen und hiermit eine entsprechende Idee begreifen zu können, die eine Gegensätzlichkeit zu derjenigen Idee bildet, angesichts der diese Geschichte – bei Hegel diese Vernunft – sich entwickeln soll. Was eine solche gegensätzliche Idee darstellt, ist nach Allens Beleuchtung für Adorno die Idee von ›Unidentität‹ und für Foucault die Idee von ›Unvernunft‹. Auf der einen Seite verkörpert Unidentität das Gegenstück von Identität und auf der anderen Seite verkörpert Unvernunft das Gegenstück von Vernunft. Demgemäß kann jene kritische Distanz eingenommen werden, indem die Idee von Unidentität oder Unvernunft berücksichtigt wird. Dies kann ermöglichen, eine andere Art und Weise zu denken, Dinge zu betrachten oder zu verstehen. Individuen können Allens Beispiel folgend eine solche kritische Distanz sich selbst gegenüber einnehmen, wenn sie die normativen Prinzipien infrage stellen und eventuell zurückweisen, die sie als integraler Bestandteil eigener Identität betrachten und in dieser Form für unverzichtbar und absolut richtig halten. Dies erfordert, dass diese Individuen sich ihrer eigenen Fehlbarkeit bewusst und von Letzterer überzeugt sind – mit anderen Worten: Sie müssen die Möglichkeit einräumen, dass sie sich über die Natur dieser normativen Prinzipien irren können.

Sechster Punkt: ›Problematisierung und normative Erbschaft der Moderne‹. Gedeutet werden kann und soll die genealogische Problematisierung einer historisch situierten Perspektive Allen zufolge nicht als Ablehnung oder abstrakte Negation der normativen Erbschaft der Moderne, sondern dagegen folgerichtig als deren Akzeptanz oder abstrakte Affirmation; denn sie sorgt dafür, dass Freiheit als konstitutives Prinzip der Moderne verwirklicht wird. Die genealogische Problematisierung beschreibt eine Operation, bei der die geschichtliche Bewegung von

ihrem teleologischen Moment, von ihrer im Voraus festgelegten Richtung und damit gewissermaßen von einer postulierten natürlichen Starrheit, Blockade oder Fixierung gelöst wird. Dieses Resultat, bei dem eine bestimmte Illusion – nämlich die Illusion davon, dass die Geschichte einen Endzweck hat, der sich objektiv definieren lässt und den sie schlicht zu erfüllen hat – gebrochen wird, beschreibt für Adorno nach Allens Auslegung die ›positive Bedeutung von Freiheit‹. Diese Illusion, so erklärt Allen, bezeichnet dieser Autor persönlich als ›Zauber‹, der dann durch Kritik (die zuvor ›kritisch-historische Philosophie‹ benannt wurde) dahingehend entdeckt und gelöst werden kann, dass bei jenem Typus von Geschichte der Charakter von reiner Kontingenz und daraufhin von möglicher Veränderbarkeit offenbart wird. Allen sagt, dass eine solche Freiheit nach Foucault verwirklicht werden kann, wenn die Art von Erfahrungen gemacht werden, die problematisierende Genealogie ermittelt. Es handelt sich, zur Erinnerung, um Erfahrungen, bei denen die Idee von Unvernunft – als eine Idee, die quasi außerhalb eines historischen Finalismus liegt oder die sich Letzterem entzieht – realisiert wird. Realisiert werden kann Freiheit gemäß Allens Lektüre mithin bei Adorno durch das ›Brechen des Zaubers‹ oder bei Foucault durch das ›Andersdenken der Geschichte‹; während beide theoretischen Instrumente genutzt werden, wird eine historisch situierte Perspektive hinsichtlich der Verwirklichung der Freiheit in der Eigenschaft des für die Moderne kennzeichnenden normativen Prinzips problematisiert. Allen erläutert, dass diese Freiheit verwirklicht werden kann, wenn durch Kritik eine gewisse konzeptuelle und normative Gewalt aufgedeckt und dann überwunden wird, die in ihrer Idee selbst implizit enthalten sein kann. Diese Gewalt kann sich auf Folgendes beziehen: die subjektive Erlangung von Autonomie durch die Domination der eigenen inneren Natur, die Disziplinierung des eigenen Körpers, und die Missachtung oder Negation anderer Subjekte. Diese Freiheit wird mittels einer radikalen Transformation von ihnen heraus realisiert, wobei eine Befreiung von bestimmten konstitutiven Bedingungen vollzogen wird.⁹⁸ Sie wird natürlich im Kontext von Macht ausgeübt, denn, wie schon gesagt, es gibt kein Jenseits von Macht.⁹⁹ Eine solche Freiheit lässt sich nach diesem Aspekt als ›Freiheit innerhalb der Macht‹ (im denkbaren Vergleich zu einer hypothetischen ›Freiheit von Macht‹) deuten. Es ergibt sich, dass Freiheit in ihrer Idee so lange einen genuinen Charakter aufweist, bis diese Idee selbst nicht dahingehend kritisch problematisiert wird, dass sie diesen Charakter verliert. Wenn die Idee von Freiheit anhand von kritischer Problematisierung geändert wird, geschieht laut Allen eine ›Rekonfiguration‹ oder ›Neuverhandlung‹ von Machtrelationen; dies setzt wiederum voraus, dass Freiheit auf Macht beruht, dass sie nicht losgelöst von Macht ausgeübt wird.

⁹⁸ Vgl. zu dieser Erläuterung: ebd., 204.

⁹⁹ Vgl. sonst: Allen 2015b, 515–519; Allen/Jaeggi/Redecker 2016, 236.

Aus ihrer Behandlung der sechs Punkte, die theoretische Gemeinsamkeiten zwischen Adorno und Foucault konstatieren, konkludiert Allen, dass Kritik eine Aktion bedeuten kann, bei der die historische Gegenwart kritisch problematisiert wird. Eine solche Kritik erfolgt im Hinblick auf die Annahme, dass in der Gesellschaft Rationalität und Macht miteinander verbunden sind, dass Rationalität das empirische Ergebnis von Machtrelationen ist. Dies impliziert im Umkehrschluss, dass es keine gesellschaftliche Kondition geben kann, bei der Rationalität als von Macht getrennt oder unabhängig erscheint. In dem Maße, wie Rationalität offensichtlich aus einem empirischen Phänomen hervorgeht, besitzt sie selbst eine subjektive Natur. Insofern lässt sie sich prinzipiell dahingehend genealogisch untersuchen, dass bei ihr das begriffen wird, was charakteristisch gegenteilig ist – das heißt ›Irrationalität‹. In Ansehung einer solchen eigenen Differenz, Diskrepanz oder Inkonsistenz, die von Irrationalität repräsentiert wird, kann Rationalität problematisiert werden. Die Problematisierung von Rationalität besteht, anders ausgedrückt, darin, Rationalität mit Irrationalität zu konfrontieren, wobei sie etwa Ideen, Gedanken oder Vorstellungen gegenübergestellt wird, die sie sonst selbst nicht vertritt und die in dieser Hinsicht bei ihr ein Fundament bilden, auf dem kritischer Abstand von sich selbst genommen werden kann. Mit der Akzeptanz einer solchen Kritik, bei der immanente Normativität kritisiert wird, indem sie mit einer anderen Normativität (als Normativität, die im Verhältnis zu ihr eine unterschiedliche, gegensätzliche Beschaffenheit aufweist) verglichen wird, entsteht die Möglichkeit, eine entsprechende Art von Freiheit verwirklichen zu können – genau gesagt: eine Freiheit, die eine Emanzipation oder Befreiung von der eigenen bislang vertretenen, jetzt aber obsolet gewordenen Normativität für diejenige Normativität, die aus der Kritik resultiert. Die Verwirklichung einer solchen Freiheit, bei der schließlich das Andere (auch etwa als Individuum oder Gesellschaft) angenommen wird, steht dann im Einklang mit der Verwirklichung von Freiheit als Verkörperung des normativen Prinzips der Moderne.

Bisher habe ich Allens Vorbehalte gegen den prozeduralen Linkshegelianismus der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und hierbei gegen Honneths Gesellschaftskritik betrachtet. Diese Vorbehalte, die ein ›politisches‹, ›epistemologisches‹, ›teleologisches‹ und ›machttheoretisches Problem‹ zum Inhalt haben, werde ich zurückweisen, um für Honneth (und somit zumindest implizit für die linkshegelianische frankfurtische Kritische Theorie) zu argumentieren. Bevor ich sie bespreche, werde ich sie in ihren Kerngedanken kurz ins Gedächtnis rufen. Ich möchte anmerken, dass diese Besprechung die Wiedergabe von Ansichten Honneths einschließt, die bereits zuvor erläutert wurden und die ich daher nicht erneut erläutern werde.

Erster Vorbehalt: ›Politisches Problem‹. Allen hält den Linkshegelianismus der Kritischen Theorie für politisch problematisch, da er mit seiner rückwärtsgerichteten Konzeption, die ihn

systematisch bildet, die Plausibilisierung und Fundierung des informellen Imperialismus, Neokolonialismus und Rassismus gegenüber denjenigen ethischen Lebensformen fördert, die eine Normativität vertreten, die mit der europäischen Normativität unvereinbar ist. Dieses Problem besteht bei Honneth meines Erachtens nach aus einem theoretischen sowie begrifflichen Grund nicht.

Nach dem ›theoretischen Grund‹ verfolgt Honneth, wie er selbst implizit oder explizit immer wieder akzentuiert, in seiner Gesellschaftskritik die gewissermaßen bescheidene Intention, lediglich moderne liberaldemokratische Gesellschaften kritisch zu analysieren. Während er für seine Gesellschaftskritik insofern lokale Geltung behauptet, beansprucht er gar nicht, dass die normativen Maßstäbe, die er aus seiner Untersuchung dieser Gesellschaften herausarbeitet, genauso für unterschiedliche Typen von Gesellschaften valid sind. Honneth hat gesellschaftskritisch einfach kein Interesse an der normativen Bewertung – geschweige denn zum Beispiel an der normativen Diskriminierung oder Missachtung – dieser anderen Gesellschaften.

Hierzu ergänzend möchte ich noch exemplarisch erwähnen, dass Honneth in dem schriftlichen Beitrag *Replies* (2013a) die gleiche vorliegende problematische politische Frage behandelt und sich verteidigend ähnlich beantwortet;¹⁰⁰ diese Frage wird diesmal von René Gabriëls in dem Aufsatz *There Must Be Some Way Out of Here* (2013) präsentiert. Honneth räumt dort ein, dass seine Gerechtigkeitstheorie, die er mit der Methode von normativer Rekonstruktion entwickelt, aufgrund dieser Methode selbst an eine spezifische soziale Formation gebunden bleibt und daher systematisch, so schreibt er ungefähr wörtlich übersetzt, quasi nicht dazu in der Lage ist, ›den moralischen Anliegen großer Teile der Weltbevölkerung Gehör zu verschaffen‹. Denn dies könnte laut Honneth erst dann möglich sein, wenn andere soziale Formationen eine institutionelle Struktur besitzen würden, die mit der institutionellen Struktur moderner liberaldemokratischer Gesellschaften übereinstimmt. Mehr noch äußert sich Honneth gegen den (von Gabriëls angesprochenen) ›methodologischen Kosmopolitismus‹, bei dem insgesamt die Idee einer universalen normativen Theorie vertreten wird; er behauptet, dass eine solche Idee jedenfalls aktuell nicht umsetzbar sein kann, da keine konstitutiven normativen Ideale existieren, die global für begründet gehalten werden und die gemäß dieser Theorie zu berücksichtigen sind.

Genau genommen ist Allen sich zwar ebenfalls selbst über Tatsache im Klaren, dass Honneth seine Gesellschaftskritik lediglich für spezifische Gesellschaften, nämlich für die Gesellschaften der modernen Liberaldemokratie und in diesem Sinne mit Rücksicht auf eine örtlich limitierte normative Perspektive formuliert hat; dies lässt sich in der Erklärung explizit lesen,

¹⁰⁰ Vgl. Honneth 2013a, 45–46.

die Allen in Form von Honneths denkbarer persönlicher Erwiderung auf das politische Problem liefert.¹⁰¹ In Entsprechung zu dieser Erklärung gelangt Allen überdies zur abschließenden Feststellung, dass Honneths Gesellschaftskritik nicht von der postkolonialen Kritik betroffen ist und dass sie für diese Leistung wiederum den Preis zahlen muss, eine eingeschränkte normativtheoretische Bedeutung zu besitzen. Doch Honneths Gesellschaftskritik könnte laut Allen diese Eigenschaften nur dann wirklich aufweisen, wenn sie konsistent wäre.¹⁰² Inwiefern sie solchermaßen mangelhaft ist, verstehe ich nun zugegebenermaßen nicht: Diesbezüglich spricht Allen einzig und allein davon, ›die Gründe für ihre kritische Aussage im ersten Teil ihrer Untersuchung angeführt zu haben‹; an diesem Ort erkenne ich als thematisch passende Überlegungen allerdings diejenigen Überlegungen, die sich auf das ›politische‹ und ›epistemologische Problem‹ beziehen. Demzufolge setzt die Zurückweisung von Allens kritischer Aussage die Lösung dieser beiden Probleme voraus. Was das erste Problem betrifft, habe ich soeben bereits demonstriert, inwiefern dieses bei Honneths Gesellschaftskritik nicht vorhanden ist. Auch das epistemologische Problem werde ich zugunsten von Honneth diskutieren.

Nach dem ›begrifflichen Grund‹ mache ich es an dem Umstand fest, dass Honneths Gesellschaftskritik das politische Problem nicht enthält: Sie vertritt die Auffassung, dass Freiheit konstitutives Prinzip der Moderne ist; deshalb würde sie kolonialistische Ideologien konsequenterweise deswegen nicht unterstützen, weil Letztere auf der Negation von Freiheit gründen. Wenn Honneth den Kolonialismus billigen würde, wäre es mithin widersprüchlich, eigentlich auch paradox, soweit auf der einen Seite Freiheit und auf der anderen Seite Herrschaft, die aus kolonialistischen Interventionen entsteht, sich per definitionem gegenseitig ausschließen.

Zweiter Vorbehalt: ›Epistemologisches Problem‹. Allen kritisiert den linkshegelianischen Ansatz der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule dahingehend, dass er die normativen Urteile über die Idee von historischem Fortschritt epistemologisch gesehen falsch charakterisiert: Er glaubt, diese Urteile seien schließlich objektiv, er beschreibt sie typischerweise als ›an sich begründet‹, doch solche Urteile können nur aus einem überhistorischen, externen, göttlichen oder absoluten Standpunkt stammen, den dieser Ansatz aber deswegen prinzipiell nicht einnehmen kann, weil er dagegen wesentlich historisch, intern oder empirisch ist; folglich müssen seine normativen Urteile subjektiv, bloß für sich (als für eine bestimmte Gesellschaft) begründet sein. Zu dieser Angelegenheit meint Allen im Weiteren zweierlei: Erstens, Honneth formuliert Fortschrittsideale unter Berufung auf normative Maßstäbe, die sich letztendlich als ›völlig transzendent und daher als nicht sozial situiert‹ definieren lassen, soweit Honneth selbst sie für

¹⁰¹ Vgl. Allen 2015, 115.

¹⁰² Vgl. ebd.

›an sich begründet‹ oder für ›objektiv vernünftig‹ hält;¹⁰³ zweitens, ›die Kritische Theorie läuft Gefahr, zu utopisch zu werden, wenn sie nicht normative Potentiale identifiziert, die in der bestehenden sozialen Realität vorhanden sind und angesichts derer in der Zukunft Fortschritte erzielt werden können‹.¹⁰⁴ Was Honneth angeht, ist diese Kritik schlicht nicht zutreffend: Er arbeitet die normativen Maßstäbe für die Gesellschaftskritik aus einer Rekonstruktion der normativen Prinzipien heraus, die für moderne liberaldemokratische Gesellschaften eine konstitutive Funktion erfüllen. Er definiert diese normativen Maßstäbe bewusst als normative Maßstäbe, die empirisch, historisch situiert sind und nur für diese Gesellschaften (und in diesem Sinne ›faktisch‹) legitim sind. Nebenbei bemerkt: Dass Honneth diese normativen Maßstäbe solchermaßen betrachtet, habe ich vorhin im Kontext der Diskussion des politischen Problems auch mit Verweis auf Honneth angedeutet; darüber hinaus wird dies von Allen sogar selbst innerhalb ihrer Lesart von Honneths Idee von ›sozialer Freiheit als Fortschritt‹ zum Ausdruck gebracht,¹⁰⁵ weshalb ich seine epistemologische Kritik gegen Honneth für einfach unplausibel halte.

Dritter Vorbehalt: ›Teleologisches Problem‹. Allen äußert gegen Honneth die Meinung, dass es für eine angemessene normative Bewertung von historischen Ereignissen aus folgendem Grund nicht erforderlich ist, die rückwärtsgerichtete Konzeption und dabei diejenigen normativen Maßstäbe berücksichtigen zu müssen, die einen teleologischen, kumulativen und transhistorischen soziokulturellen Lernprozess nicht nur verkörpern, sondern auch zugleich fördern: Diese normative Bewertung kann vorgenommen werden, indem diese normativen Maßstäbe ignoriert und stattdessen andere, beliebige normative Maßstäbe herangezogen werden, woraus schließlich weiter nichts als eine persönlich überzeugende Antwort auf die Frage hervorgehen soll, ob historische Ereignisse normativ gut oder schlecht sind beziehungsweise ob sie verglichen mit realisierbaren Alternativen normativ besser oder schlechter sind. Demgegenüber könnte Honneth, wie ich vermute, auf folgenden Gedanken hinweisen: Selbstverständlich lässt sich die normative Bewertung von historischen Ereignissen auch ohne Berücksichtigung der rückwärtsgerichteten Konzeption vornehmen, doch in diesem Fall besteht das potentielle Risiko, dass eine solche normative Bewertung sich als relativ erweist – nämlich als gültig einzig und allein für dasjenige Subjekt, das diese normative Bewertung vornimmt. Denn die rückwärtsgerichtete Konzeption soll den normativen Relativismus gerade vermeiden, sie soll mit anderen Worten die Bestimmung von normativen Maßstäben gestatten, die in der Gesellschaft

¹⁰³ Vgl. ebd., 117.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 227.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 90–96.

als gerechtfertigt angenommen werden können; dieses Vorhaben verwirklicht sie dann, indem sie diese Gesellschaft anhand der Anwendung der Methode von normativer Rekonstruktion untersucht.

Allen behauptet, dass in ihrem theoretischen Ansatz, den sie als ›metanormativen Kontextualismus‹ bezeichnet, der normative Relativismus bei Ausklammerung der rückwärtsgerichteten Konzeption umgegangen werden kann, indem normative Maßstäbe nicht von einem einzigen Individuum, sondern vielmehr von ›uns‹ als mehreren Individuen festgelegt werden, die sich rational darauf einigen, welche normativen Prinzipien moralisch und es als solche sozusagen wert sind, realisiert zu werden.¹⁰⁶ Diese Behauptung stützt Allen genauer erklärt auf zwei Prämissen.¹⁰⁷ Erstens: Die Rechtfertigung von normativen Prinzipien oder moralischen Idealen bemisst sich jeweils nach bestimmten Lebensformen oder Lebenswelten (wie kontextuell bedeutende Werte, Konzeptionen des guten Lebens oder normative Horizonte). Zweitens: Es gibt, wie zuvor ähnlich artikuliert, keine kontextfreien oder transzendenten Gesichtspunkte, aus denen heraus sich objektiv beurteilen lässt, welche normativen Prinzipien oder moralischen Ideale gut oder schlecht sind beziehungsweise ob sie verglichen mit anderen normativen Prinzipien oder moralischen Idealen besser oder schlechter sind. Hiernach, so zurückbezogen auf jene Behauptung Allens, legitimieren Individuen gemeinsam Allen folgend moralische Prinzipien, indem sie sich an einem bestimmten normativen Rahmen orientieren, dessen Natur empirisch ist.

Allens Ansicht kommentiere ich kritisch, indem ich mit Honneth drei Einwände vorbringe. Erster Einwand: Soweit die interindividuelle Legitimierung von moralischen Prinzipien in Orientierung an einem normativen Horizont erfolgt, kann dieser normative Horizont aus einem historisch zurückliegenden Moment und insofern aus der rückwärtsgerichteten Konzeption hervorgehen. Was in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften einen solchen normativen Horizont verkörpert, ist das moralische Prinzip von individueller Freiheit; es ist dann mit Rücksicht auf dieses moralische Prinzip, dass in diesen Gesellschaften Individuen andere normative Prinzipien als moralisch akzeptieren können, wobei diese Prinzipien (wie Privatsphäre, Gleichberechtigung und Respekt) Teilaspekte der Idee von individueller Freiheit darstellen. Zweiter Einwand: Die rückwärtsgerichtete Konzeption, wie ich gegen Allen mehrmals klargestellt habe, betrifft in Honneths Verständnis keineswegs einen extramundanen, sondern dagegen einen intramundanen normativen Blickwinkel. Dritter Einwand: Falls die rückwärtsgerichtete Konzeption außer Acht gelassen wird, idem operational etwa moralische Fortschrittsideale bestimmt oder gesellschaftskritische Diagnosen erstellt werden, besteht die unmittelbare Gefahr, dass als

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 227–228.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 215. Zu Allens metanormativem Kontextualismus: Vgl. ebd., 215–219.

Resultat dieser Operation die Umsetzung von normativen Prinzipien beansprucht oder verlangt wird, die sonst gesellschaftlich destruktiv sind oder als unmoralisch abgelehnt werden. Dies würde sich zeigen, wenn in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften normative Prinzipien praktiziert werden würden, welche die Idee von individueller Freiheit verletzen – wie Unterdrückung, Missbrauch und Terror. Im Umkehrschluss soll die rückwärtsgerichtete Konzeption sicherstellen, dass mit jener Operation normative Prinzipien unterstützt werden, die in der Gesellschaft eine produktive Funktion erfüllen oder als moralisch akzeptiert werden können.

In Bezug auf normative Teleologie möchte ich selbst gegen Allen zwei Punkte vorbringen. Erstens: Es ist für mich widersprüchlich, dass Allen auf der einen Seite die rückwärtsgerichtete Konzeption ablehnt, nach der individuelle Freiheit moralisches Prinzip und infolgedessen normatives Ziel der modernen liberaldemokratischen Gesellschaften ist, und auf der anderen Seite selbst individuelle Freiheit als normative Erbschaft der Moderne und unter diesem Aspekt als konkretes Ziel der genealogischen Problematisierung versteht – ich habe gezeigt, dass laut Allen die genealogische Problematisierung einer historisch situierten Perspektive eine ›normative Orientierung‹ aufweist, welche ›die umfassende Verwirklichung von Freiheit als ein zentrales normatives Ideal der Aufklärung‹ betrifft.¹⁰⁸ Den Widerspruch sehe ich darin, dass Allen diese Konzeption offenbar ungewollt zumindest indirekt akzeptiert, und dies impliziert daneben, dass Allen ihre Idee einer post-kolonialen normativen Kritik deswegen nicht realisieren kann, weil individuelle Freiheit nicht in allen Gesellschaften als moralisches Prinzip anerkannt wird. Zweitens: Allen möchte in ihrer Konzeption von genealogischer Problematisierung keine Idee von normativem Fortschritt propagieren; doch letztendlich tut sie es, wenn sie davon redet, dass Freiheit durch eine Kritik an der Macht mit genealogischer Problematisierung realisiert werden soll. An dieser Stelle zeigt sich die Kritik an der Macht als eine fortschrittliche Praxis, die in Ansehung der Umsetzung des normativen Ideals ausgeübt wird, das Freiheit beinhaltet. Demgemäß, so habe ich zuvor festgehalten, übernimmt Allen Adornos Konzeption von ›Fortschritt als moralisch-politischer Imperativ‹, in der Fortschritt negativistisch als Umstand definiert wird, bei dem dafür gesorgt wird, dass Katastrophen wie die von Auschwitz nicht geschehen; Letztere zeichnet sich vermutlich durch die Verletzung der individuellen Freiheit aus, sodass Fortschritt umgekehrt dann gegeben ist, wenn individuelle Freiheit ermöglicht wird.

Vierter Vorbehalt: ›Machttheoretisches Problem‹. Allen untermauert mit Adorno und Foucault gegen Honneth folgendes Argument: Indem Honneth in seiner Gesellschaftskritik Normativität oder Rationalität und Macht als auch voneinander isoliert und nicht vielmehr als

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 196, sonst Allen/Jaeggi/von Redecker 2016, 232 und 235f.

immer miteinander verbunden behandelt, begeht er dort insbesondere den systematischen Fehler, das kritische Potenzial zu übersehen und daraufhin ungenutzt zu lassen, das in der Darlegung dieser Verbindung eigentlich enthalten ist. Er formuliert auf diese Weise eine beschränkte, mangelhafte Vorstellung vom Zusammenhang zwischen diesen Instanzen. Tatsächlich würde diese Darlegung kontra Honneth beweisen, dass normative Kritik prinzipiell keine Operation beschreibt, bei der Normativität oder Rationalität als Kriterium für die Analyse und Überwindung von Macht verwendet werden kann, denn sie erscheint als Produkt von Macht. Honneth kann deswegen keinen Erfolg dabei haben, Normativität oder Rationalität in Form von Maßstäben für normative Kritik (als eine spezifische Art von Kritik an der Macht) zu verwenden, weil sie der Macht entspringt. Demgegenüber umfasst normative Kritik funktionell den Umstand, dass ein Subjekt zur kritischen Reflektion über seine normativen oder rationalen Überzeugungen motiviert wird, die übrigens Resultat des Erfahrens von Macht im Kontext des Soziallebens sind. Angesichts dieser Motivation wird sich dieses Subjekt gegebenenfalls darüber im Klaren, dass diese Überzeugungen die Ursache für einen persönlichen negativen Zustand (wie Desillusion, Frustration oder Ohnmacht) sind und dass sie als solchermaßen problematisch aufgegeben werden sollen – und zwar für andere normative oder rationale Überzeugungen, angesichts derer ein persönlicher Zustand herbeigeführt werden kann, der vergleichsweise positiv ist. Wird ein derartiger Zustand erreicht, erzielt dieses Subjekt einen persönlichen Fortschritt. Diesbezüglich lautet Allens weitere Behauptung gegen Honneth, dass Fortschritt keine Befreiung von Macht definiert – oder überhaupt definieren kann, denn es gibt kein Außerhalb von Macht; vielmehr steht Fortschritt für eine Befreiung von einem eigenen negativen Zustand, die allerdings unter Gegebenheiten stattfindet, die Macht bestimmen. Normative Kritik interpretiert Allen dann als genealogische Problematisierung, die sich mit der Lieferung einer Erklärung dafür beschäftigt, wie bei einer bestimmten Perspektive das Normative und Nicht-Normative oder das Rationale und Nicht-Rationale entstanden sind. Aus dieser Erklärung folgt, dass eigene normative oder rationale Überzeugungen als problematisch empfunden und für andere normative oder rationale Überzeugungen aufgegeben werden können. In dieser Hinsicht kann normative Kritik die Gestalt von genealogischer Problematisierung annehmen und dabei eine emanzipatorische Aufgabe erfüllen. Sie verfolgt zusammengenommen die Intention, dass Subjekte bei sich selbst einen Zustand von Unfreiheit entdecken und für einen Zustand von Freiheit überwinden können. Die Herbeiführung eines derartigen Zustands stimmt außerdem mit der Verwirklichung der Freiheit als konstitutives Prinzip der Moderne überein.

Nun bin ich der Auffassung, dass Allens machttheoretische Kritik gegen Honneth nicht ganz

zutreffend ist: Ich glaube zwar nach dem ersten Punkt mit Allen, dass Honneth in seiner Gesellschaftskritik die Verbindung zwischen Normativität oder Rationalität und Macht nicht konkretisiert; doch ich bin nach dem zweiten Punkt gegen Allen davon überzeugt, dass diese Verbindung im Hinblick auf normative Kritik nicht so funktionieren kann, wie Allen sagt.

Den ersten Punkt demonstriere ich mit Rekurs auf einen Gedanken, den ich im zweiten Untersuchungsteil mit Giddens' Theorem der Dualität von Struktur entwickelt habe. Dieser Gedanke hat sich aus der Beantwortung der Frage ergeben, ob soziale Anerkennung konstitutive Macht einschließt und darum normativ kritisiert werden soll oder sie ausschließt, wenn sie von Individuen dahingehend erhalten wird, dass diese Individuen eine spezifische Identität entwickeln. Diese Frage, wie ich betonen möchte, ähnelt offensichtlich der anstehenden Frage, die – wie ich in Erinnerung rufen möchte – lautet, ob Normativität oder Rationalität und Macht stets miteinander verknüpft und damit normativ zu kritisieren sind oder alternativ voneinander getrennt sein können. Ich habe also zuvor gezeigt, dass soziale Anerkennung bei Individuen eine Wirkung erzielt, die einen doppelten Charakter aufweist. Diese Wirkung lässt sich angesichts des folgenden Umstands als ermöglichend sowie einschränkend bezeichnen: Während soziale Anerkennung (gemäß ermöglichender Wirkung) bei Individuen bestimmte Identitätsmöglichkeiten einräumt, sorgt sie (gemäß einschränkender Wirkung) logischerweise zugleich dafür, dass bei diesen Individuen andere Identitätsmöglichkeiten exkludiert werden. Aus diesem Diskurs habe ich unter anderem fünf Fakten erschlossen. Erstens: Soziale Anerkennung geht insofern mit konstitutiver Macht einher, als konstitutive Macht über Identitätsmöglichkeiten entscheidet, indem sie Identitätsmöglichkeiten einräumt und im selben Augenblick exkludiert. Konstitutive Macht drückt ein solches Vermögen aus, das durch das Medium von sozialer Anerkennung realisiert wird. Zweitens: Soziale Anerkennung bildet mit konstitutiver Macht eine Bedingung für die Identitätsentwicklung, soweit sie die Möglichkeiten bietet, die der Identität eine Substanz verleihen. Identität entwickelt sich in ihrem Wesen aus der Verwirklichung der Möglichkeiten, die konstitutive Macht liefert, indem sie mittels sozialer Anerkennung ausgeübt wird. Drittens: Die Substanz oder das Wesen dieser Identität richtet sich nach diesen Möglichkeiten. In dem Maße, wie konstitutive Macht daher diese Möglichkeiten bestimmt, fungiert sie daneben als Mechanismus für die Definition dieser Identität. Viertens: Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass Identität sich nicht entwickeln könnte, wenn konstitutive Macht nicht ausgeübt werden würde. Identitätsentwicklung ist bei mangelndem Erfahren von konstitutiver Macht nicht möglich. Fünftens: In Anbetracht der bisherigen vier Fakten lässt sich konstitutive Macht als ein Phänomen betrachten, das normativ gesehen nicht dahingehend kritisiert werden darf, dass dieses Phänomen für negativ gehalten wird und als solches überwunden werden soll. Denn

die normative Kritik und die anschließende Überwindung von normativer Macht hätte zur Folge, dass Identität sich nicht entwickeln könnte. Konstitutive Macht ist, anders ausgedrückt, ein Phänomen, das für die Identitätsentwicklung unerlässlich ist; aus diesem Grund muss sie von einer normativen Problematisierung frei bleiben. Es lässt sich konkludieren, dass soziale Anerkennung konstitutive Macht umfasst und dass dieser Umstand jedoch nicht normativ zu kritisieren ist.

Ein similäres Fazit werde ich in Bezug auf Normativität oder Rationalität und Macht ziehen, nachdem ich jene soeben erwähnten fünf Fakten entsprechend umgeschrieben habe. Hierbei werde ich Ideen in Erwägung ziehen, die ich in der Vergangenheit teilweise mehrmals erläutert habe und deshalb nicht erneut erläutern werde. Ich werde sie folglich wiederum als ›Fakten‹ verfassen. Erstens, es gibt zwischen Normativität oder Rationalität und Macht eine Verbindung, die darin besteht, dass Macht die Gegebenheiten festlegt, unter denen, exemplarisch gesagt, Überzeugungen als normativ oder rational gültig erscheinen. Werden diese Gegebenheiten als Möglichkeiten betrachtet, lässt sich demgemäß interpretieren, dass Macht die Möglichkeiten einräumt, angesichts derer Überzeugungen einen normativen oder rationalen Charakter annehmen. Es natürlich so, dass Macht, während sie diese Möglichkeiten einräumt, gleichzeitig andere Möglichkeiten exkludiert, angesichts derer Überzeugungen einen anderen Charakter hätten annehmen können. In diesem Fall beschreibt Macht die Fähigkeit, Überzeugungen zu schaffen, die normativ oder rational sind. Sie ist, anders ausgedrückt, die Fähigkeit, Normativität oder Rationalität zu schaffen. Zweitens bildet Macht die Grundlage für Normativität oder Rationalität, soweit Letztere existenziell auf Gegebenheiten zurückführen, über die Macht entscheidet. Drittens: Als ein solches Fundament für Normativität oder Rationalität erzielt Macht bei Letzteren eine definierende Wirkung. Mit anderen Worten: Indem Macht die Gegebenheiten definiert, aus denen Normativität oder Rationalität entstehen, definiert sie unmittelbar den Inhalt, der diese Normativität oder Rationalität charakterisiert. Viertens impliziert dieser Umstand, dass Normativität oder Rationalität nicht existieren könnten, wenn Macht nicht ausgeübt werden würde. Bei mangelnder Ausübung von Macht gäbe es keine Basis, auf der Normativität oder Rationalität aufbauen kann. Fünftens: Vor diesem Hintergrund darf Macht aus normativer Perspektive nicht kritisiert und hiermit nicht überwunden werden, wenn Normativität oder Rationalität konstituiert werden soll. Die normative Kritik und Überwindung von Macht würden ergeben, dass keine Normativität oder Rationalität entsteht. Aus den erwähnten fünf Fakten leite ich zwei Schlussfolgerungen ab: Erstens ist Normativität oder Rationalität mit Macht verbunden, soweit sie aus Letzterer resultieren; zweitens darf Macht für die Schaffung von Normativität oder Rationalität nicht normativ kritisiert und mit dieser Aktion überwunden werden.

Mit Rücksicht auf diese Schlussfolgerung verweise ich darauf, inwiefern Allen für mich mit Recht Honneth vorwirft, dass er in seiner Gesellschaftskritik Normativität oder Rationalität und Macht nicht miteinander verbindet. Ich halte diesen Vorwurf lediglich insofern für richtig, als dass Honneth dort den Zusammenhang zwischen Normativität oder Rationalität und Macht nicht darlegt, den Allen und ich in gleicher Weise thematisiert haben. Nur angesichts dieser mangelnden Darlegung kritisiere ich Honneths Gesellschaftskritik. Die Natur dieses Mangels ist somit nichts anderes als explanatorisch. Sonst denke ich in Übereinstimmung mit Honneth, dass Normativität oder Rationalität als gesellschaftskritische Maßstäbe durchaus verwendet werden können – also auch, wenn sie mit Macht verbunden ist. Ich begründe diese Idee, indem ich daran erinnere, dass diese Verbindung nicht normativ kritisiert und hiermit gelöst werden darf, denn anderenfalls können Normativität oder Rationalität nicht bestehen; mithin stellt Macht als konstitutive Bedingung für Normativität oder Rationalität ein unkritisches Phänomen dar.

Ich beschäftige mich jetzt mit der Rechtfertigung jener Vermutung, die meinen zweiten Punkt gegen Allens machttheoretische Kritik anbelangt. Nach dieser Vermutung basiert Allens Idee von genealogischer Problematisierung auf einem Verfahren von normativer Kritik, das systematisch nicht stichhaltig ist und als solches nicht so funktionieren kann, wie Allen es sich vorstellt. Diesen Vorwurf belege ich mit vier kritischen Äußerungen, aus denen er resultiert.

Erste kritische Äußerung: Die Operation von genealogischer Problematisierung mündet in einen paradoxen Teufelskreis, aus dem sie nicht entkommen kann. Allen behauptet, dass Normativität oder Rationalität und Macht stets miteinander verbunden sind, wobei diese Macht eine Unterwerfung von Subjekten bewirkt, und dass die Aufgabe von normativer Kritik in der genealogischen Problematisierung dieser Verbindung besteht. Diese Behauptung schließt die Vorstellung ein, dass die Operation von genealogischer Problematisierung niemals enden kann, denn sie soll immer wieder dann ausgeführt werden, sobald dieses Subjekt mit ihr über seine Idee von Normativität oder Rationalität kritisch reflektiert hat und dabei sich dessen bewusst geworden ist, dass diese Idee der Grund für seinen Zustand von Unterwerfung ist. Diese kritische Reflexion erfolgt unter Berücksichtigung von normativen oder rationalen Gründen, die wiederum selbst ein Produkt von Macht sind und als solche mit genealogischer Problematisierung zu hinterfragen sind. Es gibt keine Möglichkeit, dass dieses Subjekt mit einer solchen Selbstkritik irgendwann aufhört: Jedes Mal, wenn es mit der Operation von genealogischer Problematisierung zum Ergebnis kommt, eine neue Idee von Normativität oder Rationalität zu akzeptieren, mit der dieser Zustand von Unterwerfung überwunden werden soll, soll dieses

Subjekt diese Operation für eine Kritik an dieser Idee deswegen erneut durchführen, weil Letztere aus Macht resultiert und damit die Entstehung eines neuen Zustands von Unterwerfung bewirkt. Schließlich wird bei diesem Subjekt der Zustand von Unterwerfung substantiell nicht überwunden, sondern lediglich formell geändert; es stellt sich angesichts dessen dann die Frage, inwieweit Kritik sinnvoll und fruchtbar ist – tatsächlich erfordert eine derartige Kritik die Heranziehung von machtfreien oder -neutralen Kriterien, deren Existenz in der Wirklichkeit Allen prinzipiell, das heißt angesichts der für sie faktisch bestehenden Verbindung zwischen Normativität oder Rationalität und Macht negiert. Die Überwindung dieses Zustands könnte Allen zufolge eigentlich nur stattfinden, wenn dieses Subjekt jegliche Idee von Normativität oder Rationalität, mit denen er bei der Operation von genealogischer Problematisierung konfrontiert wird, ablehnen würde. Dieser Prozess würde freilich zum utopischen Szenarium führen, dass dieses Subjekt keine Idee von Normativität oder Rationalität mehr vertreten würde. Doch auch für den Fall, dass mit der Operation von genealogischer Problematisierung der paradoxe Teufelskreis auf irgendeine Weise durchbrochen wird, lassen sich andere kritische Äußerungen herausarbeiten, von denen eine genealogische Problematisierung betroffen ist.

Zweite kritische Äußerung: Genealogische Problematisierung vermag bei Gesellschaften normative Revolutionen und hiermit normative Zusammenbrüche zu provozieren. Indem genealogische Problematisierung die für eine Gesellschaft konstitutiven normativen Prinzipien als ein Produkt von Macht kritisiert, gibt sie Individuen den Anstoß zur Austragung sozialer Konflikte, in denen diese Individuen auf das Ersetzen dieser Prinzipien durch andere normative Prinzipien abzielen, die in dieser Gesellschaft sonst nicht legitimiert werden. Die genealogische Problematisierung der normativen Prinzipien von Gleichheit oder Autonomie, die den Gesellschaften der modernen Liberaldemokratie immanent sind, könnte beispielsweise Individuen zur Abschaffung dieser Prinzipien und zur Durchsetzung antagonistischer normativer Prinzipien (wie normative Prinzipien von Ungleichheit oder Heteronomie) motivieren. Ein solches Ereignis würde die Normativität dieser Gesellschaften komplett zum Einsturz bringen.

Dritte kritische Äußerung: Mit der Ablehnung der rückwärtsgerichteten Konzeption erzielt genealogische Problematisierung zwei negative Effekte: erstens, sie fördert keine normativen Fortschritte der Gesellschaft, welche die Mitglieder dieser Gesellschaft als begründet ansehen; zweitens, sie verliert systematisch ein wirksames Instrument für die gesellschaftlich angemessene Charakterisierung von normativen Prinzipien als genuin (oder gerechtfertigt) und als ideologisch (oder ungerechtfertigt). Zum ersten negativen Effekt: In dem Maße, wie immanente Prinzipien, so wurde bei Honneth gesehen, die Rationalität der Gesellschaft verkörpern, be-

stimmen sie die entsprechende Richtung, die diese Gesellschaft einschlagen soll, um sich dahingehend normativ entwickeln zu können, dass in dieser Gesellschaft Macht überwunden und auf diese Weise ein normativer Fortschritt erzielt wird. Demgegenüber lässt sich laut Allen mit genealogischer Problematisierung eine Verbindung zwischen Rationalität beziehungsweise immanenten Prinzipien (als Verkörperung von Rationalität) und Macht herstellen, wobei eine Erklärung darüber geliefert wird, inwiefern diese Prinzipien aus Relationen hervorgehen, in denen Macht über Individuen ausgeübt wird und in denen also diese Individuen sich der Herrschaft des Anderen unterwerfen. Aus diesem Diskurs ergibt sich der Umstand, dass immanente Prinzipien als Maßstäbe für normative Fortschritte der Gesellschaft ebendeshalb nicht verwendet werden können, weil sie Macht reproduzieren. Was diesen Umstand betrifft, zitiert Allen gelegentlich immer wieder Adornos bekannte Behauptung, dass ›es kein richtiges Leben im falschen gibt‹. Dies soll wiederum etwa heißen, dass das Leben, das als richtig betrachtet wird, ein Produkt von Macht ist, daher kann aus diesem deshalb falschen Leben kein richtiges Leben entstehen. Zum zweiten negativen Effekt: Gemäß genealogischer Problematisierung resultieren immanente Prinzipien aus historischen Lernprozessen, die sich durch Macht vollzogen haben, und es bedeutet nach dieser Provenienz, dass diese Prinzipien keinen geeigneten Maßstab für normative Kritik bilden können, der für die Gesellschaft, in denen diese Prinzipien verwirklicht werden, normativ begründet ist. Vor diesem Hintergrund erweist sich genealogische Problematisierung als auch nicht dazu in der Lage, normative Prinzipien insofern zu charakterisieren, als sie für diese Gesellschaft genuin oder ideologisch sind – dies, wie mit Honneth bereits oft gesagt, erfordert die Beachtung jener immanenten Prinzipien in jener kritischen Funktion; vielmehr fasst genealogische Problematisierung immanente Prinzipien, so wurde jetzt gezeigt, als mit Macht verbunden und in dieser Hinsicht als an sich ideologisch auf.

Vierte kritische Äußerung: Genealogische Problematisierung assertiert, dass die Idee von Identität oder Vernunft als Produkt von Macht kritisiert werden kann, indem die Idee von Nicht-Identität oder Unvernunft herangezogen wird; doch letztere Idee erweist sich nach meiner Auffassung selbst als ein Produkt von Macht, soweit sie sich aus den Erfahrungen ergibt, die innerhalb von sozialen Verhältnissen gemacht werden, in denen man der Einwirkung des Anderen unterliegt. Tatsächlich behauptet Allen mit Foucault, dass es in der Gesellschaft kein Jenseits von Macht gibt, dass gesellschaftliche Individuen sich stets in Machtrelationen befinden, die ihre Ideen wesentlich prägen. Unklar ist daher für mich, inwiefern genealogische Problematisierung eine sinnvolle und fruchtbare kritische Praxis beschreiben kann, wenn sie sozusagen im Netz der Macht gefangen ist, aus dem sie im Endeffekt niemals entkommen kann. So frage ich mich in Bezug auf Allen exemplarisch, in welchem Sinne es sich um ›Freiheit‹ handelt oder

›Freiheit‹ erlangt wird, wenn Individuen durch genealogische Problematisierung zur Überwindung von Macht motiviert werden, indem sie die Überzeugungen annehmen, zu denen sie anhand von genealogischer Problematisierung gelangen, wobei diese Überzeugungen aus anderen Machtverhältnissen entstehen, in denen diese Individuen sich dann wiederum befinden. Wie kann Allen außerdem rechtfertigen, dass mit genealogischer Problematisierung Freiheit als moralisches Prinzip der Moderne verwirklicht werden soll, wenn Allen sämtliche moralische Prinzipien und damit indirekt auch Freiheit als zu kritisierendes Produkt von Macht versteht?

Hiermit beende ich meine Verteidigung von Honneths Idee der Gesellschaftskritik gegen Allens Vorbehalte, welche insgesamt vier Probleme zum Thema hatten, die ich als ›politisch‹, ›epistemologisch‹, ›teleologisch‹ und ›machttheoretisch‹ bezeichnet habe. Hinsichtlich dieser Angelegenheit habe ich zunächst einmal erläutert, inwiefern Honneth moderne liberaldemokratische Gesellschaften durch einen Typus von normativer Kritik analysiert, den er für begründet hält. An dieser Stelle habe ich vor allem erklärt, dass Honneth seine Idee von Gesellschaftskritik darüber charakterisiert, dass er die kritischen Maßstäbe mittels des Verfahrens von ›normativer Rekonstruktion‹ herausarbeitet. Es geht bei diesem Verfahren um die Freilegung derjenigen normativen Prinzipien, welche die Mitglieder dieser Gesellschaften selbst als vernünftig betrachten können und die unter diesem Aspekt eine Bedingung für die gesellschaftliche Reproduktion schaffen. Solche Prinzipien, die an sich gesellschaftliche Vernunft verkörpern und gesellschaftlich immanent sind, umfassen inhaltlich die Idee von individueller Freiheit. Sie haben sich selbst aus historischen Lernprozessen ergeben, bei denen sie, vereinfacht gesagt, von den Gesellschaftsmitgliedern auf der Grundlage eines kommunikativen Handelns als vernünftig akzeptiert worden sind. Normative Rekonstruktion soll nach Honneth daneben mittels des Verfahrens von ›Genealogie‹ überprüfen, dass diese normativen Prinzipien, die also normativ begründete Maßstäbe für Gesellschaftskritik repräsentieren, einen moralischen Sinngehalt besitzen, der mit demjenigen moralischen Sinngehalt übereinstimmt, den diese normativen Prinzipien ursprünglich bekommen haben; dies soll garantieren, dass diese normativen Prinzipien nicht sozial missbraucht werden und dabei einen ideologischen Charakter annehmen.

Was die Verteidigung von Honneth gegen Allen angeht, bin ich folgendermaßen vorgegangen: Gegen das politische Problem, dass die von Honneth vertretene rückwärtsgerichtete Konzeption, der zufolge gerechtfertigte normative Maßstäbe für Gesellschaftskritik das Ergebnis jener oben erinnerten Untersuchung sind, die ideologische Rationalisierung und Legitimierung von zeitgenössischen Formen des informellen Imperialismus, Neokolonialismus und Rassismus gegenüber nicht-modernen liberaldemokratischen Gesellschaften durchsetzt, habe ich zwei Argumente vorgebracht: Erstens, dass Honneth daran interessiert ist, keine anderen als

moderne liberaldemokratische Gesellschaften zu analysieren und zu kritisieren, weshalb er zur Entstehung dieser negativen praktischen Phänomene systematisch nicht beiträgt; zweitens würde er das Missachten dieser anderen Gesellschaften deswegen nicht fördern, weil eine solche Praxis ja eine Verletzung des Prinzips von individueller Freiheit bedeuten würde, das er als moralisches Ideal behandelt. Gegen das epistemologische Problem, dass Honneth den Charakter von normativen Idealen gemäß seines linkshegelianischen Ansatzes als ›objektiv‹, ›transzendent‹, ›extra-sozial‹ oder ›ahistorisch‹ ansieht, habe ich verdeutlicht, dass er mittels des Verfahrens von normativer Rekonstruktion normative Ideale bestimmt, die er im Gegenteil als ›subjektiv‹, ›immanent‹, ›intra-sozial‹ oder ›historisch‹ betrachtet. Honneth erforscht mit diesem Verfahren normative Ideale im Hinblick auf die Bedingungen für die Reproduktion der Gesellschaften der modernen Liberaldemokratie; demnach gelten diese normativen Ideale ihm zufolge nur innerhalb dieses spezifischen (wie örtlichen und zeitlichen) Rahmens als begründet. Gegen das teleologische Problem, dass für eine erfolgreiche normative Kritik nicht zwangsläufig die normativen Maßstäbe von Honneths rückwärtsgerichteter Konzeption herangezogen werden müssen, sondern vielmehr auch andere, beliebige normative Maßstäbe herangezogen werden können, habe ich erklärt, inwiefern letztere Maßstäbe zu einem gesellschaftlich problematischen normativen Relativismus führen oder selbst aus ersteren Maßstäben entstehen können, welche sonst für moderne liberaldemokratische Gesellschaften einzig und allein eine produktive Funktion erfüllen können. Gegen das machttheoretische Problem, dass Honneth Macht unter Berufung auf Normativität oder Rationalität nicht sinnvoll kritisieren kann, da Normativität oder Rationalität und Macht immer miteinander verbunden sind, habe ich schließlich hauptsächlich vor Augen geführt, dass diese Verbindung zwar tatsächlich besteht, doch eine normative Kritik an dieser Verbindung würde in den paradoxen Teufelskreis münden, dass diese Operation niemals enden würde und nicht wirklich fruchtbar sein könnte. Mit dieser Verbindung geht die Existenz eines Zustands von Unterwerfung einher, der durch normative Kritik lediglich formell geändert und überdies insofern keinesfalls substanziell überwunden werden kann, als mit dieser emanzipativen Operation die Idee von Normativität oder Rationalität verschwinden würde, was eine unrealistische, utopische Vorstellung darstellt.

Als Nächstes setze ich mich mit einer Frage auseinander, die im ersten Untersuchungsteil festgehalten wurde und noch offengeblieben ist. Diese Frage wird von Honneth, Allen und Cooke im Kontext ihrer Untersuchung von ideologischen Praktiken sozialer Anerkennung erwähnt und sie wurde dann von mir aufgegriffen und weiter ausgeführt. Sie lautet, unter welchen optimalen Gegebenheiten die Individuen, die gemäß externer kritischer Betrachtung dem Einfluss von ideologischer Anerkennung ausgesetzt sind und als solche sich in einem Zustand von

Unterwerfung befinden, dazu motiviert werden könnten, sich von dieser negativen persönlichen Lage dahingehend zu emanzipieren, dass sie sich selbst verwirklichen können. Ich möchte daran erinnern, dass diese Betrachtung spezifisch die normativen Maßstäbe moderner liberaldemokratischer Gesellschaften und damit die Idee von individueller Freiheit einbezieht.

4. Kritischer Dialog für individuelle Emanzipation von ideologischen Anerkennungsprinzipien

Von der soeben gestellten Frage wird erwartet, dass die denkbaren Voraussetzungen für die individuelle Emanzipation von derjenigen Form von sozialer Anerkennung festgelegt werden, die nach einer sozialphilosophischen kritischen Erfassung angesichts der Prinzipien von individueller Freiheit (als immanente Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften) ideologisch ist. Zu diesen Voraussetzungen gehört nach meiner These in besonderem Maße ein praktisches Medium, durch das Individuen, wie ich weiterhin einführend diesmal ein wenig genauer darlegen möchte, zu Folgendem veranlasst werden können: auf der einen Seite zur Aufgabe von ideologischen Anerkennungsprinzipien, die bei diesen Individuen einen Zustand von Unfreiheit erzeugen, und auf der anderen Seite zur Umsetzung von genuinen Anerkennungsprinzipien, mit denen diese Individuen jenen Zustand überwinden können. Was ein solch wirksames praktisches Medium darstellen wird, wird der ›kritische Dialog‹ sein. Ich werde den kritischen Dialog im Sinne einer Interaktion zwischen mindestens zwei Individuen definieren, in der das eine Individuum durch Rede und Gegenrede das andere Individuum kritisiert, welches dann einen Prozess von Selbstemanzipation erlebt. Demgemäß werde ich den kritischen Dialog gewissermaßen als ein Element auslegen, das die Herstellung einer Verbindung zwischen der Theorie der sozialphilosophischen Kritik und der Praxis der sozialphilosophischen Kritik ermöglichen kann. Es handelt sich um eine Verbindung, die, wie schon gesehen, Honneth nicht herstellt und für eine praktisch wirksame Gesellschaftskritik vielmehr herstellen sollte.

Bevor ich den kritischen Dialog eingehend erläutere, möchte ich noch vier Prämissen aufstellen. Erste Prämisse: Mit ›kritisierten Individuen‹ meine ich in Entsprechung zur Ausgangsfrage diejenigen Individuen, die sich aufgrund ihrer Praktizierung von ideologischen Anerkennungsprinzipien in einem persönlichen Zustand von Unfreiheit befinden. Der kritische Dialog könnte hypothesengemäß gleichfalls mit den Individuen geführt werden, deren Unfreiheit durch die Verwirklichung ideologischer Prinzipien anderer Art bedingt ist. Zweite Prämisse: Es wird im kritischen Dialog vorausgesetzt, dass kritisierte Individuen zum kritischen Dialogisieren fähig sind und dabei zur Angabe und zum Verständnis von kritischen Gründen imstande

sind. Solche Individuen, die kritische Gründe anzugeben und zu verstehen vermögen, lassen sich als ›rational‹ bezeichnen. Dies bedeutet, dass die Teilnehmer des kritischen Dialogs rationale Individuen sind. Dritte Prämisse: Ich richte mich im Rahmen des kritischen Dialogs systematisch nach Honneths Gesellschaftstheorie, die ich in vorherigen Untersuchungspassagen dargelegt und verteidigt habe. Dies impliziert unter anderem, dass bei der Kritik an Individuen die normativen Maßstäbe herangezogen werden, die moderne liberaldemokratische Gesellschaften betreffen und als solche die Idee von individueller Freiheit beinhalten. Der kritische Dialog soll ein praktisches Medium sein, das (zumindest) innerhalb dieser Gesellschaften legitim verwendet werden kann; die normativen Maßstäbe, die der kritische Dialog heranzieht, haben eine subjektive Gültigkeit, die überprüft werden kann, und eine historische Entwicklung, die sich rekonstruieren lässt. Vierte Prämisse: Um Individuen zur Reproduktion eines bestimmten Verhaltens motivieren zu können, könnten ebenfalls andere praktische Medien wie Literatur, Musik, Kunst oder Filme eingesetzt werden. Solche Medien, bei denen der kritische Austausch mit Individuen die Form eines Monologs aufweisen kann – nämlich die Form eines Selbstgesprächs, bei dem Individuen den von ihnen erfassten Gehalt der Medieninhalte persönlich auslegen –, bringen jedoch die Gefahr mit sich, dass diese Individuen die hier formulierte Kritik nicht erkennen oder nicht so verstehen, wie sie eigentlich gemeint ist. Eine solche Gefahr ist dagegen beim kritischen Dialog angesichts der hier stattfindenden Interaktion mit dem Anderen prinzipiell abwesend. Deshalb möchte ich lediglich dieses Medium besprechen. Die vier Prämissen sind daher an sich erforderlich, um den Anwendungskontext des kritischen Dialogs (unmissverständlich) festlegen zu können. Es geht um eine systematische Eingrenzung dieser emanzipativen Praxis. Denn es soll wiederum insgesamt klar sein, dass der kritische Dialog gewissermaßen ein Instrument darstellt, das auf jeden Fall oder zumindest im Rahmen von Honneths sozialphilosophischer Gesellschaftskritik fruchtbar verwendet werden kann.

Zuerst liefere ich die Definition des Worts ›Dialog‹, um im Anschluss darlegen zu können, inwiefern ich Dialog als ›kritisch‹ interpretiere. Das Wort ›Dialog‹ stammt etymologisch aus dem Altgriechischen ›diálogos‹, das auf Deutsch wörtlich so viel wie ›verbales Gespräch zwischen zwei oder mehreren Individuen‹ bedeutet. Der Dialog ist im Wesentlichen durch den Umstand gekennzeichnet, dass Individuen gegenüber dem je Anderen abwechselnd Rede und Gegenrede führen. Nun definiere ich den Dialog als ›kritisch‹, wenn an diesem Ort Kritik gegenüber dem Anderen geübt beziehungsweise Kritik vom Anderen erfahren wird; bei diesem Dialog bezieht sich die Bezeichnung ›kritisch‹ auf die praktische Operation, die im Verhältnis zum Anderen durchgeführt wird. Für die vorliegende Untersuchung interessiere ich mich frei-

lich einzig für diejenigen dialogischen Situationen (wie Konversationen, Beratungen, Kontroversen, Diskussionen, Empfehlungen, Konflikten, Debatten, Besprechungen und Auseinandersetzungen), bei denen einzelne oder mehrere Individuen so miteinander interagieren, dass gegenüber dem Anderen oder den Anderen Kritik geübt beziehungsweise erfahren wird.

Im Anschluss an diesen Diskurs über den kritischen Dialog möchte ich die zwei Fragen behandeln, was ›Kritik‹ heißt und inwiefern sie ›geübt‹ wird. Der deutsche Sprachgebrauch des Worts ›Kritik‹ wurde am Ende des 17. Jahrhunderts aus dem französischen Wort ›critique‹ übernommen, das wiederum ursprünglich auf das altgriechische Wort ›kritikós‹ als Ableitung zum Verb ›krínein‹ zurückführt;¹⁰⁹ demnach bedeutet ›kritisieren‹ etymologisch ›unterscheiden‹ (sonst auch ›sondern‹ oder ›trennen‹). Wenn Kritik an Individuen geübt wird, wird bei diesen Individuen gegebenenfalls indirekt eine Unterscheidung vorgenommen, welche üblicherweise normativ ist. Kritisierte Individuen werden an normativen Maßstäben gemessen, angesichts derer bei ihnen beispielhaft ein richtiges oder gutes Verhalten von einem falschen oder schlechten Verhalten unterschieden wird. In einer solchen Unterscheidung, die eine Kritik ausdrückt, werden Individuen darüber hinaus offensichtlich in einem Aspekt ihres Wesens normativ bewertet. Das Verhalten eines Individuums erfährt eine normative Bewertung, wenn es von einem anderen Verhalten unterschieden und hiermit als ›richtig‹ oder als ›schlecht‹ betrachtet wird. Eine normative Bewertung von Individuen lässt sich in ihrem Wert differenzieren und so als ›positiv‹ und ›negativ‹ begreifen. Sie ist positiv, wenn kritisierte Individuen normative Maßstäbe erfüllen, und negativ, wenn sie diese Maßstäbe nicht erfüllen.

Soweit im kritischen Dialog die normativen Maßstäbe für die Kritik an Individuen, wie zuvor festgehalten wurde, die Idee von individueller Freiheit berücksichtigen, kann die normative Bewertung von Individuen exemplarisch positiv sein, wenn diese Individuen ein Verhalten reproduzieren, das mit diesen normativen Maßstäben konform geht, wobei in diesem Verhalten die Idee von individueller Freiheit umgesetzt wird. Ein solches Verhalten ist nach dem vorliegenden normativen Standpunkt richtig oder gut. Verhalten sich Individuen hingegen so, dass sie die Idee von individueller Freiheit verletzen, weist ein solches Verhalten eine negative Bewertung auf. Es stellt sich dann als falsch oder schlecht heraus. Dass Individuen in ihrem Verhalten die Idee von individueller Freiheit nicht realisieren, kann sich in dem Umstand zu erkennen geben, dass sie dort das zum Ausdruck bringen, was in der Sozialphilosophie beispielsweise als ›Sinnverlust‹, ›Entfremdung‹, ›Frustration‹, ›Verdinglichung‹, ›Indifferenz‹, ›Orientierungslosigkeit‹, ›Anomie‹, ›Erstarrung‹ oder ›Machtlosigkeit‹ bezeichnet wird. An solch einem

¹⁰⁹ Vgl. Ellmers/Hogh 2017, 7.

problematischen Verhalten lässt sich beobachten, dass Individuen unfrei sind. Mit dieser Beobachtung ist außerdem grundsätzlich die Kritik an diesen Individuen verknüpft. Letztere werden persönlich angesprochen, wobei darauf aufmerksam gemacht wird, dass bei ihnen die Existenz jener soeben erwähnten Art von problematischem Verhalten erkannt wurde. Hierdurch wird erhofft, dass diese Individuen sich zur Teilnahme am kritischen Dialog bereit erklären – was sonst nicht unmittelbar geschehen würde, da kritisierte Individuen sich aus eigenen beliebigen Gründen weigern können, mit kritisierenden Individuen interagieren zu wollen.

Der kritische Dialog soll gegenüber den Individuen, die eine negative normative Bewertung erhalten, eine besondere Funktion erfüllen: Diese Individuen sollen dazu motiviert werden, sich selbst so verändern zu wollen, dass sie zum einen mit ihrer Umsetzung der normativen Prinzipien aufhören, die bei ihnen einen Zustand von Unfreiheit herbeiführen, und zum anderen ersatzweise die normativen Prinzipien umsetzen, die bei ihnen Freiheit ermöglichen können. Diese Individuen sind, mit anderen Worten, davon zu überzeugen, einerseits ihre normativen Prinzipien nicht mehr zu praktizieren, die nach den normativen Maßstäben für Kritik einen falschen normativen Horizont und insofern einen ›ideologischen‹ normativen Charakter umfassen, und andererseits die normativen Prinzipien zu praktizieren, die nach jenen Maßstäben einen richtigen normativen Horizont und in dieser Hinsicht einen ›genuinen‹ normativen Charakter besitzen. Es spielt am Ort des kritischen Dialogs zu Anfang keine Rolle, ob die normativen Prinzipien, für die Kritik gegenüber Individuen argumentiert und die diese Individuen realisieren sollen, normative Maßstäbe darstellen, die aus der Perspektive dieser Individuen selbst ›extern‹ oder ›intern‹ sind. Normative Maßstäbe, wie ich zuerst erkläre, sind ›extern‹, wenn sie von Individuen nicht vertreten werden, und ›intern‹, wenn sie zwar bereits zu deren Selbstverständnis gehören, aber von ihnen (aus welchem Motiv auch immer) nicht realisiert werden. Kritik, so zur Verdeutlichung dieser letzten praktischen Alternative, kann Individuen darauf verweisen, dass sie die Idee von sozialer Achtung nicht verwirklichen, obwohl sie selbst diese Idee für richtig halten und damit erwarten, dass andere Individuen diese Idee achten. Denn es kommt im kritischen Dialog einzig und allein darauf an, dass kritisierte Individuen im Ergebnis genuine normative Prinzipien umsetzen. Ob sie also zu Beginn dieser Praxis genuine normative Prinzipien als richtig ansehen, ist schlicht belanglos, wenn sie diese Prinzipien nicht praktizieren. Ferner können sich kritisierte Individuen dessen bewusst oder nicht bewusst sein, dass sie normative Prinzipien realisieren, die ideologisch sind. Es ist jedenfalls so, dass Individuen durch Ideologie für gewöhnlich gerade daran gehindert werden, die Beschaffenheit ihrer normativen Prinzipien zu verstehen. Dies kann der Fall sein, wenn normative Prinzipien durch Überzeugungen unterstützt werden, deren Wahrheitsgehalt dahingehend objektiviert wird, dass

diese Überzeugungen nicht angezweifelt – geschweige denn bestritten – werden, obwohl sie der Realität widersprechen, jedoch hier nicht beobachtet oder bestätigt werden. Solche Überzeugungen, die sich nicht verifizieren lassen, besitzen einen epistemischen Status, der falsch ist. Eine solche Bewertung, so betone ich erneut, lässt sich Honneth folgend angesichts der immanenten Maßstäbe moderner liberaldemokratischer Gesellschaften vornehmen.

Im kritischen Dialog sollen kritisierte Individuen daher darüber aufgeklärt werden, dass sie normative Prinzipien umsetzen, die sie in Unfreiheit versetzen. Sie sollen es als plausibel annehmen, dass ein Zusammenhang zwischen ihrer Umsetzung von normativen Prinzipien und ihrem Zustand von Unfreiheit besteht. Diese Individuen sollen daneben davon überzeugt werden, normative Prinzipien zu akzeptieren, mit deren Anwendung sie Freiheit realisieren können. Es ist in dieser interaktiven Praxis nun nicht so, dass die Autonomie der kritisierten Individuen auf irgendeine Weise verletzt wird. Dies würde dem normativen Fundament des kritischen Dialogs selbst widersprechen, soweit an diesem Ort die normativen Maßstäbe für Kritik auf der Idee von individueller Freiheit beruhen, die somit als umgesetzt gelten soll. Folglich werden kritisierte Individuen nicht dazu veranlasst, das zu tun, was sie selbst nicht tun möchten – etwa normative Prinzipien zu befolgen, die sie nicht legitimieren, oder eine persönliche Veränderung vorzunehmen, die sie nicht begrüßen. Diese Individuen bestimmen selbst darüber, wie sie mit der erfahrenen Kritik umgehen wollen – ob sie insgesamt akzeptiert oder zurückgewiesen werden soll. Gleichermaßen respektiert Kritik das Selbstverständnis dieser Individuen. Kritik weiß von der subjektiven Gültigkeit der Auffassungen, die sie unterstützt, und angesichts dessen würde sie diese Individuen nicht daran hindern, eigene Auffassungen zu vertreten, wenn sie diesen Willen äußern würden; letztere Auffassungen betrachtet Kritik gleichermaßen als subjektiv gültig. Kritik behandelt Individuen zudem als durchaus dazu fähig zu verstehen, was sie selbst möchten. Die Kritik, die im kritischen Dialog an Individuen geübt wird, definiert gewissermaßen ein Angebot, über das kritisierte Individuen nachdenken, eventuell verhandeln und sich entscheiden können. Sie stellt an sich für diese Individuen eine Art von Vorschlag dar, den diese Individuen annehmen oder ablehnen können. Zusammengenommen ist eine solche Kritik weder paternalistisch noch autoritaristisch.

An dieser Stelle bemisst sich die Akzeptanz oder Zurückweisung der Kritik danach, ob Kritik normative Prinzipien thematisiert, die sich annehmen lassen. Kritik wird bei der Annahme dieser normativen Prinzipien akzeptiert, anderenfalls wird sie zurückgewiesen. Es stellt sich die Frage, wie kritisierte Individuen dazu gebracht werden können, sich mit der Übernahme der normativen Prinzipien einverstanden zu erklären, die Kritik ihnen vorlegt. Hierfür ist es erforderlich, dass kritisierte Individuen diese normativen Prinzipien als etwas betrachten, das für sie

im Gegensatz zu ihren bislang praktisch befolgten normativen Prinzipien begehrenswert, dringlich, vernünftig, gewinnbringend, reizvoll, liebenswert, interessant, vorteilhaft, faszinierend, notwendig, attraktiv, aufregend, schön, ansprechend, richtig, bedeutungsvoll, lukrativ oder ähnlich ist. Kritik könnte sich zu diesem Zweck auf negative Gegebenheiten (wie Defizite, Gefahren, Bedrohungen, Schwäche, Krisen, Notfälle, Fehler, Schäden, Mängel, Probleme und so weiter) berufen, die kritisierte Individuen betreffen können. Wir können unseren negativen Standpunkt gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund ändern, indem wir dahingehend kritisiert werden, dass ebendieser Standpunkt der Grund für unsere entsprechenden sozialen Probleme ist. Nach einem weiteren Beispiel können wir unsere aktuelle Arbeitseinstellung, die wir gemäß einer bestimmten Idee umsetzen, ändern, indem wir der Kritik zustimmen, wonach wir aufgrund dieser Arbeitseinstellung unzureichende Freizeit haben oder unzureichendes Geld verdienen. Eine erfahrene Kritik über die Art und Weise, wie wir uns in der Liebe und Familie angesichts unserer spezifischen Vorstellungen verhalten, kann uns mit neuen Möglichkeiten (wie der Möglichkeit zu studieren oder zu arbeiten) konfrontieren, die wir für wünschenswert halten und realisieren möchten. Es ist jedoch so, dass Kritik nicht unter sämtlichen Bedingungen erfolgreich sein kann. Denn kritisierte Individuen können an eigene normative Prinzipien dermaßen gebunden sein, dass sie mit der Umsetzung dieser Prinzipien unter keinen Umständen aufhören und dabei andere normative Prinzipien umsetzen würden – nicht einmal dann, wenn sie selbst einsehen würden, dass erstere Prinzipien für sie tatsächlich problematisch sind, wie weiter oben an Beispielen ausgeführt wurde. In einer solchen Situation offenbart Kritik eine eigene charakteristische Grenze, die sie einfach nicht ohne Weiteres überwinden kann.

Abschließend möchte ich mit Rücksicht auf meine Erklärung des kritischen Dialogs die Ausgangsfrage explizit beantworten, wie Individuen zu Folgendem motiviert werden können: einerseits sich von denjenigen Anerkennungsprinzipien zu emanzipieren, die insofern ›ideologisch‹ sind, als sie die normativen Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften verletzen, die für die Normativität dieser Gesellschaften konstitutiv sind, als solche auf die Idee von individueller Freiheit zurückführen und sich als ›genuin‹ bezeichnen lassen; andererseits letztere Prinzipien zu realisieren, durch die und nach denen diese Individuen frei sein können. Bei diesem Szenario handelt es sich um eine Kritik, die in Anbetracht der letztgenannten Prinzipien formuliert wird – und deren Erfolg selbstverständlich nicht uneingeschränkt garantiert werden, sondern nur möglich sein kann. Diesbezüglich habe ich den ›kritischen Dialog‹ als ein praktisches Medium aufgefasst, das bei solchen Individuen, die zwei oder mehrere Individuen sein können, eine solche Motivation erzeugen kann. Der kritische Dialog beschreibt eine praktische Interaktion, bei der Individuen dahingehend miteinander kommunizieren, dass sie den

Anderen kritisieren beziehungsweise vom Anderen kritisiert werden. Kritik an anderen Individuen wird angesichts der normativen Prinzipien formuliert, welche die Idee von individueller Freiheit umfassen. Sie geht aus der Beobachtung hervor, dass diese Individuen diese Prinzipien verletzen – unabhängig davon, ob diese Prinzipien für diese Individuen ›intern‹ sind, also von ihnen bewusst oder unbewusst selbst vertreten aber gegenwärtig nicht umgesetzt werden, oder dagegen ›extern‹ sind, das heißt von ihnen selbst weder bewusst noch unbewusst vertreten werden. Dies zeigt sich konkret darin, dass diese Individuen ein Verhalten reproduzieren, das gemäß sozialphilosophischer Auffassung durch problematische Phänomene wie ›Entfremdung‹, ›Indifferenz‹ und ›Unterwerfung‹ gekennzeichnet ist. Kritik zielt darauf ab, kritisierte Individuen davon zu überzeugen, sich dahingehend selbst verändern zu wollen, dass sie jene normativen Prinzipien verwirklichen, wodurch sie jene problematischen Phänomene überwinden können. Eine solche Kritik respektiert die Ansicht und die Haltung der kritisierten Individuen, die sie als autonom behandelt. Sie wird in Form eines Vorschlags präsentiert, den kritisierte Individuen freiwillig annehmen oder ablehnen können. Die Annahme dieser Kritik erfordert, dass diese Individuen selbst in dieser Kritik im Endeffekt etwas erkennen, das sie für sinnvoll, angebracht, vorteilhaft oder ähnlich halten und als solches umsetzen möchten.

Auf der Grundlage des kritischen Dialogs werde ich im kommenden Teilabschnitt eine letzte Frage behandeln, die ich im Rahmen der Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie aufgestellt habe. Diese Frage lautet, wie die Anerkennungsstrukturen überwunden werden können, die entsprechend den immanenten Maßstäben moderner liberaldemokratischer Gesellschaften die Idee von individueller Freiheit verletzen, als solche ›ideologisch‹ sind und für den Zustand von Unfreiheit der Individuen sorgen, die selbst derartige Anerkennungsstrukturen reproduzieren. Als Auslöser dieses Ereignisses werde ich den kritischen Dialog interpretieren.

5. Kritischer Dialog für die Überwindung von ideologischen Anerkennungsstrukturen

Meine Erklärung über die Überwindung von ideologischen Anerkennungsstrukturen mittels des kritischen Dialogs stützt sich konzeptionell auf eine konstitutive Überlegung von Giddens' Theorem der Dualität von Struktur, die ich im zweiten Untersuchungsteil dargelegt habe. Bei dieser konstitutiven Überlegung geht es darum, dass Strukturen in ihrer Existenz von den Individuen abhängen, die in ihren Handlungen diese Strukturen reproduzieren – anders gesagt: dass Strukturen bestehen, soweit Individuen sich auf sie beziehen, wenn sie handeln. ›Strukturen‹, so möchte ich diesen Gedanken zumindest kurz noch einmal erwähnen, können Objekte wie

Institutionen, Rollen oder Sprachen darstellen, wenn sie das Handeln von Individuen ›strukturieren‹ – das heißt in dem Sinne, dass Individuen sich in diesem Handeln an den normativen Prinzipien (als ›sinnkonstituierende normative Elemente‹) orientieren, die auf diese Institutionen, Rollen oder Sprachen zurückführen und in dieser Hinsicht diese Institutionen, Rollen oder Sprachen zum Ausdruck bringen. Diese Objekte als Handlungsorientierungen hören damit auf, material als Struktur zu existieren, wohingegen sie virtuell als Erinnerungspuren im individuellen Gedächtnis abrufbar gespeichert sein können, sobald sie bei diesen Individuen keine strukturierende Funktion mehr erfüllen und also von ihnen nicht länger als Orientierungen für deren Handeln verwendet werden. Bei Individuen erfolgt die Reproduktion von Strukturen typischerweise im Hinblick auf Freiheit und Rationalität: Individuen, um diesen Aspekt mit einem Exempel zu verdeutlichen, sind wie Autofahrer, die für ihre Fahrtziele frei und rational darüber entscheiden können, welche Straßenwege zu nehmen sind; sie bilden nach dieser Ansicht Strukturen. In Entsprechung zu diesen Gedanken Giddens' werde ich jetzt dahingehend argumentieren, dass ideologische Anerkennungsstrukturen überwunden werden können, indem die Individuen, die sie im Handeln reproduzieren, durch den kritischen Dialog davon überzeugt werden, sie nicht mehr zu berücksichtigen und stattdessen andere, nämlich genuine Anerkennungsstrukturen reproduzieren zu wollen.

Zunächst einmal möchte ich die Behauptung aufstellen, dass Anerkennungsstrukturen ›ideologisch‹ sind, wenn ihre konstitutiven normativen Prinzipien den immanenten Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften widersprechen, welche die Idee von individueller Freiheit zum Inhalt haben und somit ›genuin‹ sind. Ideologische Anerkennungsstrukturen sind diejenigen Anerkennungsstrukturen, die auf ideologischen normativen Prinzipien gründen. Dementsprechend lassen sich Anerkennungsstrukturen in ihrem Charakter verändern, indem primär die normativen Prinzipien verändert werden, die aus ihnen hervorgehen und bei ihnen eine konstituierende Funktion erfüllen. Wie eine solche Operation ausgeführt werden kann, habe ich im vorherigen Teilabschnitt erklärt: durch den kritischen Dialog. Eine Überwindung von ideologischen Anerkennungsstrukturen kann anhand der Art und Weise erfolgen, wie im kritischen Dialog mit den Individuen umgegangen wird, die diese ideologischen Anerkennungsstrukturen reproduzieren, indem sie deren konstitutive ideologische Anerkennungsprinzipien umsetzen. Denn Individuen, so habe ich gezeigt, können im kritischen Dialog dazu motiviert werden, ideologische Anerkennungsprinzipien nicht länger zu praktizieren und stattdessen genuine Anerkennungsprinzipien zu realisieren. Dies kann im Wesentlichen geschehen, wenn sie dahingehend kritisiert werden, dass sie mit der Existenz eines Problems konfrontiert werden, das der Kritik zufolge durch ihre Umsetzung von ideologischen Anerkennungsprinzi-

pien bedingt ist und durch ihre Umsetzung von genuinen Anerkennungsprinzipien überwunden werden kann. Diese Individuen sollen schließlich in den ihnen vorgelegten genuinen Anerkennungsprinzipien etwas erkennen können, das sie selbst akzeptieren und realisieren möchten. Sie sollen diese Anerkennungsprinzipien für gewissermaßen wertvoller als diejenigen Anerkennungsprinzipien halten können, die sie bislang verwirklicht haben, woraufhin sie jetzt den Willen haben, eher erstere und damit nicht mehr letztere Anerkennungsprinzipien zu verwirklichen.

Die gesellschaftliche Veränderung von wirkenden Anerkennungsstrukturen für andere Anerkennungsstrukturen erfordert jedoch an sich, dass durch den kritischen Dialog nicht einzig ein Individuum, sondern vielmehr eine gewisse Menge von Individuen davon überzeugt wird, eigene Anerkennungsprinzipien zu negieren und andere Anerkennungsprinzipien zu akzeptieren und zu reproduzieren; beide Typen von Anerkennungsprinzipien sind konstitutiv für entsprechende Anerkennungsstrukturen. Jene gesellschaftliche Veränderung geschieht, indem die gestiegene Zahl dieser Individuen aufsummiert wird. Sie ergibt sich aus diesem Umstand. In modernen liberaldemokratischen Gesellschaften haben sich aktuelle Ideen über die Stellung der Frauen gegenüber den Männern in der Familien- und Arbeitswelt, knapp formuliert, als allgemein normativ gültig durchgesetzt, indem es immer mehr Gesellschaftsmitgliedern gelingen konnte, andere Gesellschaftsmitglieder und damit letztendlich die politische Öffentlichkeit davon zu überzeugen, dass jene Ideen selbst wertvoll und gerechtfertigt und als solche im Sozialen zu praktizieren sind. Die Rechte und Normen, welche die Mitglieder moderner liberaldemokratischer Gesellschaften generell als legitim betrachten, sind ja, wie bei Honneth mehrmals gezeigt wurde, das Resultat von sozialen Konflikten, in denen, vereinfacht ausgedrückt, eine Gruppe von missachteten Individuen mittels eines kommunikativen Handelns (und nach dieser Auffassung mittels des kritischen Dialogs) Erfolg dabei hatte, dass deren Ansprüche von den missachtenden Individuen akzeptiert werden konnten und demnach dass entsprechende Anerkennungsstrukturen verändert werden konnten. An diesen Beispielen lässt sich wiederum erkennen, dass Anerkennungsstrukturen eine Veränderung ausgehend von Individuen – hier als Gruppe – erfahren, indem diese Individuen die für diese Anerkennungsstrukturen konstitutiven normativen Prinzipien verändern. Anerkennungsstrukturen stellen das Resultat von individuellen Handlungen dar, welche sich im Endeffekt sozusagen in einem Prototyp, Ideal oder Modell konsolidieren und als solche als Orientierung für das Handeln von Individuen dienen können.

Diese Erklärung darüber, auf welchem Wege Anerkennungsstrukturen durch Individuen verändert werden können, berücksichtigt prinzipiell die Idee, dass Individuen durch Strukturen dazu motiviert werden, sich für die Verwirklichung eines gemeinsamen Zwecks zusammenzu-

tun. Dass Strukturen überhaupt eine konstitutive Bedingung für eine solche Bildung von individuellen Gruppierungen ausmachen können,¹¹⁰ ist im theoretischen Horizont des kritischen Dialogs implizit enthalten. Dieser theoretische Horizont, wie mehrmals gesagt, gründet auf Giddens' Theorem der Dualität von Struktur. Der kritische Dialog interessiert, wie Individuen soziale Situationen sehen – das heißt etwa, welche individuellen Erwartungen, Bewertungen, Ansprüche und schließlich Handlungen sich aus beziehungsweise im Verhältnis zu Strukturen ergeben. Die Norm, dass Frauen gleichberechtigt wie die Männer sein sollen, kann exemplarisch unter anderem aus Überlegungen über die Ideen (als Strukturen) entstanden sein, dass Frauen und Männer gleichermaßen ›menschliche Wesen‹ oder ›Mitglieder der Gesellschaft‹ sind, dass Frauen mehr als nur Hausarbeiten erledigen oder sie (wie die Männer) psychisches Leiden aufgrund von sozialer Missachtung und rechtlichem Ausschluss empfinden können.

Nun beschäftige ich mich mit einer letzten Frage, die einen Punkt betrifft, den ich zuvor bei Honneth behandelt habe. Es geht um den Umstand, dass Anerkennungsstrukturen ihren Charakter von ›Genuinität‹ verlieren und gegebenenfalls den Charakter von ›Ideologie‹ annehmen können, wenn sich herausstellt, dass sie die Idee von individueller Freiheit in Wirklichkeit nicht oder nicht angemessen realisieren; anschließend können diese Anerkennungsstrukturen dahingehend verändert werden, dass sie ein Fundament für die Realisierung dieser Idee und auf diese Weise für den Vollzug des Prozesses von ›sozialer Inklusion‹ und ›Individualisierung‹ beziehungsweise von ›moralischem Fortschritt‹ bilden. Ein moralischer Fortschritt in der Anerkennungsstruktur der Solidarität findet Honneth folgend beispielsweise dann statt, wenn Ausländer und Homosexuelle in den Kreis der Typen von Individuen integriert werden, die im Sozialen Akzeptanz, Respekt und Wertschätzung erfahren und sich auf dieser Grundlage selbstverwirklichen können. Es stellt sich also die Frage, wie bei Anerkennungsstrukturen eine solche Veränderung herbeigeführt wird. Auch in diesem Fall, wie ich mit dem soeben angeführten Beispiel kurz erwähnen werde, kann der kritische Dialog nach meiner Überzeugung ein praktisches Medium für diese Veränderung darstellen. Dabei ist wesentlich der kritische Dialog in Form eines (erfolgreichen) Gesprächs zwischen denjenigen Individuen, die Ausländer und Homosexuelle verteidigen, und denjenigen anderen Individuen, die Ausländer und Homosexuelle missachten. Die Argumentationen der ersten Gruppe von Individuen können hauptsächlich auf Gedanken basieren, bei denen die normativen Prinzipien von individueller Freiheit thematisiert werden, die für das Soziale konstitutiv sind, in der beide Gruppen sich befinden; solche Gedanken gelten gemäß Honneths Auffassung als ›immanente‹ Prinzipien und Kritikmaßstäbe.

¹¹⁰ Vgl. insbesondere den ersten Abschnitt des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit.

Konklusion

In der vorliegenden Untersuchung habe ich das Ziel verfolgt, einen sachlich-eigenständigen Beitrag für eine Debatte gegen Honneths kritische Gesellschaftstheorie zu leisten. In dieser Debatte, wie ich im ersten Schritt erklären möchte, wird Honneth dahingehend kritisiert, dass es ihm mit seiner kritischen Gesellschaftstheorie sogar entgegen seiner eigenen systematischen Zielsetzung nicht gelingt, in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften sämtliche Phänomene von sozialer Herrschaft kritisch zu hinterfragen. Denn soziale Anerkennung, die Honneth als Schlüsselbegriff für diese kritische Hinterfragung behandelt, bei der soziale Herrschaft in Verbindung mit sozialer Missachtung (als mangelnde soziale Anerkennung) steht, kann laut der Kritik faktisch selbst ein Medium für die Stiftung von sozialer Unterwerfung sein. Dies geschieht in Prozessen von Identitätsentwicklung, in denen soziale Anerkennung für Individuen als Anerkannte bestimmte Identitätsmöglichkeiten einräumt und auf diese Weise gleichzeitig andere Identitätsmöglichkeiten ausschließt, womit sie auf diese Identität einschränkend und insofern herrschend wirkt. Es handelt sich um eine Form von sozialer Herrschaft, die durch soziale Anerkennung gestiftet wird. Honneth zieht also dem Vorwurf zufolge nicht in Erwägung, dass soziale Anerkennung bei Individuen als Anerkannte einen solchen negativen Effekt erzielen kann. Hieraus ergeben sich dann die Fragen, ob soziale Anerkennung in Prozessen von Identitätsentwicklung jeweils mit sozialer Herrschaft einhergeht und wie dieser Typus von sozialer Herrschaft kritisiert werden kann. Diese Fragen hat Honneth zuletzt in einem persönlichen Gespräch mit Allen und Cooke (als zwei Teilnehmerinnen der Debatte gegen Honneth) beantwortet. An dieser Stelle vertritt er mit beiden Gesprächsteilnehmerinnen die Auffassung, dass die Operation der Einschränkung von Identitätsmöglichkeiten an sich keine Operation darstellt, welche, wie sonst in der Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie behauptet wird, auf soziale Herrschaft zurückführt. Diese Auffassung beruht auf der Idee, wonach soziale Anerkennung sich in jenem praktischen Kontext nur unter der Bedingung als herrschaftsstiftend erweist, dass sie immanente Prinzipien verletzt, die substanziell kritische Maßstäbe definieren.

Mein Beitrag zu dieser Debatte gegen Honneth, so im zweiten Schritt dargelegt, bestand auf der einen Seite in der Erklärung, dass sowohl jene Auffassung als auch jene Idee argumentativ mangelhaft sind, und auf der anderen Seite in der Ausführung des Vorhabens, diesen argumentativen Mangel selbst zu beheben. Gegen jene Auffassung habe ich darauf hingewiesen, dass die drei Autoren in ihrem Gespräch gar nicht erläutert haben, inwiefern soziale Anerkennung

nicht herrschend wirkt, wenn sie die Identitätsmöglichkeiten von Individuen als Anerkannte einschränkt, denn mit dieser Einschränkung wird vielmehr faktisch über diese Individuen geherrscht – die Debatte gegen Honneth, so zur Unterstützung dieser Ansicht, baut hauptsächlich auf ebendiesem Faktum auf. Gegen jene Idee habe ich fünf problematische Fragen gestellt und beantwortet, die Bezug eigentlich nicht allein auf diese Idee selbst, sondern überdies auf weitere Ideen nehmen, welche die drei Autoren angesprochen haben – und die ich in dieser Konklusion jedoch nicht erwähnt habe. Diese Fragen lauten: erstens, wie immanente Prinzipien methodisch untersucht und inhaltlich bestimmt werden können; zweitens, wie die Vorstellung von ›normativer Revolution‹, bei der bestehende immanente Prinzipien durch andere immanente Prinzipien ersetzt werden, aufgefasst werden kann; drittens, inwiefern immanente Prinzipien passende Kriterien für eine Kritik an diejenigen sozialen Praktiken sind, in denen Anerkennung ein Medium für die Identitätsentwicklung von Individuen als Anerkannte bildet; viertens, wie diejenigen Individuen als Anerkannte, bei denen in Anbetracht von immanenten Prinzipien festgestellt wird, dass sie ›ideologische‹ (als selbstverunmöglichende) Anerkennungsprinzipien vertreten, dazu motiviert werden können, diese Anerkennungsprinzipien zu negieren und stattdessen ›genuine‹ (als selbstverwirklichende) Anerkennungsprinzipien zu akzeptieren; fünftens, wie ideologische Anerkennungsstrukturen, die für die Situation verantwortlich sind, dass Individuen als Anerkannte ideologische Anerkennungsprinzipien übernehmen, für genuine Anerkennungsstrukturen, die genuine Anerkennungsprinzipien vermitteln, überwunden werden können.

Es sind daher diese oben erinnerten sechs Fragen, die ich gemäß meinem Untersuchungsvorhaben, das nun offensichtlich mit einer wissenschaftlichen sowie praktischen Motivation zusammenhängt, beantworten wollte. Dementsprechend habe ich folgende Thesen aufgestellt.

Erstens: Soziale Anerkennung wirkt auf Individuen als Anerkannte in deren Prozess von Identitätsentwicklung zwar herrschend, doch eine solche soziale Herrschaft ist deswegen normativ unproblematisch, weil diese Individuen keine Identität entwickeln könnten, wenn sie diese soziale Herrschaft nicht erfahren würden. Denn diese Individuen erhalten durch diese soziale Herrschaft die Identitätsmöglichkeiten, die sie für ihre Identitätsentwicklung realisieren müssen. Soziale Herrschaft (im Sinne einer Identitätsbestimmung angesichts einer Identitätsbeschränkung durch andere Individuen) ist ein konstitutives Phänomen für die Identitätsentwicklung von individuellen Adressaten. Zu diesem Ergebnis bin ich genau genommen unter Berufung auf einen Aspekt von Giddens' Theorem der Dualität von Struktur gelangt. Nach diesem Aspekt sind Strukturen ein Medium für die Konstituierung von individuellen Handlungen, wobei sie individuelle Handlungen nicht nur ermöglichen, sondern zugleich auch einschränken und angesichts dieser einschränkenden Wirkung über diese Individuen herrschen.

Zweitens: Immanente Prinzipien können durch Honneths Verfahren von ›normativer Rekonstruktion‹ analysiert und definiert werden. Die normative Rekonstruktion besteht in der Freilegung – und in diesem Sinne ›Rekonstruktion‹ – derjenigen normativen Prinzipien, die funktionell eine Konstitutionsbedingung für die legitime Normativität der Gesellschaft und als solche eine Reproduktionsbedingung für diese Gesellschaft selbst sind. Solche normativen Prinzipien gelten als ›immanente Prinzipien‹, und sie beinhalten die Idee von ›individueller Freiheit‹.

Drittens: Ich habe bei Honneth gezeigt, dass in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften (um die es nebenbei bemerkt bei Honneth und bei mir einzig und allein immer geht) niemals eine normative Revolution stattfinden kann, bei der normative Prinzipien legitimiert werden können, die eine andere Idee als die Idee von individueller Freiheit beinhalten. Was laut Honneth diese Gesellschaften hingegen durchaus erfahren können, sind zum einen ›normative Evolutionen‹, bei der bereits vorhandene immanente Prinzipien besser, vollständiger oder umfassender realisiert werden, und zum anderen ›institutionelle Revolutionen‹, bei der bestehende Institutionen durch andere Institutionen ersetzt werden, angesichts derer immanente Prinzipien wiederum besser, vollständiger oder umfassender realisiert werden können.

Viertens: Immanente Prinzipien, so habe ich erneut mit Honneth auch für die Entkräftigung einschlägiger Einwände von Allen gegen folgenden Gedanken argumentiert, sind in dem Maße angemessene, normativ begründete Kriterien für die Analyse und Kritik von herrschaftsstiftender sozialer Anerkennung, wie sie an sich geschichtliches Produkt und symbolische Verkörperung derjenigen Vernunftleistungen sind, welche die Gesellschaftsmitglieder praktisch selbst erbringen; diese Gesellschaftsmitglieder ermöglichen durch diese Praxis den Vollzugsprozess von gesellschaftlicher Reproduktion und sie sorgen hiermit für gesellschaftliche Stabilität.

Fünftens: Individuen können mittels des von mir definierten ›kritischen Dialogs‹ davon überzeugt werden, einerseits ideologische Anerkennungsprinzipien zu vereinen und andererseits sich mit genuinen Anerkennungsprinzipien einverstanden zu erklären. Aufgefasst habe ich den kritischen Dialog als eine dialogische Interaktion zwischen (mindestens zwei) rationalen Individuen, bei der die einen Individuen angesichts von immanenten Prinzipien die anderen Individuen dahingehend kritisieren, dass Letztere ideologische Anerkennungsprinzipien vertreten. Bei dieser Kritik werden die Autonomie und der Wille der kritisierten Individuen grundsätzlich respektiert. Diese Kritik stellt eine Art von Vorschlag dar, den diese kritisierten Individuen selbst annehmen oder ablehnen können. Damit ein solcher kritischer Vorschlag angenommen werden kann – was nicht heißt, dass dies immer geschehen kann –, soll er so formuliert werden, dass kritisierte Individuen in ihm etwas erkennen können, das sie selbst etwa für interessant, richtig, sinnvoll, motivierend oder ähnlich halten.

Sechstens: Die Überwindung von ideologischen Anerkennungsstrukturen und dabei die Durchsetzung von genuinen Anerkennungsstrukturen impliziert, dass diejenigen Individuen, die ideologische Anerkennungsprinzipien praktizieren, durch den kritischen Dialog dazu gebracht werden, nicht länger derartige Anerkennungsprinzipien, sondern stattdessen genuine Anerkennungsprinzipien zu verwirklichen. Denn Anerkennungsstrukturen bestehen so lange, wie sie durch diejenigen Individuen reproduziert werden, welche die Anerkennungsprinzipien umsetzen, die für diese Anerkennungsstrukturen eine konstitutive Funktion erfüllen. Auch die vorliegende Überlegung habe ich unter Berücksichtigung eines Aspekts von Giddens' Theorem der Dualität von Struktur entwickelt. Diesem Aspekt zufolge hängen Strukturen in ihrer Existenz und in ihrem Bestehen von dem Umstand ab, dass Individuen sich im Handeln auf sie beziehen, wobei dieses Handeln selbst das Produkt der Einwirkung dieser Strukturen ist.

Mit diesen sechs Thesen habe ich den Versuch unternommen, jene theoretischen und praktischen Lücken auszufüllen, die gemäß meiner Beobachtung Honneth gemeinsam mit Allen und Cooke in der Debatte gegen seine kritische Gesellschaftstheorie hinterlassen hat. So möchte ich konkludierend dies festhalten: Honneth hat recht damit, dass ideologische soziale Anerkennung sich anhand der Betrachtung von immanenten Prinzipien analysieren und kritisieren lässt. Natürlich wird diese Analyse und Kritik aus der Perspektive moderner liberaldemokratischer Gesellschaften durchgeführt, für die sich Honneth (ebenso wie ich) einzig und allein interessiert; dies impliziert die Möglichkeit, dass soziale Anerkennung aus der Perspektive anderer Gesellschaften nicht ideologisch, sondern dagegen genuin sein kann. Honneth liegt dann zwar falsch, wenn er die Behauptung aufstellt, wonach soziale Anerkennung beim Prozess der Identitätsentwicklung von Individuen auf diese Individuen nicht herrschend, sondern lediglich einschränkend wirkt; denn eine derartige Wirkung, wie ich mit Giddens gezeigt habe, ist gerade das Resultat der Ausübung von sozialer Herrschaft. Doch diese herrschende Wirkung, wie ich noch einmal mit Giddens argumentiert habe, ist normativ unproblematisch, da sie eine Voraussetzung für die Möglichkeit bildet, dass diese Individuen ihre Identität entwickeln können. Eine solche soziale Herrschaft ist für den Vollzug dieses Prozesses von Identitätsentwicklung unüberwindbar, folglich ist sie nicht kritisierbar. Dies bedeutet insgesamt, dass immanente Prinzipien tatsächlich als Kriterien für die Analyse und Kritik von ideologischer sozialer Anerkennung verwendet werden können, welche auf Individuen in deren Prozess von Identitätsentwicklung herrschend wirkt, soweit sie die Identitätsmöglichkeiten dieser Individuen einschränkt, wobei diese herrschende Wirkung als Voraussetzung für den Vollzug dieses Prozesses normativ unproblematisch ist. Außerdem erklärt Honneth am Ort des persönlichen Gesprächs mit Allen und Cooke, an dem er jene Behauptung vorstellt, diese fünf Punkte nicht: erstens, wie

immanente Prinzipien untersucht und definiert werden können; zweitens, weshalb sie richtige analytische und kritische Maßstäbe für soziale Anerkennung sein sollen; drittens, ob und gegebenenfalls wie sie eine normative Revolution erfahren können; viertens, wie bei Individuen ideologische Anerkennungsprinzipien durch genuine Anerkennungsprinzipien überwunden werden kann; fünftens, wie ideologische Anerkennungsstrukturen für genuine Anerkennungsstrukturen überwunden werden können. Die ersten drei Punkte habe ich schließlich selbst mit Honneth geklärt, indem ich entsprechende Aspekte seiner kritischen Gesellschaftstheorie und Gerechtigkeitstheorie behandelt habe. Auf diese Weise habe ich dies gezeigt: erstens, immanente Prinzipien können durch das Verfahren von ›normativer Rekonstruktion‹ untersucht und definiert werden; zweitens, sie bilden als geschichtliches Resultat und substanzielle Verkörperung von ›gesellschaftlicher Vernunft‹ richtige analytische und kritische Maßstäbe für soziale Anerkennung; drittens, in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften kann keine normative Revolution, sondern vielmehr eine normative Evolution und institutionelle Revolution stattfinden. Jene letzten zwei Punkte habe ich dann selbständig behandelt, wobei ich dies erklärt habe; viertens, Individuen können ideologische Anerkennungsprinzipien für genuine Anerkennungsprinzipien durch den ›kritischen Dialog‹ überwinden; fünftens, ideologische Anerkennungsstrukturen können für genuine Anerkennungsstrukturen durch den kritischen Dialog mit den Individuen überwunden werden, die erstere Anerkennungsstrukturen reproduzieren und letztere Anerkennungsstrukturen reproduzieren sollen. Entwickelt habe ich diesen Gedanken in Anlehnung an Giddens' Idee darüber, dass Strukturen in ihrem Bestehen von den Handelnden abhängen, die von diesen Strukturen konstituiert werden. Ich habe mit diesen letzten zwei Punkten versucht, bei Honneths kritischer Gesellschaftstheorie eine Verbindung zwischen der Instanz der Theorie und der Instanz der Praxis herzustellen – eine Verbindung, die Honneth selbst meiner Auffassung nach nicht herstellt, soweit er sich lediglich auf die Instanz der Theorie beschränkt und die Instanz der Praxis letztendlich nicht berücksichtigt.

Was meine Kritik an Honneth über diese Verbindung anbelangt, möchte abschließend an folgenden Sachverhalt erinnern, den ich im Laufe der Arbeit erfasst habe. Ich bin mit Honneth einverstanden, wenn er sagt, dass die Prinzipien von individueller Freiheit (als immanente Prinzipien moderner liberaldemokratischer Gesellschaften) das Resultat einer geschichtlich gewachsenen und gegenwärtig wirksamen Gesellschaftsvernunft sind. Diese Geschichte geht aus dem Umstand hervor, dass Individuen ihre Freiheit aufgrund von sozialen Bedingungen nicht realisieren können (was nebenbei mit entsprechenden sozialen Konflikten einhergehen kann). Eine solche soziale Situation, die durch die soziale Verletzung von individueller Freiheit und

hiermit von Gesellschaftsvernunft charakterisiert ist, bezeichnet Honneth gemäß dem Vokabular der Kritischen Theorie, welche sich hierbei auf Hegels Rechtsphilosophie bezieht, als ›soziale Pathologie‹. Die Geschichte resultiert, mit anderen Worten, aus sozialen Pathologien, welche Inbegriff von mangelnder sozialer Vernunft sind. Sie erscheint in diesem Sinne als eine Gegenteilstendenz zur Abwicklung von Vernunftleistungen. Nun kritisiere ich Honneth im Hinblick auf eine fehlende Erklärung zu zwei Punkten: erstens auf individueller Ebene, wie eine wirksame Kritik an den Individuen geübt werden kann, die ›ideologische‹ (im Gegensatz zu ›immanenten‹) Prinzipien umsetzen; zweitens auf struktureller Ebene, wie die Anerkennungsstrukturen überwunden werden können, aus denen ideologische Prinzipien entstehen und die aus dieser Perspektive die Gesellschaftsvernunft verletzen beziehungsweise soziale Pathologien bewirken (und sich somit selbst als ›ideologisch‹ bezeichnen lassen). Es geht in beiden Fällen daher jeweils um eine konkrete, praktische Möglichkeit der emanzipatorischen Kritik gegenüber einer gewissen ›Unvernunft‹. Diese Möglichkeit lässt Honneth unbehandelt, wohingegen ich sie als durch den kritischen Dialog realisierbar sehe.

Literaturverzeichnis

- Allen, Amy (2010): »Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory«, in: *Journal of Power*, Bd. 3-1, 21–32.
- (2015): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- Allen, Amy/Jaeggi, Rahel/von Redecker, Eva (2016): »Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen«, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Bd. 37-2, 225–251.
- Bader, Veit (2008): »Misrecognition, Power, and Democracy«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 238–269.
- Barshack, Lior (2008): »...That All Members Should be Loved in the Same Way...«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 164–188.
- Benjamin, Jessica (1988): *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books.
- Boltanski, Luc/Honneth, Axel (2009): »Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates«, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 81–114.
- Brink, van den Bert/Owen, David (2007): »Introduction«, in: ders. (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–30.
- Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.): *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Donald (1963): »Actions, Reasons, and Causes«, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 60-23, 685–700.
- Ellmers, Sven/Hogh Philip (2017): »Warum Kritik? Zur Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 7–21.
- Esser, Hartmut (1999): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt am Main/New York:

Campus Verlag.

- Forst, Rainer (2008): »To Tolerate Means to Insult«: Toleration, Recognition, and Emancipation«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 215–237.
- Foucault, Michel (1961): *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser Nancy/Honneth, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London/New York: Verso.
- Freyenhagen, Fabian (2015): »Honneth on Social Pathologies: A Critique«, *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 131–152.
- Gabriëls, René (2003): »There Must Be Some Way Out of Here In Search of a Critical Theory of World Society«, in: *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, Issue 1, 5–9. Zitiert in: Honneth, Axel (2003b): »Replies«, in: *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, Issue 1, 37–47.
- Geuss, Raymond (1981): *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1981): *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1: Power, property and the state*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- (1982): *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- (1990 [1979]): *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan Education LTD.
- (1993): *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1968): *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2009): *Philosophische Texte Band 1. Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haugaard, Mark (2008): »Power and Habitus«, in: *Journal of Power*, Bd. 1-2, 189–206.
- Hearn, Jonathan (2011): »Domination«, in: Dowding, Keith (Hg.), *Encyclopedia of Power*, California: SAGE Publications, Inc., 203–207.

- Hermann, Steffen K., (2014): »Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 62-2, 279–296.
- Honneth, Axel (1989): *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (2000): »Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88–109.
 - (2001): *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Leipzig: Reclam.
 - (2003a): »Replies«, in: *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, Issue 1, 37–47.
 - (2003b): »Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser«, in: Axel Honneth/Fraser Nancy (Hg.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129–224.
 - (2007a): »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: Suhrkamp, 28–56.
 - (2007b): »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: Suhrkamp, 57–69.
 - (2010): »Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht«, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, 103–130.
 - (2011): *Das Recht der Freiheit*, Berlin: Suhrkamp.
 - (2014): *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Cambridge: Polity Press. Zitiert in: Schaub, Jörg (2015): »Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 107–130.
 - (2015): »Rejoinder«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 204–226.
- Honneth, Axel/Allen, Amy/Cooke, Maeve (2010): »A conversation between Axel Honneth, Amy Allen and Maeve Cooke, Frankfurt am Main, 12 April 2010«, in: *Journal of Power*, Bd. 3-2, 153–170.

- Horkheimer, Max (1937): *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Horn, Christoph/Löhrer, Guido (2010): »Einleitung: Die Wiederentdeckung teleologischer Handlungserklärungen«, in: ders. (Hg.), *Gründe und Zwecke*, Berlin: Suhrkamp, 7–45.
- Iser, Martin (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Campus.
- Laden, Anthony Simon (2008): »Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 270–289.
- Lepold, Kristina (2014): »Die Bedingungen der Anerkennung. Zum Zusammenhang von Macht, Anerkennung und Unterwerfung im Anschluss an Foucault«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 62-2, 297–317.
- Lukács, Georg (2013 [1923]): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Marcuse, Herbert (1964): *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: dtv Verlagsgesellschaft.
- Markell, Patchen (2003): *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- McBride, Cillian (2013): *Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- McNay, Lois (2008): *Against Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- (2015): » Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 170–186.
- McNeill, David N. (2015): » Social Freedom and Self-Actualization: ›Normative Reconstruction‹ as a Theory of Justice«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 153–169.
- Mead, George H. (1973 [1934]): *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Morriss, Peter (1987): *Power. A Philosophical Analysis*, Manchester: Manchester University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1887]): *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig: Reclam.
- Oliver, Kelly (2001): *Witnessing. Beyond Recognition*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

- Owen, David (2008): »Self-Government and ›Democracy as Reflexive Co-operation‹: Reflections on Honneth's Social and Political Ideals«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 290–320.
- Pansardi, Pamela (2011): »Power To and Power Over«, in: Dowding, Keith (Hg.), *Encyclopedia of Power*, California: SAGE Publications, Inc., 521–524.
- Jaeggi, Rahel (2006): *Anerkennung und Unterwerfung: Zum Verhältnis von positiven und negativen Theorien der Intersubjektivität*, https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anererkennungunterwerfung, Stand: 16. August 2019.
- (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Jütten, Timo (2015): »Is the Market a Sphere of Social Freedom?«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 187–203.
- Rössler, Beate (2008): *Work, Recognition, Emancipation*, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 135–163.
- Schaub, Jörg (2015): »Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory«, in: *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory*, Bd. 16-2, 107–130.
- Searle, John R. (2001): *Rationality in Action*, Cambridge/London: The MIT Press.
- Stahl, Titus/Lepold, Kristina (2014): »Schwerpunkt: Anerkennung und Unterwerfung. Einleitung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 62-2, S. 231–238.
- Stahl, Titus/Lepold, Kristina (2014) (Hg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 62-2.
- Stahl, Titus (2014): »Anerkennung, Subjektivität und Gesellschaftskritik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 62-2, 239–259.
- Taylor, Charles (1994): *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Verweyst, Markus (2000): *Das Begehren der Anerkennung*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn*, Hamburg: Philo Fine Arts.
- Weber, Max (1976 [1921]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Welskopp, Thomas (2001): »Die Dualität von Struktur. Anthony Giddens' Strukturierungstheorie als ›praxeologischer‹ Ansatz in der Geschichtswissenschaft«, in: Suter, Andreas/Hettingling, Manfred (Hg.), *Struktur und Ereignis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 99–119.

- Wrong, Dennis H. (1988): *Power. Its Forms, Bases, and Uses*, Oxford: The University of Chicago Press.
- Young, Iris Marion (2008): »Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism«, in: Brink, van den Bert/Owen, David (2007) (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 189–212.
- Zurn, Christopher F. (2015): *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, Cambridge: Polity Press.