

111 267  
Nancy Fraser / Axel Honneth  
Umverteilung oder Anerkennung?

*Eine politisch-philosophische Kontroverse*

Übersetzung der englischen Originaltexte  
von Nancy Fraser durch Burkhardt Wolf

Suhrkamp



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie  
<http://dnb.ddb.de>

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1460  
Erste Auflage 2003

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.  
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: jürgen ullrich typesatz, Nördlingen  
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Printed in Germany  
Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt  
ISBN 3-518-29060-6

I 2 3 4 5 6 - 08 07 06 05 04 03

CAT 5

111 267  
K 1987 01 07 - 1076

Nancy Fraser / Axel Honneth  
Vorbemerkung

»Anerkennung« ist zu einem Schlüsselbegriff unserer Zeit geworden. Eine ehrwürdige Kategorie der Hegelschen Philosophie, wieder zum Leben erweckt durch die politische Theorie, scheint dieser Begriff heute von zentraler Bedeutung für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz zu sein. Ob nun die Landrechte der indigenen Bevölkerung oder die weibliche Hausarbeit den Konfliktstoff darstellen, die homosexuelle Ehe oder das muslimische Kopftuch, mehr und mehr wird von der Moralphilosophie die Kategorie der »Anerkennung« benutzt, um die normative Basis solcher politischen Ansprüche zu charakterisieren. Ein wesentlicher Grund für die begriffliche Verschiebung liegt in der Überzeugung, daß nur eine Kategorie, die die individuelle Autonomie von intersubjektiver Zustimmung abhängig macht, die moralischen Belange einer Vielzahl von gegenwärtigen Konflikten zu erfassen vermag. Es kann daher nicht überraschen, daß Hegels klassische Figur eines »Kampfes um Anerkennung« in dem Augenblick mit neuem Leben erfüllt wird, in dem ein sich rapide globalisierender Kapitalismus transkulturelle Begegnungen vervielfacht, eingespielte Interpretationsschemata aufbricht, Werthorizonte pluralisiert und soziale Identitäten und Differenzen politisiert.

Ist die Schlüsselstellung der »Anerkennung« inzwischen beinahe zu einer Selbstverständlichkeit geworden, so ist ihr Verhältnis zur »Umverteilung« allerdings weitgehend unthematisiert geblieben. Diese zweite Kategorie war von zentraler Bedeutung sowohl für die politische Philosophie als auch für die sozialen Kämpfe der hinter uns liegenden, »fordistischen« Periode des Kapitalismus. Systematisch entwickelt in den großen Entwürfen eines egalitären Liberalismus in der Nachkriegszeit, schien das Paradigma der distributiven Gerechtigkeit bestens geeignet, die Zielsetzungen der Arbeiterbewegung und der unteren Klassen in jener Periode zu artikulieren. In demokratischen Wohlfahrtsstaaten, deren nationale Verankerung außer Frage stand, bezogen sich die Konflikte weitgehend auf die Verteilung von Ressourcen, so daß sie in Verteilungskategorien unter Bezug auf universalistische Prinzipien ausgeglichen werden konnten.

Unter Vernachlässigung von Fragen der Differenz schienen Zielsetzungen einer egalitären Verteilungspolitik die Bedeutung von »Gerechtigkeit« weitgehend auszuschöpfen. Es bestand, kurz gesagt, keine Notwendigkeit, das Verhältnis der Umverteilung zu Fragen der sozialen Anerkennung zu überprüfen.

Heute allerdings verlangt dieses Verhältnis geradezu nach einer kategorialen Überprüfung. Wie der 11. September schmerzhaft klargemacht hat, sind Kämpfe um Religion, Nationalität und Geschlecht inzwischen in einer Weise miteinander verschränkt, daß Fragen der Anerkennung nicht länger ignoriert werden können. Die sich überkreuzenden Achsen der Differenz sind viel zu politisiert, als daß derartige Fragen nicht auch in der absehbaren Zukunft im Zentrum stehen würden. Gleichzeitig jedoch hat die Ungerechtigkeit der Verteilung nicht etwa an Bedeutung verloren. Im Gegenteil, wirtschaftliche Ungleichheiten wachsen heute in dem Maße, in dem neoliberale Kräfte eine korporative Globalisierung propagieren und jene Regierungskompetenzen schwächen, die bislang ein gewisses Maß an Umverteilung in den Grenzen des Nationalstaates ermöglichen. Unter diesen Bedingungen kann die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit nicht einfach beiseite geschoben werden. Die Konsequenz ist vielmehr, daß weder Anerkennung noch Umverteilung in der gegenwärtigen Situation ignoriert werden dürfen; durch die sozialen und politischen Entwicklungen zu einer Beschäftigung mit beiden Konfliktzonen gezwungen, sehen politische Philosophen sich heute mit der Notwendigkeit konfrontiert, deren Verhältnis neu zu überdenken.

Genau das ist die Zielsetzung des vorliegenden Bandes. Unser Buch präsentiert eine Debatte, die eine nordamerikanische Philosophin und ein deutscher Philosoph darüber geführt haben, wie das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung richtig zu verstehen ist. Die von beiden Autoren geteilte Prämisse ist dabei, daß ein angemessener Begriff von »Gerechtigkeit« heute zumindest zwei Klassen von politischen Belangen umfassen muß: Jene, die in der »fordistischen« Periode als Verteilungskämpfe begriffen wurden, und diejenigen, die gegenwärtig zumeist als Anerkennungskonflikte angesehen werden. Wir stimmen auch darin überein, daß eine der herkömmlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen diesen beiden Konfliktzonen unangemessen ist: Uns beiden ist die ökonomistische Perspektive fremd, der zufolge die Kämpfe um Anerken-

nung ein bloßes Nebenprodukt oder Epiphänomen von Verteilungskonflikten darstellen.

Hier aber enden auch schon unsere Gemeinsamkeiten. Einer von uns, Axel Honneth, versucht die Kategorie der »Anerkennung« als fundamentalen, übergreifenden Moralbegriff zu formulieren, aus dem sich distributive Zielsetzungen ableiten lassen; daher interpretiert er das sozialistische Ideal der Umverteilung als eine abhängige Größe im Kampf um Anerkennung. Die andere von uns, Nancy Fraser, bezweifelt, daß sich Umverteilungsziele unter Kategorien der Anerkennung subsumieren lassen; sie schlägt statt dessen einen »perspektivischen« Dualismus vor, in dem beide Kategorien als gleichursprüngliche und daher als wechselseitig nicht reduzierbare Dimensionen von Gerechtigkeit begriffen werden sollten. In dem Versuch, unsere jeweiligen Positionen in sich abwechselnden Kapiteln zu erläutern, behandeln wir zentrale Fragen der Moralphilosophie, der Gesellschaftstheorie und der politischen Analyse.

Der Band wird eröffnet mit einem Kapitel von Nancy Fraser, das eine erweiterte Fassung ihrer Tanner-Lectures von 1996 an der Stanford-University in Kalifornien darstellt. Um zu rekonzeptualisieren, was sie als die gegenwärtige Tendenz einer Entkoppelung von Zielen der Anerkennung und der Umverteilung wahrnimmt, schlägt sie eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit vor, die Zielsetzungen beider Art umfassen soll, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Indem sie diese Konzeption mit einer Theorie des Kapitalismus verknüpft, versucht sie zu zeigen, daß allein ein konzeptueller Rahmen, der die beiden analytisch getrennten Dimensionen der Verteilung und der Anerkennung integriert, die wachsende Verzahnung von sozialen Ungleichheiten und Statushierarchien in den gegenwärtigen Gesellschaften zu analysieren erlaubt. Das Resultat dieses Integrationsversuches ist ein Konzept, in dem die ungleiche Verteilung mit mangelnder Anerkennung verschränkt ist, ohne darauf reduziert werden zu können.

Im zweiten Kapitel entwickelt Axel Honneth einen alternativen Entwurf. Im Gegensatz zu Frasers »perspektivischem Dualismus« von Umverteilung und Anerkennung schlägt er einen »normativen Monismus« der Anerkennung vor. Dabei geht er von einem ausdifferenzierten Konzept der Anerkennung aus, der neben der »Liebe« auch die »rechtliche Achtung« und die »soziale Wertschätzung« in einer Weise umfaßt, daß darin auch die Problematik der Umverteilung behandelt



werden kann. Das Resultat dieser Erweiterung stellt die These dar, daß ein recht verstandenes Konzept der »Anerkennung« jene modifizierte Version des marxistischen Paradigmas der ökonomischen Umverteilung zu integrieren vermag, die auch Nancy Fraser in ihrem Kapitel vorschwebt.

Die restlichen beiden Kapitel (III, IV) treiben diese Auseinandersetzung einen Schritt weiter. In der wechselseitigen Erwiderung auf die jeweilige Kritik bewegen wir uns auf drei verschiedenen Theorieebenen: Auf der Ebene der Moralphilosophie diskutieren wir über die relativen Vorzüge eines normativen Monismus gegenüber einem normativen Dualismus, der Priorität des »Gerechten« gegenüber dem »Guten« und den damit verknüpften Implikationen; auf der Ebene der Gesellschaftstheorie steht bei uns das Verhältnis von Ökonomie und Kultur zur Debatte, der Charakter ihrer begrifflichen Entgegensetzung und die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft; auf der Ebene der politischen Analyse schließlich überprüfen wir die Beziehung zwischen Gleichheit und Differenz, zwischen ökonomischen Kämpfen und Identitätspolitik, sozialer Demokratie und Multikulturalismus. Auf jeder Stufe nehmen die theoretischen Zielsetzungen eine jeweils bestimmte Form an, weil jeder von uns in der Erwiderung auf die Argumente des anderen dazu gezwungen ist, die eigenen Überlegungen zu vertiefen und zu präzisieren.

Wenn ein Resultat unserer sich lang hinziehenden Auseinandersetzung die Verschärfung von einigen unserer Differenzen gewesen ist, so war das andere Ergebnis ein wachsendes Bewußtsein über all das, was wir teilen: an erster Stelle sicherlich die Anstrengung, jene herkömmlich getrennten Ebenen der Moralphilosophie, der Gesellschaftstheorie und der politischen Analyse in einer kritischen Theorie des Kapitalismus zusammenzuführen. In dieser Hinsicht fühlen wir uns mit vielen unserer Freunde und Freundinnen, Kollegen und Kolleginnen einig, die sich ebenfalls mit der Tradition der Kritischen Theorie identifizieren. Während die akademische Mehrheit heute eine disziplinäre Arbeitsteilung wie selbstverständlich voraussetzen scheint, die die Moralthorie den Philosophen überläßt, die Gesellschaftstheorie den Soziologen und die politische Analyse den Politologen, so daß jeder dieser Bereiche gleichsam als freischwebend behandelt wird, teilen wir beide den Versuch, die kapitalistische Gesellschaft noch einmal als »Totalität« zu konzeptualisieren. Daher stimmen wir auch nicht jener heute häufig vertretenen Idee zu, der

zufolge jedes Unternehmen einer großen Theorie, einer »grand theory«, epistemisch als unbegründet und politisch als antiquiert gelten muß; im Gegenteil, wir sind beide nach wie vor der Überzeugung, daß eine Gesellschaftskritik ihre theoretischen Geltungsansprüche und politischen Zielsetzungen nur dann einzulösen vermag, wenn sie normative Konzepte verwendet, die von einem systematischen Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft geprägt sind, das die aktuellen Kämpfe zu diagnostizieren erlaubt.

Für beide von uns gilt sogar, daß die unverzichtbare Grundkategorie einer solchen Analyse ein angemessener Begriff der kapitalistischen Gesellschaft bilden muß. Ja, die Debatte über das Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung hat uns unmerklich zu einer anderen Frage geführt, die zuvor schwierig zu beantworten ist, aber entscheidend für den Versuch einer Verknüpfung von Moralphilosophie, Gesellschaftstheorie und politischer Analyse: Soll der gegenwärtig existierende Kapitalismus als ein soziales System verstanden werden, in dem eine Wirtschaftsordnung, die nicht mehr von institutionalisierten Kulturmustern direkt gesteuert wird, abgekoppelt von anderen gesellschaftlichen Sphären existiert? Oder soll die kapitalistische Wirtschaftsordnung vielmehr als das institutionelle Resultat einer Durchsetzung von kulturellen Werten begriffen werden, die ihrer ganzen Struktur nach auf einer asymmetrischen Form der Anerkennung gegründet sind? Das vorliegende Buch läßt sich auf seiner tiefsten Ebene als ein Versuch verstehen, für diese Frage im Dialog einen gemeinsamen Rahmen zu entwickeln, der es erlaubt, unsere divergierenden Antworten zu beurteilen.

Nancy Fraser

Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik

*Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*

Einleitung

In der heutigen Welt lassen sich die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit immer deutlicher zwei Typen zuordnen. Auf der einen Seite stehen die wohlbekannteren Forderungen nach Umverteilung, die eine gerechtere Verteilung der Reichtümer und des Vermögens anstreben. Hierunter fallen die Forderungen, vom Norden zum Süden umzuverteilen, von den Reichen zu den Armen und, wie vor noch nicht allzu langer Zeit zu hören war, von den Eigentümern zu den Arbeitern. Sicherlich haben die unlängst wiedererstarkten Theorien des freien Marktes die Befürworter der Umverteilung in die Defensive gedrängt. Nichtsdestoweniger haben die egalitären Umverteilungsansprüche während der letzten 150 Jahre meistens dann als Paradigma fungiert, wenn es darum ging, soziale Gerechtigkeit theoretisch zu fassen.<sup>1</sup>

Wie sich immer deutlicher abzeichnet, stehen wir heute mit der »Politik der Anerkennung« vor einem zweiten Typus von Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit. In ihrer bündigsten Formulierung zielt sie auf eine differenzfreundliche Welt, in der für Ebenbürtigkeit und Gleichbehandlung nicht mehr der Preis einer Assimilation an die Mehrheit oder herrschende kulturelle Normen zu zahlen wäre. Hierunter fällt die Forderung, einerseits die eigentümlichen Perspek-

<sup>1</sup> Dieses Kapitel ist eine revidierte und erweiterte Fassung meiner *Tanner Lectures on Human Values*, die ich im April und Mai 1996 an der Stanford University gehalten habe, abgedruckt in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Bd. 19, hg. v. Grethe B. Peterson, Salt Lake City 1998, S. 1-67. (Der auszugsweise Nachdruck der ursprünglichen Fassung erfolgt mit freundlicher Genehmigung.) Für die Unterstützung dieses Projekts danke ich der Tanner Foundation und der Stanford University, insbesondere dem *Program in Ethics and Society*, dem Philosophischen Institut und Professor Susan Moller Okin. Auch wenn ich selbst nicht immer dazu in der Lage war, ihnen angemessen zu antworten, habe ich doch erheblich von den Kommentaren der Professoren Elizabeth Anderson und Axel Honneth profitiert. Die Gespräche mit Richard J. Bernstein, Rainer Forst, Axel Honneth, Theodore Koditschek, Steven Lukes, Jane Mansbridge, Linda Nicholson und Eli Zaretsky haben, während ich die Vorträge vorbereitete, mein Denken an Schlüsselstellen entscheidend beeinflusst. Die nachträglichen Anmerkungen und Kommentare von Seyla Benhabib, Judith Butler, Rainer Forst, Anne Phillips, Erik Olin Wright und Eli Zaretsky waren für die Revision des Textes von ebenso unschätzbaren Bedeutung wie die Diskussionen mit Rainer Forst, Axel Honneth und Eli Zaretsky.

tiven ethnischer, »rassischer« und sexueller Minderheiten, andererseits die der *gender difference*, der Geschlechterdifferenz, anzuerkennen. Diese Art von Forderungen hat in letzter Zeit das Interesse der Politischen Philosophie erweckt, so daß versucht wurde, ein neues Paradigma der Gerechtigkeit zu entwickeln, bei dem die Frage der Anerkennung ins Zentrum rückt.

Allgemein betrachtet sind wir also mit einer neuen Konstellation konfrontiert. Ehedem allein auf Umverteilung abgestellt, teilt sich der Diskurs über soziale Gerechtigkeit immer deutlicher in Forderungen nach Umverteilung einerseits, in solche nach Anerkennung andererseits. Und im selben Zuge nehmen Ansprüche auf Anerkennung zusehends eine beherrschende Stellung ein. Der Niedergang des Kommunismus, die Konjunktur zahlloser Ideologien des freien Marktes, der Aufstieg der »Identitätspolitik«, sowohl in ihrer fundamentalistischen als auch in ihrer progressiven Form – all diese Entwicklungen haben dazu beigetragen, daß die Ansprüche auf egalitäre Umverteilung viel von ihrer Bestimmtheit eingebüßt haben, wenn sie nicht sogar ganz aufgegeben worden sind.

In dieser neuen Konstellation werden die zwei Arten, Gerechtigkeit einzufordern, oftmals unabhängig voneinander ins Spiel gebracht – in praktischer wie in intellektueller Hinsicht. Innerhalb sozialer Bewegungen wie der des Feminismus werden politische Strömungen, die Umverteilung als Handhabe gegen die männliche Dominanz ansehen, zusehends von den Strömungen isoliert, die auf die Anerkennung der Geschlechterdifferenz setzen. Und dasselbe gilt größtenteils auch im intellektuellen Bereich. In den Hochschulen, um beim Beispiel des Feminismus zu bleiben, geben sich die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die das Geschlecht als soziale Beziehungsform verstehen, alle Mühe, sich von ihren Kollegen abzugrenzen, die es als Identitätsmerkmal oder kulturellen Code auffassen. Diese Lage der Dinge veranschaulicht ein allgemeineres Phänomen: die weitverbreitete Entkopplung von Kultur- und Sozialpolitik, von Differenzpolitik und einer Politik der Gleichheit.<sup>2</sup>

2. Womöglich ist die politische Trennung der Umverteilung von der Anerkennung in den USA weiter fortgeschritten als anderswo, doch stellt sie kein ausschließlich amerikanisches Problem dar. Im Gegenteil, ähnliche Tendenzen lassen sich in unterschiedlicher Ausprägung in weiten Teilen der Welt beobachten, und dies selbst dort, wo die sozialdemokratischen Parteien immer noch stark sind. Das Aufkommen neoliberaler Strömungen innerhalb solcher Parteien deutet auf die

Überdies ist diese Trennung in einigen Fällen zu einer Polarisierung zugespitzt worden. Einige Verfechter der egalitären Umverteilung lehnen die Politik der Anerkennung gänzlich ab; indem sie die global verschärfte Ungleichheit, so wie sie unlängst von den Vereinten Nationen dokumentiert wurde, anführen, betrachten sie jede Forderung nach Anerkennung der Unterschiede als »falsches Bewußtsein«, als hinderlich bei der Herstellung sozialer Gerechtigkeit.<sup>3</sup> Umgekehrt beklatschen so manche Verfechter der Anerkennung den unübersehbaren Niedergang der Umverteilungspolitik: Indem sie die Versäumnisse eines differenzblindenden ökonomischen Egalitarismus hinsichtlich der Aufgabe anprangern, den Minderheiten und Frauen ihre Rechte zu verschaffen, sehen sie die umverteilungsorientierte Politik als Herzstück eines überholten Materialismus, der den Schlüsselerfahrungen sozialer Ungerechtigkeit weder eine Stimme zu verleihen vermag noch einen Ausweg weisen könnte. In diesem Falle sind wir vor die ausschließliche Alternative gestellt: Umverteilung oder Anerkennung? Eine Politik der Klasseninteressen oder Identitätspolitik? Multikulturalismus oder Sozialdemokratie?

Dies sind nun aber, wie ich behaupten möchte, irreführende Gegensätze. Meine allgemeine These lautet, daß heutzutage Gerechtigkeit *sowohl* nach Umverteilung *als auch* nach Anerkennung verlangt. Keine von beiden ist alleine ausreichend. Sobald man dieser These folgt, drängt sich indes die Frage auf, wie beide zu verbinden seien. Ich werde zeigen, daß die emanzipatorischen Aspekte beider Bereiche in einen einzigen, umfassenden Rahmen zu integrieren sind. Auf theoretischer Ebene ist es nötig, eine zweidimensionale Konzeption von Gerechtigkeit zu entwerfen, die legitime Ansprüche auf soziale Gleichheit mit legitimen Forderungen nach Anerkennung von Unterschieden in Einklang zu bringen vermag. Auf praktischer Ebene geht es darum, ein programmatisches politisches Orientie-

Bereitschaft hin, das lange Zeit unangefochtene Bekenntnis zur Umverteilung über Bord zu werfen und statt dessen – verhältnismäßig eingeschränkte – emanzipatorische Reformen auf dem Beziehungsfeld der Anerkennung in Angriff zu nehmen.

3. Vgl. United Nations Development Program, *Human Development Report 1996*, Oxford 1996. Einige Schlaglichter auf die Befunde wirft: Barbara Crosscette, »UN Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening«, in: *New York Times*, 15. Juli 1996, 4A.

rungsschema zu entwerfen, das die Vorzüge der Umverteilungspolitik mit den Vorteilen der Anerkennungspolitik zu vereinigen erlaubt.

Meine Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Im ersten Abschnitt werde ich zeigen, daß heutzutage weder Umverteilung alleine noch bloße Anerkennung dazu hinreichen, die bestehende Ungerechtigkeit zu überwinden; deshalb müssen sie, auf welchem Weg auch immer, miteinander versöhnt und verbunden werden. In Teil II und III werde ich einige Fragen der Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie untersuchen, die durch unser Vorhaben, Umverteilung und Anerkennung in einem einzigen und umfassenden Ansatz sozialer Gerechtigkeit zu integrieren, aufgeworfen werden. Im vierten Teil werde ich schließlich einige Probleme der politischen Praxis in Augenschein nehmen, die entstehen, sobald wir solch eine integrative Perspektive gegenüber realen Fällen sozialer Ungerechtigkeit einzunehmen suchen.

## I. Umverteilung oder Anerkennung? Eine Kritik der verkürzten Gerechtigkeit

Ich fange mit einer terminologischen Frage an. Die Begriffe *redistribution*, »Umverteilung«, und *recognition*, »Anerkennung«, haben, wie ich sie beide hier gebrauche, einen philosophischen und einen politischen Hintergrund. Philosophisch beziehen sie sich auf normative Paradigmen, die in der politischen Theorie und Moralphilosophie ausgearbeitet wurden. Politisch gesehen beziehen sie sich auf eine Reihe von Ansprüchen, die innerhalb des öffentlichen Raums von politischen Akteuren und sozialen Bewegungen erhoben wurden. Beide Perspektiven bedürfen einer eigenen Erläuterung.

Als philosophische Begriffe sind »Umverteilung« und »Anerkennung« unterschiedlicher Provenienz. »Umverteilung« kommt aus der liberalen Tradition, insbesondere aus deren anglo-amerikanischem Zweig des 20. Jahrhunderts. In den siebziger und achtziger Jahren wurde diese Tradition beträchtlich erweitert, als »analytische« Philosophen wie John Rawls und Ronald Dworkin ausgefeilte Theorien zur Verteilungsgerechtigkeit entwickelten. Indem sie den traditionellen liberalen Akzent auf die individuelle Freiheit mit dem Egalitarismus der Sozialdemokratie zu synthetisieren suchten, legten sie neuartige

Gerechtigkeitskonzeptionen vor, die die sozioökonomische Umverteilung rechtfertigen sollten.<sup>4</sup>

Dagegen stammt der Begriff »Anerkennung« aus der Philosophie Hegels, genauer gesagt aus der *Phänomenologie des Geistes*. In dieser Tradition bezeichnet Anerkennung eine ideale reziproke Beziehung zwischen Subjekten, in der jeder den anderen als seinesgleichen und zugleich als von sich getrennt sieht. Diese Beziehung wird für Subjektivitätskonstitutiv erachtet; zu einem individuellen Subjekt wird man, indem man ein anderes Subjekt anerkennt und von diesem anerkannt wird. Deshalb impliziert »Anerkennung« jene hegelianische These, die man immer wieder dem liberalistischen Individualismus entgegengestellt hat: daß soziale Beziehungen den Individuen vorhergehen und die Intersubjektivität der Subjektivität gegenüber Vorrang hat. Zudem wird die Anerkennung im Gegensatz zur Umverteilung gewöhnlich der »Ethik« und weniger der »Moral« zugeschlagen, was heißt: Sie befördert in dieser Perspektive – und im Gegensatz zur prozeduralen Gerechtigkeit – wesentliche Ziele der Selbstverwirklichung und des guten Lebens. Bereits Mitte des 20. Jahrhunderts von existentialistischen Denkern mit aller Sorgfalt herausgearbeitet, erlebt die Theorie der Anerkennung augenblicklich eine Renaissance. Neohegelianische Philosophen wie Charles Taylor und Axel Honneth erheben sie zum Herzstück einer normativen Sozialphilosophie, die eine »Politik der Differenz« geltend machen will.<sup>5</sup>

4 Vgl. besonders John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, und Donald Dworkin, »What is Equality? Part 2: Equality of Resources«, in: *Philosophy and Public Affairs*, 10/4 (Herbst 1981), S. 283-345.

5 Zu Hegels Begriff der Anerkennung vgl. das Kapitel »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft« in der *Phänomenologie des Geistes*. Wichtige darauf fußende Abhandlungen sind etwa: Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1996, v. a. den ersten Abschnitt, und Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, v. a. Teil I: »Historische Vergegenwärtigung: Hegels ursprüngliche Idee«, S. 11-106. Zur existentialistischen Perspektive vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, Reinbek 1993, v. a. das Kapitel »Der Blick«; Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris 1952, v. a. »L'expérience vécue du Noir«, S. 108-134; zudem Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 1995. Zur

Philosophisch gesehen bilden daher die Ausdrücke »Umverteilung« und »Anerkennung« ein eigenartiges Paar. Beider Schicksal ist es, von den Befürwortern der jeweils anderen Seite zurückgewiesen zu werden. Zahlreiche liberale Theoretiker der Verteilungsgerechtigkeit behaupten, daß die Anerkennungstheorie überflüssigen kommunitaristischen Ballast mit sich führe, während einige Philosophen der Anerkennung die Verteilungstheorie für individualistisch und konsumeristisch halten. Überdies haben beide Standpunkte Widerspruch aus anderen Lagern provoziert. Für Denker, die sich an die marxistische Tradition halten, vermag die Kategorie der Distribution keineswegs die kapitalistische Ungerechtigkeit in ihrer vollen Tiefe auszuloten, weil sie den Produktionszusammenhang vernachlässigt und Ausbeutung, Herrschaft und Warenförmigkeit nicht problematisieren kann.<sup>6</sup> Ebenso beharren diejenigen, die dem poststrukturalistischen Denken anhängen, darauf, daß die Idee der Anerkennung normalisierende Vorannahmen einer zentrierten Subjektivität in sich berge, die wiederum eine radikalere Kritik vereiteln.<sup>7</sup>

Im folgenden versuche ich zu zeigen, daß Umverteilung und Anerkennung trotz ihrer ungleichen philosophischen Provenienz miteinander vereinbart werden können. Und ich werde anzudeuten suchen, daß beide Vorstellungen so begriffen werden können, daß sie den Einwänden ihrer jeweiligen Kritiker entkommen. Zu Anfang jedoch möchte ich diese philosophischen Erörterungen zwischenzeitlich ausklammern. Statt dessen will ich zunächst Umverteilung und Anerkennung in ihren konkreten politischen Zusammenhängen betrachten – und zwar als idealtypische Konstellationen von Forderungen, die momentan im öffentlichen Raum erhoben werden. In

gegenwärtigen Diskussion über die Anerkennung vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a. a. O., und Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf, mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1993, S. 13-78. Als er die Ansprüche der Quebecer Nationalisten als Forderungen nach Anerkennung rekonstruierte, hat Taylor sie dahingehend verteidigt, daß sie das gemeinschaftliche Ziel eines »kulturellen Überlebens« anstreben.

6 Ich danke Eli Zaretsky und Moïshe Postone dafür, daß sie im Gespräch diesen Punkt mit allem Nachdruck betont haben.

7 Dafür, daß sie auf diesen Sachverhalt eindringlich hingewiesen haben, danke ich Simon Hollis und Simon Critchley.

dieser Hinsicht beziehen sich die Ausdrücke »Umverteilung« und »Anerkennung« weniger auf philosophische Paradigmen als auf populäre Auffassungen der Gerechtigkeit, die die gegenwärtigen Auseinandersetzungen der Zivilgesellschaft prägen. Von den sozialen Bewegungen und politischen Akteuren stillschweigend vorausgesetzt bestehen solche populären Auffassungen aus einer Reihe zusammenhängender Annahmen über die Ursachen der Ungerechtigkeit und über die entsprechende Abhilfe. Indem ich die populären Auffassungen von Umverteilung und Anerkennung rekonstruiere, versuche ich zu klären, wie und wieso diesen Perspektiven in den aktuellen politischen Debatten nachgesagt wurde, sie seien antithetisch.

### Anatomie eines falschen Gegensatzes

Als populäre Auffassungen werden Umverteilung und Anerkennung oftmals mit bestimmten sozialen Bewegungen in Verbindung gebracht. So wird die Politik der Umverteilung üblicherweise mit klassenbezogener Politik gleichgesetzt, während die Politik der Anerkennung der »Identitätspolitik« zugeschlagen wird, welche wiederum mit den Auseinandersetzungen um Sexualität, *gender* und »Rasse« gleichgesetzt wird. Wie wir indes sehen werden, gehen diese allerorten hergestellten Verbindungen in die Irre. Zum einen faßt man mit ihnen die anerkennungsorientierten Strömungen innerhalb feministischer, antiheterosexistischer und antirassistischer Bewegungen so auf, als würden sie diese in ihrer Gänze repräsentieren; damit aber übergeht man die alternativen Strömungen, die gerade die *gender*-, »rassen«- und geschlechtsspezifischen Varianten ökonomischer Ungerechtigkeit beseitigen wollen, welche von den traditionell klassenkämpferischen Bewegungen ignoriert worden sind. Zum anderen lassen sie die Dimension der Anerkennung bei den Klassenkämpfen weitgehend unberücksichtigt, obwohl diese doch niemals nur auf die Umverteilung von Reichtümern gezielt haben. Und schließlich wird dasjenige, was wir als ein ganzes Spektrum unterschiedlichster Forderungen nach Anerkennung erkennen werden, durch die Gleichsetzung von Anerkennungs- mit Identitätspolitik auf einen einzigen Typus reduziert – nämlich auf die Forderung von Gruppen, in ihrer Besonderheit bestätigt zu werden.

Im folgenden werde ich mithin diese allzuoft hergestellten Verbindungen umgehen. Anstatt Umverteilung und Anerkennung je-

weils mit klassenbezogener Politik und Identitätspolitik auf eine Linie zu bringen, werde ich jede populäre Auffassung dahingehend verstehen, daß beide einen *eigenständigen Aspekt sozialer Gerechtigkeit* zur Sprache bringen und somit prinzipiell für *jede* soziale Bewegung in Anschlag zu bringen sind.

So gesehen kann sich das Paradigma der Umverteilung nicht nur auf klassenzentrierte politische Leitformeln beschränken (wie etwa auf die Sozialpolitik des *New Deal*, die Sozialdemokratie oder den demokratischen Sozialismus); vielmehr muß es auch all jene Spielarten des Feminismus und Antirassismus berücksichtigen, die die sozioökonomische Transformation bzw. Reform zur Handhabe gegen die Ungerechtigkeit auf der Ebene der Geschlechter- oder rassisch-ethnischen Beziehungen erkoren haben. Daher ist es umfassender als die klassenbezogene Politik im konventionellen Sinne. Desgleichen darf das Paradigma der Anerkennung nicht nur die Bewegungen berücksichtigen, die die ungerechterweise entwerteten Identitäten wieder aufwerten wollen (wie im Falle des kulturalistisch ausgerichteten Feminismus, des Nationalismus der schwarzen Kultur oder der Politik einer homosexuellen Identität); vielmehr muß es ebenso sehr dekonstruktivistische Strömungen wie die *queer politics*, die kritische Politik der »Rassen« oder den dekonstruktiven Feminismus mit einbeziehen, die alle den »Essentialismus« der traditionellen Identitätspolitik zurückweisen. Daher ist dieses Paradigma umfassender als die Identitätspolitik im konventionellen Sinne.

So verstanden kann die populäre Auffassung der Umverteilung mit der der Anerkennung in vierfacher Hinsicht kontrastiert werden. Erstens setzen die zwei populären Auffassungen verschiedene Konzeptionen von Ungerechtigkeit voraus. Die populäre Auffassung der Umverteilung konzentriert sich auf sozioökonomische Ungerechtigkeiten, die sie in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verwurzelt sieht. Beispielsweise handelt es sich dabei um Ausbeutung (wenn also die Früchte der eigenen Arbeit von anderen in Besitz genommen werden), ökonomische Marginalisierung (wenn man auf entwürdigende oder unterbezahlte Arbeit festgelegt wird oder einem überhaupt der Zugang zu einträglicher Arbeit verwehrt ist) und Verarmung (wenn ein angemessener Lebensstandard verweigert wird). Die populäre Auffassung der Anerkennung zielt im Gegensatz dazu auf Ungerechtigkeiten, die als kulturell verstanden werden und von denen angenommen wird, daß sie in gesellschaftlich dominanten

Repräsentations-, Interpretations- und Kommunikationsmustern verwurzelt sind. Hierzu rechnen kulturbedingte Herrschaft (wenn man Interpretations- und Kommunikationsmustern unterworfen ist, die mit einer anderen Kultur verknüpft und für einen selbst fremdartig und/oder feindselig sind), verweigerte Anerkennung (wenn man über die maßgeblichen repräsentatorischen, kommunikativen und interpretativen Praktiken seiner eigenen Kultur ausgeschlossen wird) und Respektlosigkeit (wenn man in stereotypen Repräsentationsakten des öffentlichen Raums und/oder in Begegnungen des alltäglichen Lebens routineartig angefeindet und herabgesetzt wird).

Zweitens legen die zwei populären Auffassungen verschiedene Handhaben gegen die Ungerechtigkeit nahe. Im Falle der Umverteilung soll durch ökonomische Umstrukturierung für Abhilfe gesorgt werden. Dies mag eine Umverteilung des Einkommens und/oder des Vermögens nötig machen oder auch eine Neuorganisation der Arbeitsteilung, eine Neuaufteilung des Grundbesitzes, die Demokratisierung jener Prozesse, durch die Investitionsentscheidungen getroffen werden, oder die Transformation anderer grundlegender ökonomischer Strukturen. (Obwohl sich diese Handhaben beträchtlich voneinander unterscheiden, soll sie hier der Oberbegriff »Umverteilung« in ihrer Gesamtheit umfassen.<sup>8</sup>) Dagegen gilt im Falle der Anerkennung ein kultureller oder symbolischer Wandel als Abhilfe

8 Bei diesem Gebrauch ist »Umverteilung« nicht auf die Weise einer Neuzuteilung im gesellschaftlich endgültigen Zustand beschränkt, die mit dem liberalen Wohlfahrtsstaat assoziiert wird. Vielmehr schließt sie die Art ökonomisch tiefenstruktureller Wandlung mit ein, die historisch gesehen mit dem Sozialismus in Verbindung gebracht wurde. Daher umfaßt sie sowohl »affirmative« Verfahren, die die ökonomischen Folgen ohne Wandel der ihnen zugrundeliegenden und sie überhaupt erst hervorbringenden Mechanismen verändern wollen, als auch »transformativ« Verfahren, die jene Mechanismen selbst verändern wollen. (Zur Unterscheidung zwischen affirmativer und transformativer Umverteilung vgl. Fraser, »From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-socialist Age«, *New Left Review* 212/Julii/August 1995, S. 68-93. Wiederabdruck in: Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical reflections on the Post-socialist Condition*, New York 1997). Im Laufe dieses Kapitels werde ich diesen Gegensatz eingehender erörtern. An dieser Stelle will ich nur erwähnen, daß dieser Gebrauch von »Umverteilung« dadurch, daß er mit radikalen Eingriffen in die Ökonomie im Einklang steht, auch die marxistischen Bedenken mindern sollte, der Ausdruck gehe am springenden Punkt kapitalistischer Ungerechtigkeit vorbei.

gegen Ungerechtigkeit. Letzterer könnte bewirken, daß respektlos behandelte Identitätsentwürfe und die kulturellen Leistungen verlebendeter Gruppen neu bewertet werden; daß kulturelle Vielfalt anerkannt und positiv eingeschätzt wird; daß gesellschaftlich geprägte Repräsentations-, Interpretations- und Kommunikationsmuster derart umfassend umgestaltet werden, daß sich die soziale Identität eines jeden verändert. (Selbst wenn sich auch diese Handhaben entscheidend voneinander unterscheiden, werde ich mit dem Oberbegriff »Anerkennung« abermals die ganze Gruppe meinen.<sup>9</sup>)

Drittens setzen die zwei populären Auffassungen unterschiedliche Konzeptionen derjenigen Gruppierungen voraus, denen Ungerechtigkeit widerfährt. Im Falle der Umverteilung sind die kollektiven Subjekte der Ungerechtigkeit Klassen oder klassenähnliche Gruppierungen, die ökonomisch durch ihre besondere Stellung zum Markt oder zu den Produktionsmitteln definiert sind.<sup>10</sup> Der klassische Fall des Marxschen Modells stellt die ausgebeutete Arbeiterklasse dar, deren Mitglieder ihre Arbeitskraft zur Beschaffung des Existenzminimums verkaufen müssen.<sup>11</sup> Doch kann diese Konzeption genauso-

9 Auch bei diesem Gebrauch von »Anerkennung« beschränke ich mich nicht auf die Bewertung von Gruppendifferenzen, wie sie mit dem Multikulturalismus des Mainstreams in Verbindung gebracht wird. Vielmehr wird auch hier die Umstrukturierung der symbolischen Ordnung auf einer Tiefenebene einbegriffen, die mit der Dekonstruktion assoziiert ist. Daher umfaßt »Anerkennung« sowohl »affirmative« Verfahren, die die Folgen der bestehenden Anerkennungsmodi ohne Änderung der zugrundeliegenden Rahmenbedingungen abwenden wollen, als auch »transformative« Verfahren, die jene Rahmenbedingungen selbst ändern wollen. Im Laufe dieses Kapitels werde ich auch diesen Gegensatz eingehender erörtern. Im Moment will ich nur erwähnen, daß besagter Gebrauch von »Anerkennung« dadurch, daß er mit der Dekonstruktion vereinbar ist, auch die poststrukturalistischen Bedenken mindern sollte, die der Ausdruck selbst hervorrufen mag.

10 Diese erste Formulierung umgeht das Problem, »Klasse« theoretisch stimmig zu definieren. Sie läßt offen, ob »Klasse« im traditionell marxistischen Sinne einer Beziehungsform zu den Produktionsmitteln zu verstehen sei oder im Sinne Webers, nämlich einer bestimmten Stellung zum Markt. In diesem Abschnitt werde ich von der marxistischen Definition ausgehen, um die Argumentation zu vereinfachen. In späteren Abschnitten jedoch will ich auf die Webersche Definition zurückkommen, was bei Gelegenheit zu erklären sein wird.

11 Zur Marxschen Definition der Klasse vgl. etwa Karl Marx, »Lohnarbeit und Kapital«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 6, Berlin/Ost 1982, S. 397-423.

gut auf andere Fälle zutreffen. Ebenfalls einbegriffen sind rassistisch klassifizierte Immigrantengruppen oder ethnische Minderheiten, die ökonomisch zu definieren sind – sei es als Rekrutierungspool für schlechtbezahlte niedere Dienstleistungen, sei es als »Unterklasse«, die zu weiten Teilen von regulär vergüteter Arbeit ausgeschlossen ist und für »überflüssig«, ja nicht einmal der Ausbeutung würdig erachtet wird. Wenn man nun den Begriff der Wirtschaft so weit ausdehnt, daß er auch unbezahlte Arbeit umfaßt, kommen hier ebenso die Frauen in den Blick – als das Geschlecht, das mit dem Löwenanteil der unbezahlten Versorgungsleistungen belastet und folglich *in puncto* bezahlter Arbeit benachteiligt wird. Ebenfalls einbegriffen sind schließlich die vielschichtig definierten Gruppierungen, die Gestalt gewinnen, sobald wir die politische Ökonomie im Sinne einer Kreuzung von Klasse, »Rasse« und Geschlecht konzipieren.

Für die populäre Auffassung der Anerkennung nehmen sich dagegen die Opfer der Ungerechtigkeit wie Webersche Statusgruppen und weniger wie Marxsche Klassen aus. Weniger durch die Produktionsbeziehung als durch die Beziehung der Anerkennung definiert, werden sie dadurch unterschieden, daß man ihnen weniger Respekt zollt und geringere Achtung entgegenbringt, und daß sie im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen ein minderes Prestige genießen. Der klassische Fall des Weberschen Paradigmas ist die ethnische Gruppe mit niedrigem Status, die von den herrschenden kulturellen Wertschemata als andersartig und geringerwertig gebrandmarkt werden, und dies zum Schaden des sozialen Ansehens der Gruppenmitglieder und zuungunsten ihrer Chancen, sozial geachtet zu werden.<sup>12</sup> Diese Konzeption kann indes auch für andere Fälle gültig sein. Unter den gegenwärtigen politischen Umständen wurde sie auf Schwule und Lesben ausgedehnt, die die weitreichende Wirkung einer institutionalisierten Stigmatisierung zu erleiden haben, zudem auf rassistisch klassifizierte Gruppierungen, die als andersartig und minderwertig gebrandmarkt werden, und auf Frauen, die herabgewürdigt, sexuell verdinglicht und auf unzählige Arten despektierlich behandelt werden. Schließlich wurde sie so weit ausgedehnt, daß sie

12 Zur Weberschen Definition des Status vgl. Max Weber, »Parteien« und »Stände und Klassen«, in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, I. Halbband, S. 167-169, S. 177-180.

die vielschichtig definierten Gruppierungen umfaßt, die Kontur gewinnen, sobald wir die Beziehungsform der Anerkennung in Begriffen der Rasse, des zugeschriebenen und des natürlichen Geschlechts simultan und als kulturelle Codes in Wechselwirkung zu denken versuchen.

Daraus folgt, und hiermit gelangen wir zum vierten Punkt, daß die zwei populären Auffassungen ein unterschiedliches Verständnis von Gruppendifferenzen voraussetzen. Im Falle der Umverteilung werden solche Differenzen als ungerechtes Bewertungsgefälle [*differentia*] veranschlagt. Anstatt Wesensmerkmale der betreffenden Gruppen darzustellen, sind sie das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktion nach Maßgabe einer ungerechten politischen Ökonomie. Aus dieser Perspektive sollten Gruppendifferenzen aufgehoben und nicht anerkannt werden. Im Falle der Anerkennung geht man hingegen mit Differenzen auf zweierlei Art um. In der einen Spielart sind sie unwesentliche, präexistente kulturelle Eigenarten, die ein ungerechtes Interpretationsschema vorsätzlich in eine Wertehierarchie übersetzt hat. In der anderen Spielart gehen die Gruppendifferenzen ihrer Übersetzung in eine Wertehierarchie keineswegs voran, sondern werden vielmehr gleichzeitig mit ihr konstruiert. Für die eine Spielart verlangt die Gerechtigkeit, die ungerechterweise entwerteten Eigenarten in ihre alten Rechte einzusetzen und daher die Gruppendifferenzen in Ehren halten, anstatt sie auszulöschen. Im Rahmen der zweiten Spielart gilt es hingegen als kontraproduktiv, die Differenzen als solche hochzuhalten; vielmehr sollten wir jene Begriffe dekonstruieren, anhand deren die Differenzen gegenwärtig entfaltet werden.

Wie ich bereits eingangs erwähnt habe, werden Umverteilung und Anerkennung in zunehmendem Maße als Alternativen veranschlagt, die einander ausschließen. Einige Verfechter der Umverteilung, wie Richard Rorty und Todd Gitlin, vertreten den Standpunkt, daß Identitätspolitik ein kontraproduktives, von den wirklichen ökonomischen Fragen ablenkendes Manöver darstellt, das noch dazu die betroffenen Gruppen »balkanisiert« und universale moralische Normen ablehnt.<sup>13</sup> Für sie ist das einzige wirkliche Objekt politischer

13 Vgl. Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars*, New York 1995, zudem Richard Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt am Main 1999, sowie »Is

Auseinandersetzung die Wirtschaft. Umgekehrt beharren nicht wenige Befürworter einer Politik der Anerkennung (wie etwa Iris Marion Young) darauf, daß eine Politik der Umverteilung, die für Differenzen blind ist, die Ungerechtigkeit noch befördern könnte, indem sie herrschende Gruppennormen irrtümlicherweise universalisiert und von untergeordneten Gruppen die Assimilation verlangt, statt deren Eigentümlichkeiten anzuerkennen.<sup>14</sup> Für sie ist das allem voranstehende politische Ziel die kulturelle Transformation.

Mit ihren wechselseitigen Anschuldigungen führen uns diese Gegenspieler Umverteilung und Anerkennung als unvereinbare Alternativen vor Augen. Daher scheinen sie uns vor die ausschließliche Wahl, vor ein Entweder-Oder zu stellen. Sollten wir uns für eine Politik der Umverteilung entscheiden, die die Klassenhierarchie abschaffen will? Oder sollten wir uns einer Politik der Anerkennung anschließen, die Gruppendifferenzen hochhalten oder dekonstruieren will? Offensichtlich können wir nicht beide gutheißen.

Wie dem auch sei – es handelt sich um einen irreführenden Gegensatz.

#### Ausgebeutete Klassen, verachtete Formen der Sexualität und zweidimensionale Kategorien

Stellen wir ein Gedankenexperiment an, um zu sehen, warum dem so ist. Man führe sich das *begriffliche* Spektrum sämtlicher Arten sozialer Grenzziehung vor Augen. Am einen Extrem stehen die Grenzziehungen, die der populären Auffassung von Umverteilung entsprechen, am anderen Extrem diejenigen, die der populären Auffassung von Anerkennung entsprechen. Dazwischen befinden sich all jene

»Cultural Recognition« a Useful Notion for Left Politics?«, in: Nancy Fraser, *Adding Insult to Injury. Social Justice and the Politics of Recognition*, hg. v. Kevin Olson, London (im Erscheinen).

14 Vgl. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990. Freilich gebraucht Young weder den Ausdruck »Anerkennung«, noch bekennt sie sich zum Vorrang kultureller Transformation. Nichtsdestoweniger glaube ich, daß die tiefere Logik ihres Denkens diese Charakterisierung und Interpretation unterstützt. Ausführlicher hierzu: Nancy Fraser, »Culture, Political Economy, and Difference. On Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*«, in: Fraser, *Justice Interruptus*, a. a. O.

Fälle, die sich als problematisch erweisen, weil sie beiden Gerechtigkeitsparadigmen zugleich entsprechen.<sup>15</sup>

Wenden wir uns zunächst der Umverteilung zu, dem einen Extrem des Spektrums. Postulieren wir an dieser Stelle eine idealtypische soziale Grenzziehung, die in der Wirtschaftsstruktur der betreffenden Gesellschaft verankert ist. Laut Definition wird dann jedwede von dieser Grenzziehung herrührende Ungerechtigkeit auf die politische Ökonomie zurückzuführen sein. Kern dieser Ungerechtigkeit wird die sozioökonomisch verankerte Benachteiligung sein, während die begleitenden kulturellen Ungerechtigkeiten sich in letzter Instanz aus der Wirtschaftsstruktur herleiten. Von daher betrachtet wird nur die Umverteilung und nicht die Anerkennung helfen können, wenn es darum geht, die Ungerechtigkeit zu beseitigen.

Die Klassenunterscheidung, so wie sie in der orthodoxen Wirtschaftstheorie des Marxismus entwickelt wird, scheint diesem Idealtypus sehr nahezukommen. (Lassen wir dabei einmal die Frage beiseite, ob diese Lesart des Marxismus auch wirklich angemessen ist, und klammern wir fürs erste auch die Frage aus, ob dieses Klassenkonzept den historisch existierenden Gruppierungen entspricht, die *realiter* und im Namen der Arbeiterklasse um Gerechtigkeit gekämpft haben.)<sup>16</sup> In dieser Konzeption ist die Klassenunterscheidung in der Wirtschaftsstruktur der kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt. Die Arbeiterklasse ist die Gesamtheit von Personen, die ihre Arbeitskraft unter Bedingungen verkaufen müssen, welche die Klasse der Kapitalisten dazu ermächtigt, sich den Mehrwert zu ihren Gunsten anzueignen. Die entscheidende Ungerechtigkeit dieser

15 Die folgenden Ausführungen revidieren einen Abschnitt meines Essays »From Redistribution to Recognition?«, a. a. O.

16 Der Argumentation halber verstehe ich die Klasse zunächst im Sinne ihrer orthodoxen und ökonomischen Konzeptualisierung, und dies, um den Gegensatz zu den im folgenden erörterten anderen Idealtypen einer Gruppierung zuzuspitzen. Daher setze ich voraus, daß die Ordnung der Klassen – im Gegensatz zu der des Status – gänzlich in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verwurzelt ist. Natürlich ist dies keineswegs die einzig legitime Interpretation des marxistischen Klassenbegriffs. In einem späteren Stadium meiner Argumentation werde ich eine weniger ökonomische Interpretation einführen, und zwar eine solche, die (wie etwa bei E. P. Thompson und Joan Wallach Scott) den kulturellen, historischen und diskursiven Dimensionen der Klasse mehr Gewicht beimißt. Vgl. hierzu E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London 1963, und Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988.

Wirtschaftsordnung ist die Ausbeutung, jene besonders tiefreichende Form der ökonomischen Benachteiligung, durch die die Leistungsfähigkeit des Proletariats gegen dieses selbst in Anschlag gebracht und zu dem Zweck genutzt wird, ein Gesellschaftssystem aufrechtzuerhalten, das andere begünstigt. Sicherlich erleiden die Proletarier auch bedenkliche kulturelle Ungerechtigkeiten, sicherlich werden ihnen als Klasse »verborgene Verletzungen«<sup>17</sup> zugefügt. Doch weit davon entfernt, in einer selbständigen, an sich ungerechten Statusordnung verankert zu sein, leiten sich diese Ungerechtigkeiten aus der Wirtschaftsstruktur her, so wie überhaupt die ideologisch behauptete Minderwertigkeit einer Klasse die Ausbeutung auf anderer Ebene rechtfertigt und mit anderen Mitteln fortsetzt. Demgemäß verschafft bei dieser Art von Ungerechtigkeit allein Umverteilung und nicht Anerkennung Abhilfe. Um die Klassenausbeutung zu überwinden, bedarf es einer Umstrukturierung der politischen Ökonomie, so daß die Erträge und die Belastungen auf die Klassen anders verteilt werden. In marxistischer Perspektive vollzieht sich eine solche Umstrukturierung derart radikal, daß die Klassen als solche abgeschafft werden. Aufgabe des Proletariats ist es daher nicht einfach, sich einen höheren Gewinnanteil zu sichern, sondern »sich selbst als Klasse abzuschaffen«. Das letzte, was es braucht, wäre die Anerkennung seiner Andersartigkeit. Im Gegenteil, der einzige Weg, der Ungerechtigkeit zu begegnen, ist der, das Proletariat als eigenständige Gruppierung verschwinden zu lassen.<sup>18</sup>

Wenden wir uns nun dem anderen Extrem unseres konzeptuellen Spektrums zu. Postulieren wir hier eine idealtypische gesellschaftliche Grenzziehung, die der populären Auffassung der Anerkennung entspricht. Eine Grenzziehung dieser Art ist in der gesellschaftlichen Statusordnung verwurzelt und nicht in der Wirtschaftsstruktur. Deshalb wird jegliche mit ihr einhergehende strukturelle Ungerechtigkeit auf die gesellschaftlich institutionalisierten kulturellen Werteschemata zurückzuführen sein. Kern dieser Ungerechtigkeit ist mangelnde Anerkennung, wohingegen die gleichzeitigen ökonomischen

17 Vgl. Richard Sennett und Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, New York 1973.

18 Der Einwand liegt nahe, daß das Endergebnis weniger die Abschaffung des Proletariats als seine Universalisierung wäre. Doch selbst in diesem Falle würde die Eigentümlichkeit der Gruppierung Proletariat verschwinden.

Ungerechtigkeiten letztlich auf die Statusordnung zurückgehen. Was dieser Ungerechtigkeit entgegensteuern könnte, wird nicht Umverteilung, sondern Anerkennung sein.

Das Unterscheidungskriterium der sexuellen Orientierung scheint diesem Idealtypus nahezukommen, sobald man es durch das Prisma der Weberschen Statuskonzeption betrachtet. (Wie zuvor wollen wir vorläufig die Frage hintansetzen, ob diese Auffassung von Sexualität den real existierenden homosexuellen Gruppierungen gerecht wird, die gegen den faktischen Heterosexismus mobil gemacht haben.<sup>19</sup>) In dieser Konzeption gründet die gesellschaftliche Grenzziehung zwischen Hetero- und Homosexuellen nicht in der politischen Ökonomie – schließlich sind Homosexuelle über die Klassengrenzen der kapitalistischen Gesellschaft hinweg verteilt, schließlich kommt ihnen bei der Arbeitsteilung keine eigentümliche Stellung zu und stellen sie keine ausgebeutete Klasse dar. Vielmehr ist diese Grenzziehung in der Statusordnung der betreffenden Gesellschaft verwurzelt, so daß institutionalisierte kulturelle Wertmuster Heterosexualität als natürlich und als Norm veranschlagen, Homosexualität dagegen als pervers und verachtenswert. Allerorten institutionalisiert, überlagern derlei heterosexuell zentrierte Wertmuster ein breites Feld sozialer Interaktion. So wie sie in zahlreichen Rechtsbereichen (einschließlich des Familien- und Strafrechts) ausdrücklich kodifiziert sind, prägen sie die rechtliche Konstruktion von Familie, Intimität, Privatsphäre und Gleichheit. Nicht minder sind sie auf zahlreichen Feldern politischer Regulierung (einschließlich der Einwanderungs-, Einbürgerungs- und Asylpolitik) und in alltäglichen Berufspraktiken (etwa in der Medizin und Psychotherapie) verwurzelt. Heterosexuell zentrierte Wertmuster durchdringen auch die Darstellungsmodi der Populärkultur und die Muster alltäglicher Interaktion. Damit werden letztlich Schwule und Lesben einer *verächtlichen Abart der Sexualität* zugeordnet und so einer geschlechtsspezifischen Form der *Status-*

19 Abermals fasse ich der Argumentation halber die Sexualität zunächst auf stark stilisierte und kulturalistische Art und Weise auf, um damit den Gegensatz zur Klasse zuzuspitzen. Daher nehme ich an, daß das Unterscheidungskriterium der Sexualität gänzlich in der Statusordnung und nicht in der politischen Ökonomie verankert ist. Selbstverständlich ist das nicht die einzig mögliche Konzeption von Sexualität. In einem späteren Schritt meiner Interpretation werde ich eine alternative Konzeption einführen, die der politischen Ökonomie eine gewichtigere Rolle zuweist.

*hierarchie* unterworfen. Letztere macht vor ihrer Beschämung und Beleidigung nicht halt, enthält ihnen die Rechte und Privilegien von Ehepartnern und Eltern vor, schränkt ihr Recht auf freie Meinungsäußerung und Versammlungsfreiheit ein, erniedrigt sie durch massenmedial propagierte Stereotype, setzt sie im täglichen Leben herab, schikaniert sie und verweigert ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht. Diese Art der Schädigung entspricht der Ungerechtigkeit mangelnder Anerkennung.

Sicherlich haben auch Schwule und Lesben unter gravierenden ökonomischen Ungerechtigkeiten zu leiden: In den meisten Staaten können sie vom öffentlichen Dienst und vom Militär pauschal ausgeschlossen werden, familienrechtlich begründete Vergünstigungen werden ihnen zu weiten Teilen vorenthalten, während sie steuer- und erbrechtlich gesehen im vollen Umfang in die Pflicht genommen werden. Doch anstatt vom Wirtschaftssystem der betreffenden Gesellschaft direkt abzuhängen, rühren diese ökonomischen Ungerechtigkeiten von der Statushierarchie her, so daß die Institutionalisierung heterosexistischer Normen eine Gruppe verächtlicher Personen ins Leben ruft, die infolge ihres untergeordneten Status ökonomische Nachteile zu erleiden haben. Entsprechend sorgt angesichts dieser Ungerechtigkeit nicht die Umverteilung, sondern die Anerkennung für Abhilfe, was heißt: Man verändere die Beziehungsform der Anerkennung, und die ökonomische Benachteiligung wird verschwinden. Um Homophobie und Heterosexismus zu überwinden, muß man dann, allgemein gesprochen, die Statushierarchie der Sexualitäten verändern, die heterosexuell zentrierten Wertmuster ihrer institutionalisierten Geltung berauben und sie durch Muster ersetzen, die Schwulen und Lesben nicht minderen Respekt entgegenbringen.<sup>20</sup>

An den zwei Extrempolen unseres konzeptuellen Spektrums liegen die Dinge mithin ziemlich klar zutage. Wenn wir es mit gesellschaftlichen Gruppierungen zu tun haben, die dem Idealtypus der ausgebeuteten Arbeiterklasse nahekommen, stoßen wir auf verteilungs-

20 Im Grunde ist das auf mehrerlei Art und Weise zu bewerkstelligen – etwa indem man die homosexuelle Eigenart anerkennt oder den Gegensatz normal/schul dekonstruiert. Im ersten Fall besteht die Logik der Gegenstrategie darin, die Gruppe als solche verschwinden zu lassen. Im zweiten Fall hingegen könnte sie darin bestehen, die Gruppe als solche aufzuwerten, indem ihre Eigentümlichkeit anerkannt wird. Auf diese Frage komme ich noch im folgenden zu sprechen.

bedingte Ungerechtigkeiten, die nach der Gegenstrategie der Umverteilung verlangen. Was *hier* not tut, ist eine Politik der Umverteilung. Wenn wir es dagegen mit Gruppierungen zu tun haben, die dem Idealtypus der verachteten Sexualität nahekommen, stoßen wir auf Ungerechtigkeiten, die auf mangelnde Anerkennung zurückgehen. Was *hier* gebraucht wird, ist eine Politik der Anerkennung.

Indessen erscheint die ganze Angelegenheit weniger klar, sobald wir uns von den Extrempolen entfernen. Wenn wir einen Typus sozialer Grenzziehung postulieren, der in der Mitte des konzeptuellen Spektrums angesiedelt ist, stehen wir vor einer hybriden Gestalt, die Züge der ausgebeuteten Klasse ebenso aufweist wie Merkmale der verachteten Sexualität. Derlei Grenzziehungen will ich »zweidimensional« nennen. Zugleich in der Wirtschaftsstruktur und der Statushierarchie der betreffenden Gesellschaft verankert, bewirken sie Ungerechtigkeiten, die auf beide Wurzeln zurückzuführen sind. Zweidimensional benachteiligte Gruppierungen erleiden sowohl ökonomische Benachteiligungen als auch mangelnde Anerkennung, und dies *in einer Form, in der keine der beiden Arten von Ungerechtigkeit eine indirekte Wirkung der anderen darstellt, in der vielmehr beide primär und gleichursprünglich sind.* Mithin wird in diesem Falle weder eine Politik der Umverteilung noch eine solche der Anerkennung allein ausreichen. Zweidimensional niedriggestellte Gruppierungen brauchen beides.

Das soziale Geschlecht, das *gender*, ist, wie ich behaupte, eine zweidimensionale soziale Unterscheidung. Weder bloße Klasse noch einfach Statusgruppe, ist das *gender* eine hybride Kategorie, die gleichzeitig in der ökonomischen Struktur und in der gesellschaftlichen Statushierarchie verankert ist. Ungerechtigkeit in Sachen *gender* ist deswegen nur dann zu begreifen und anzufechten, wenn sowohl die Frage der Verteilung als auch die der Anerkennung in Rechnung gestellt wird.

Von der Warte der Verteilungstheorie aus dient das *gender* als ein grundlegendes Organisationsprinzip für das Wirtschaftssystem der kapitalistischen Gesellschaft. Einerseits strukturiert es die fundamentale Unterteilung zwischen bezahlter, weil »produktiver« Arbeit und unbezahlter, weil »reproduktiver« Hausarbeit, wobei den Frauen in erster Linie die Verantwortung für letztere zugewiesen wird. Andererseits strukturiert das *gender* ebenso eine Unterteilung innerhalb der bezahlten Arbeit, nämlich die zwischen besser bezahlten, männlich

dominierten, herstellenden und professionalisierten Beschäftigungen einerseits und schlechter bezahlten, weiblich dominierten und als »pink collar« etikettierten Beschäftigungen andererseits, die sich auf den Bereich der Haushaltung konzentrieren. Die Folge ist eine Wirtschaftsordnung, die geschlechtsspezifische Formen ungerechter Verteilung bewirkt, wozu *gender*-bedingte Ausbeutung, wirtschaftliche Marginalisierung und Verarmung zählen.

Hierbei fungiert *gender* als ökonomisch verankertes Unterscheidungskriterium, das klassenähnliche Merkmale aufweist. Unter diesem Blickwinkel erscheint die *gender*-spezifische Ungerechtigkeit als Typ der Ungerechtigkeit in puncto Verteilung, die nach entschädigender Umverteilung geradezu schreit. Ähnlich wie im Falle der Klasse erfordert hier die Gerechtigkeit, die Wirtschaft dermaßen umzubilden, daß das Kriterium des *gender* bei ihrer Strukturierung einfach wegfällt. Soll *gender*-spezifische ökonomische Benachteiligung beseitigt werden, ist auch die *gender*-spezifische Arbeitsteilung abzuschaffen – die *gender*-spezifische Unterteilung zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit ebenso wie diejenige innerhalb der bezahlten Arbeit. Die Logik dieser Strategie kommt der zur Beseitigung des Klassenunrechts fast gleich: das *gender* als solches verschwinden zu lassen. Wäre das zugeschriebene Geschlecht nichts weiter als eine klassenähnliche Unterscheidung, wäre zur Herstellung von Gerechtigkeit nichts weiter als seine Abschaffung vonnöten.

Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Tatsächlich stellt das *gender* nicht nur eine klassenähnliche Unterscheidung dar, sondern ebenso eine Status-Unterscheidung. Als solche umfaßt es Merkmale, die eher der Sexualität als der Klasse zukommen und die es geradezu vor die Problematik der Anerkennung stellen. *Gender*-Codes durchdringen die Interpretations- und Bewertungsschemata einer Kultur, welche wiederum für die Statushierarchie in ihrer Gesamtheit entscheidend sind. Letztlich sind so nicht nur Frauen, sondern sämtliche statusschwache Gruppen dem Risiko ausgesetzt, feminisiert und damit abgewertet zu werden.

Daher ist Androzentrismus ein wesentliches Merkmal *gender*-spezifischer Ungerechtigkeit: ein institutionalisiertes Schema kulturellen Werts, das maskulin besetzte Charakteristika privilegiert, während es alles entwertet, was »weiblich« codiert ist, was heißt: in erster Linie, aber nicht ausschließlich Frauen. Allerorten institutionalisiert, prägen androzentrische Werteschemata ein breites Feld

sozialer Interaktion. So wie sie in zahlreichen Rechtsbereichen (einschließlich des Familien- und Strafrechts) ausdrücklich kodifiziert sind, prägen sie die rechtliche Auffassung der Privatsphäre, der Autonomie, der Notwehr und Gleichheit. Nicht minder sind sie auf vielen Feldern politischer Regulierung (einschließlich der Bevölkerungs-, Einwanderungs- und Asylpolitik) und in alltäglichen Berufspraktiken (etwa in der Medizin und Psychotherapie) verwurzelt. Androzentrische Wertmuster durchdringen auch die Massenkultur und die Muster alltäglicher Interaktion. Damit werden Frauen letztlich einer geschlechtsspezifischen Form der *Statushierarchie* unterworfen, die vor sexueller Nötigung und häuslicher Gewalt nicht haltmacht, die sie durch massenmedial propagierte, trivialisierende, verdinglichende und beleidigende Stereotype erniedrigt, sie im täglichen Leben herabsetzt und schikaniert, sie im öffentlichen Raum und in Entscheidungsgremien marginalisiert oder von vornherein ausschließt und ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht verweigert. Diese Art der Schädigung entspricht der Ungerechtigkeit mangelnder Anerkennung. Von der politischen Ökonomie ist sie relativ unabhängig und doch nicht bloß ein Teil des »Überbaus«. Daher kann sie nicht allein durch Umverteilung überwunden werden, sondern sie erfordert zusätzliche, unabhängige Handhaben auf der Ebene der Anerkennung.

An dieser Stelle taucht das *gender* als eine Statusunterscheidung auf, die ähnliche Charakteristika wie bei der Sexualitätscodierung aufweist. Die *gender*-spezifische Ungerechtigkeit erscheint unter diesem Blickwinkel als Typ mangelnder Anerkennung, der nach Abhilfe auf der Ebene der Anerkennung verlangt. Wie im Falle des Heterosexismus muß die *gender*-spezifische Statushierarchie, um den Androzentrismus zu überwinden, verändert werden, müssen die sexistischen Wertschemata ihrer institutionalisierten Geltung beraubt und durch Muster ersetzt werden, die Frauen auf gleiche Weise respektieren. Die Logik dieser Gegenstrategie entspricht fast völlig derjenigen, die hinsichtlich der Sexualität in Anschlag zu bringen war: es geht darum, den Androzentrismus zu demontieren, indem die Beziehungsform der Anerkennung neu strukturiert wird.<sup>21</sup>

21. Abermals kann Anerkennung auf mehr als einem Wege verschafft werden – etwa indem der Eigenart der Frauen positive Anerkennung gezollt wird oder indem die binäre Opposition zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit dekonstruiert wird.

Das *gender* ist, insgesamt gesehen, eine zweidimensionale soziale Unterscheidung. Es vereint eine klassenähnliche Dimension, die es in den Umkreis der Umverteilung verweist, mit einer Dimension des Status, die es gleichzeitig in die Nähe der Anerkennung stellt. Dabei muß offenbleiben, ob beiden Dimensionen dieselbe Bedeutung zukommt. Jedenfalls muß, soll der *gender*-spezifischen Ungerechtigkeit begegnet werden, sowohl die Wirtschaftsstruktur als auch die Statushierarchie der betreffenden Gesellschaft verändert werden.

Die Vorstellung, man stünde vor der Alternative, entweder zwischen dem Paradigma der Umverteilung oder dem der Anerkennung zu wählen, erleidet durch den zweidimensionalen Charakter des *gender* furchtbar Schiffbruch. Mit einer derartigen Vorstellung ist ja die Annahme verbunden, daß die kollektiven Subjekte der Ungerechtigkeit entweder Klassen oder Statusgruppen, keineswegs aber beides sind, zudem die Annahme, daß die ihnen zugefügte Ungerechtigkeit entweder ökonomische Benachteiligung oder mangelnde Anerkennung, nicht aber beides ist, daß die in Frage stehenden Gruppendifferenzen entweder ungerechte Wohlstandsgefälle oder ungerechterweise entwertete Besonderheiten, nicht aber beides darstellen, und schließlich die Annahme, daß die angemessene Handhabung gegen die erlittene Ungerechtigkeit entweder Umverteilung oder aber Anerkennung, keineswegs aber beides wäre. Wie wir sehen, sprengt das *gender* diese ganze Reihe irreführender Dichotomien. In unserem Falle stehen wir vor einer sozialen Kategorie, die das Kriterium der Klasse mit dem des Status verbindet. Differenz entsteht hier sowohl aus ökonomischen Gefällen als auch aus kulturellen Unterscheidungen. An dieser Stelle sind sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung fundamental. *Gender*-spezifischer Ungerechtigkeit kann deswegen nur mit einem Verfahren gegengesteuert werden, das eine Politik der Umverteilung mit einer Politik der Anerkennung verbindet.

Im ersten Fall besteht die Logik der Gegenstrategie wieder darin, die Gruppe als solche verschwinden zu lassen. Und auch im zweiten Fall könnte sie darin bestehen, die Gruppe als solche aufzuwerten, indem ihre Eigentümlichkeit anerkannt wird. Auf diese Frage komme ich später noch zu sprechen.

Wie ungewöhnlich ist das *gender* in dieser Hinsicht? Haben wir es hier mit einem einzigartigen oder seltenen Fall von Zweidimensionalität innerhalb einer ansonsten größtenteils eindimensionalen Welt zu tun? Oder ist Zweidimensionalität eher die Norm?

Es liegt auf der Hand, daß auch die »Rasse« eine zweidimensionale Grenzziehung, eine Verbindung von Status und Klasse darstellt. Gleichzeitig in der Wirtschaftsstruktur und der Statushierarchie der kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt, gehen rassistische Ungerechtigkeiten sowohl auf ökonomische Benachteiligung als auch auf mangelnde Anerkennung zurück. In der Wirtschaft organisiert die »Rassenzugehörigkeit« die strukturelle Aufteilung zwischen bezahlten Hilfsarbeiten und anspruchsvolleren Arbeiten auf der einen Seite und zwischen ausbeutbarer und »überflüssiger« Arbeitskraft auf der anderen Seite. Hieraus resultiert die Tatsache, daß das Wirtschaftssystem rassenspezifische Formen der ökonomischen Benachteiligung erzeugt. Rassistisch gekennzeichnete Einwanderer und/oder ethnische Minderheiten weisen eine unverhältnismäßig hohe Arbeitslosenquote und einen überproportional hohen Anteil an Armutsfällen auf, während sie im Bereich der schlechtbezahlten Hilfsarbeiten überrepräsentiert sind. Diesen verteilungsabhängigen Ungerechtigkeiten ist nur mittels einer Politik der Umverteilung zu begegnen.

In der Statushierarchie privilegieren unterdessen eurozentrische Wertschemata diejenigen Merkmale, die mit dem Typus des »Weiß« assoziiert sind, während alles, was als »schwarz«, »braun« oder »gelb« kodiert ist, was also paradigmatisch, wenn auch nicht ausschließlich farbige Menschen angeht, stigmatisiert wird. So werden letztlich rassistisch gekennzeichnete Einwanderer und/oder ethnische Minderheiten als mangelbehaftete und minderwertige Andere aufgefaßt, die nicht als vollwertige Gesellschaftsmitglieder gelten können. Allerorten institutionalisiert, erzeugen eurozentrische Normen rassenspezifische Formen der statusmäßigen Benachteiligung, was Stigmatisierung ebenso einschließt wie tätliche Bedrohung, kulturelle Abwertung, soziale Exklusion und politische Marginalisierung, was sie im täglichen Leben herabsetzt und schikaniert und ihnen die vollen Bürgerrechte und den gleichen Schutz durch das Recht verweigert. Indem diese Art der Schädigung im wesentlichen der Un-

gerechtigkeit mangelnder Anerkennung entspricht, kann ihr nur durch eine Politik der Anerkennung begegnet werden.

Überdies ist keine der genannten Dimensionen des Rassismus zur Gänze ein indirekter Effekt der anderen. Sicherlich stehen die Dimensionen der Verteilung und Anerkennung miteinander in Wechselwirkung. Doch ist die rassistisch kodierte ökonomische Benachteiligung nicht ein einfaches Nebenprodukt der Statushierarchie, und genauso wenig ist die rassismusbedingt mangelnde Anerkennung lediglich ein Nebenprodukt der Wirtschaftsstruktur. Vielmehr genießt jede Dimension eine relative Unabhängigkeit. Daher kann keiner von beiden auf indirektem Wege, durch Handhaben, die nur auf die jeweils andere Dimension zielen, begegnet werden. Soll also der rassistischen Ungerechtigkeit Einhalt geboten werden, muß sowohl Umverteilung als auch Anerkennung ins Spiel kommen. Für sich allein ist keine von beiden hinreichend.

Auch die Klasse kann als zweidimensional bezeichnet werden, ungeachtet der vorangehenden Erörterung. In der Tat mußte der ökonomische Idealtyp, auf den ich mich zu heuristischen Zwecken berufen habe, zahlreiche reale Komplexitäten unberücksichtigt lassen. Zweifelsohne ist die letzte Ursache der klassenförmigen Ungerechtigkeit in der Wirtschaftsstruktur der kapitalistischen Gesellschaft zu verorten.<sup>22</sup> Doch die bewirkte Schädigung schließt mangelnde Anerkennung nicht minder als ökonomische Benachteiligung ein; und statusabhängige Schädigungen, die ursprünglich nur Nebenprodukte des Wirtschaftssystems waren, haben mittlerweile auch ein Eigenleben entwickelt. Heutzutage mag die Dimension mangelnder Anerkennung, was die Klassen anbelangt, bereits eigenständig genug geworden sein und zu ihrer Beseitigung unabhängige Gegenstrategien der Anerkennung erfordern. Darüber hinaus kann die klassenbedingt mangelnde Anerkennung stillschweigend verhindern, daß die betroffenen Kräfte gegen die ökonomische Benachteiligung mobilisiert werden. Will man heute für einen ökonomischen Wandel breitere Unterstützung finden, so hat man zuallererst

<sup>22</sup> Es ist richtig, daß präexistente Statusunterschiede wie etwa zwischen Lehnsherren und gemeinem Volk die Entstehung des kapitalistischen Systems mitgeprägt haben. Und doch war es erst die Herausbildung einer differenzierten und relativ eigenständigen Wirtschaftsordnung, die die klassenförmige Grenzziehung zwischen Kapitalisten und Arbeitern möglich gemacht hat.

die kulturellen Interpretationen in Frage zu stellen, die die ärmeren und arbeitenden Menschen erniedrigen, wie beispielsweise die Ideologien einer »Kultur der Armut«, die nahelegen, daß die Armen nur das bekommen, was sie verdienen. Um ihren Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit zu führen, brauchen wohl auch Arme und Arbeitende eine wirksame Politik der Anerkennung, und dies, um Klassengemeinschaften und Gegenkulturen aufzubauen, die die versteckten klassenbedingten Verletzungen beseitigen und ihnen die nötige Zuversicht dafür verschaffen, für ihre eigenen Rechte einzutreten. Deshalb mag eine Politik der klassenförmigen Anerkennung sowohl als Selbstzweck angezeigt sein als auch dazu, eine Politik der Umverteilung überhaupt erst möglich zu machen.<sup>23</sup>

Allgemein gesprochen besitzt so selbst eine auf den ersten Blick eindimensionale ökonomische Kategorie wie die der Klasse eine Statuskomponente. Keine Frage, daß diese Komponente untergeordnet und weniger gewichtig als die ökonomische ist, und doch wird eine Überwindung der klassenabhängigen Ungerechtigkeiten erfordern, daß die Politik der Umverteilung mit einer solchen der Anerkennung verbunden wird.<sup>24</sup> Zumindest wird es nötig sein, in der

23 Erik Olin Wright danke ich für die persönliche Unterredung (im Jahre 1997), aus der mehrere der Formulierungen dieses Absatzes stammen.

24 Historiker wie E. P. Thompson haben in aller Deutlichkeit gezeigt, daß realhistorische Klassenkämpfe stets auch eine Dimension der Anerkennung eingeschlossen haben, da die Arbeiter nicht nur dafür aktiv geworden sind, die Ausbeutung zu lindern oder abzuschaffen, sondern auch dafür, ihre Klassenkultur in Schutz zu nehmen und die Würde der Arbeit durchzusetzen. Hierbei haben sie eigene Klassenidentitäten entwickelt, und das oftmals auf eine Weise, die kulturelle Konstrukte wie Männlichkeit, Heterosexualität und den Typus »des Weißen« begünstigt haben, mithin auf eine Weise, die für Frauen und/oder Mitglieder sexueller, »rassischer« und ethnischer Minderheiten problematisch sein mußte. In solchen Fällen war die Dimension der Anerkennung innerhalb des Klassenkampfes nicht immer ein verlässlicher Bundesgenosse beim Streben nach sozialer Gerechtigkeit. Im Gegenteil, hierbei kam es zu noch mehr eingeschränkter, manchmal schon performativ verweigerter Anerkennung auf der Ebene von *gender*, Sexualität, »Rasse« und/oder ethnischer Zugehörigkeit. Freilich gilt daselbe für die Kämpfe um Anerkennung, die sich auf *gender*, »Rasse« und Sexualität konzentrierten und die in der Regel auf eine Art und Weise geführt wurden, die wiederum Eliten, Angehörige der Mittelklasse und Bessergestellte allgemein (wie »Weiße«, Männer und/oder Heterosexuelle innerhalb der betreffenden Gruppe) bevorzugt. – Zur Dimension der Anerkennung im Klassenkampf vgl. Thompson, *The Making of the English Working Class*, a. a. O. Zur Dimension der *mangelnden*

Auseinandersetzung um die Umverteilung auch immer die klassenkämpferische Dynamik der Anerkennung im Auge zu behalten.

Wie aber verhält es sich mit der Sexualität? Stellt auch sie eine zweidimensionale Kategorie dar? Auch an dieser Stelle könnte sich der vorher zu heuristischen Zwecken skizzierte Idealtypus als ungenügend erweisen, wenn man ihn an den Komplexitäten der Realität mißt. Sicherlich liegt die eigentliche Ursache für die heterosexistische Ungerechtigkeit in der Statushierarchie und nicht in der Wirtschaftsordnung der kapitalistischen Gesellschaft.<sup>25</sup> Die hierbei bewirkten Schädigungen beinhalten sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung, und ökonomischen Schädigungen, die als Nebenprodukte der Statushierarchie entstanden sind, kommt unleugbar ein eigenes Gewicht zu. Stillschweigend können sie jede Anstrengung vereiteln, die sich gegen die mangelnde Anerkennung richtet. Insofern für Schwule und Lesben ihr *coming out* ökonomische

Anerkennung vgl. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, London 1991, zudem Scott, *Gender and the Politics of Misrecognition*, a. a. O. Zur Dimension der mangelnden Anerkennung in feministischen und antirassistischen Kämpfen vgl. etwa Evelyn Brooks Higginbotham, »African American Women's History and the Metalanguage of Race«, in: *Signs*, 17/2 (1993), S. 251-274, sowie Elizabeth Spelman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988.

25 In der kapitalistischen Gesellschaft ist die Regulierung auf der Ebene der Sexualität von der Wirtschaftsstruktur relativ abgekoppelt, was eine Ordnung ökonomischer Beziehungen mit sich bringt, die sich von der Verwandtschaft unterscheidet und an der Steigerung des Mehrwerts ausgerichtet ist. In der gegenwärtigen »postfordistischen« Phase des Kapitalismus ist außerdem die Sexualität in zunehmendem Maße in der vergleichsweise neuartigen, spätmodernen Privatsphäre situiert, in der Intimbeziehungen nicht mehr mit dem Familienleben zur Deckung kommen, da sie sich vom Imperativ der Fortpflanzung losgesagt haben. Entsprechend entfernt sich die heterosexuell zentrierte Regulierung mittlerweile immer mehr von der kapitalistischen Ökonomie und ist deshalb in diese nicht mehr unbedingt funktional integriert. Somit sind die heterosexistisch verursachten Schädigungen nicht mehr ohne Umschweife von der Wirtschaftsordnung her abzuleiten. Vielmehr sind sie in einer heterosexistisch strukturierten Statushierarchie verankert, deren Entwicklungsphasen mit denen der Wirtschaft nicht mehr synchronisiert sind. Zur Entfaltung dieses Arguments vgl. Nancy Fraser, »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler«, in: *Social Text*, 53/54 (Winter/Frühjahr 1998). Als Gegenposition vgl. Judith Butler, »Merely Cultural«, in: ebd. Beide Essays sind wiederabgedruckt in: Fraser, *Adding Insult to Injury*, a. a. O.

Risiken in sich birgt, schwindet ihre Bereitschaft, die Benachteiligung durch ihren Status anzufechten; und nicht anders steht es um das Vermögen ihrer heterosexuellen Verbündeten, die in ähnlicher Weise wirtschaftliche Konsequenzen zu befürchten haben, da sie ja für homosexuell gehalten werden könnten, wenn sie sich für die Rechte der Homosexuellen öffentlich einsetzen. Hinzu kommt, daß die ökonomische Benachteiligung wohl das »schwache Glied« in der Kette heterosexistischer Unterdrückung darstellt. Im gegenwärtigen Klima könnte es einfacher sein, die unredliche Verteilungslogik anzuprangern, der sich Schwule und Lesben ausgesetzt sehen, als die tiefliegenden Ängste, von denen sich die Homophobie nährt, frontal anzugehen. Summarisch gesagt, bedarf es wohl auch des Kampfes um wirtschaftliche Gleichberechtigung, damit man überhaupt dazu beitragen kann, die sexualitätsspezifische Statushierarchie umzugestalten. Deshalb mag eine Politik der Umverteilung im Interesse bislang benachteiligter Sexualitätsformen sowohl als Selbstzweck angezeigt sein als auch dazu, eine Politik der Anerkennung überhaupt erst möglich zu machen.<sup>26</sup>

Allgemein gesprochen weist also selbst eine so offenkundig eindimensionale Statuskategorie wie die der Sexualität eine verteilungsbezogene Komponente auf. Zweifelsohne ist diese Komponente nur untergeordnet und weniger gewichtig als die Statuskomponente. Nichtsdestoweniger wird es, wenn sexualitätsbedingte Ungerechtigkeiten überwunden werden sollen, nötig sein, eine Politik der Anerkennung mit einer Politik der Umverteilung zu verbinden. Zumindest wird es vonnöten sein, die distributive Dynamik der Auseinandersetzungen um die Sexualität eingehender zu berücksichtigen, wenn Anerkennung erkämpft werden soll.

Vom praktischen Gesichtspunkt aus können mithin fast alle real existierenden, zu Benachteiligung führenden Prozesse als zweidimensional charakterisiert werden: Sie implizieren ökonomische Benachteiligung nicht minder als mangelnde Anerkennung, und dies auf eine Art und Weise, in der jeder der Ungerechtigkeiten ein eigenständiges Gewicht zukommt, ganz gleich, wo sie letztlich verankert sind. Natürlich sind nicht sämtliche Prozesse der Benachteiligung auf dieselbe Weise zweidimensional und auch nicht im selben Maße.

<sup>26</sup> Auch hier verdanke ich zahlreiche Formulierungen dem erwähnten Gespräch mit Erik Olin Wright.

Wie im Falle der Klasse neigen einige stärker dem mit »Verteilung« etikettierten Ende des Spektrums zu, andere, wie im Falle der Sexualität, verlaufen eher in Richtung des mit »Anerkennung« bezeichneten Extrems, während wiederum andere Fälle, wie etwa die des *gender* und der »Rasse«, im Zentrum liegen. In jedem Fall muß das exakte Verhältnis von ökonomischer Benachteiligung und Degradation auf der Statusskala empirisch bestimmt werden. Trotzdem umfassen in praktisch jedem Fall die betreffenden Schädigungen sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung, und dies in Formen, derentwegen keiner der Ungerechtigkeiten gänzlich indirekt begegnet werden kann, von denen vielmehr eine jede nach eigenständigen praktischen Maßnahmen verlangt. Praktisch gesehen muß deshalb, bevor der jeweiligen Ungerechtigkeit gegengesteuert wird, in beinahe jedem Fall sowohl eine Strategie der Umverteilung als auch eine der Anerkennung berücksichtigt werden.

Dieses zweidimensionale Verfahren wird vollends unumgänglich, sobald man die einzelnen Prozesse, in denen Ungerechtigkeiten ins Werk gesetzt werden, nicht mehr isoliert, sondern im Zusammenhang betrachtet. Schließlich sind *gender*, »Rasse«, Sexualität und Klasse keineswegs sauber voneinander abgetrennt. Vielmehr kreuzen sich all diese Achsen der Benachteiligung derart, daß sie die Interessen und Identitäten eines jeden betreffen. Niemand ist Mitglied in nur einer dieser Gruppierungen. Und Einzelpersonen, denen auf einer Achse der sozialen Gliederung ein nur untergeordneter Rang zukommt, können auf einer anderen Achse ohne weiteres eine beherrschende Stellung einnehmen. Bei diesem Lichte besehen, macht sich die Notwendigkeit einer zweiseitigen Politik der Umverteilung *und* Anerkennung innerhalb einer einzigen und zweidimensionalen Form sozialer Grenzziehung nicht nur endogen geltend. Ebenso wird sie exogen, quer zu den interagierenden sozialen Unterscheidungen deutlich. Beispielsweise wird jemand, der sowohl homosexuell als auch Mitglied der Arbeiterklasse ist, eine Strategie der Umverteilung genauso sehr wie eine solche der Anerkennung wählen, ganz abgesehen davon, was er aus jeder dieser beiden Kategorien, für sich genommen, macht. So gesehen muß fast jede Einzelperson, die einer Ungerechtigkeit ausgesetzt wird, diese zwei Arten von Ansprüchen zusammenführen, und dasselbe gilt für jeden, dem es um soziale Gerechtigkeit geht, ganz abgesehen von seiner persönlichen Stellung innerhalb der Gesellschaft.

Allgemein gesagt sollte man jeden Ansatz rundweg ablehnen, der Umverteilung und Anerkennung als ausschließliche Alternativen konzipiert. Das Ziel sollte vielmehr lauten, ein integratives Verfahren zu entwickeln, das beide Dimensionen sozialer Gerechtigkeit zu umfassen und zu harmonisieren vermag.

Axel Honneth  
Die Pointe der Anerkennung.  
Eine Entgegnung auf die Entgegnung\*

Nancy Fraser hat meinem Versuch, in Auseinandersetzung mit ihren Einwänden ein anerkennungstheoretisches Konzept der kritischen Theorie zu entwickeln, eine eingehende Kritik gewidmet. Die Reformulierung ihrer eigenen Prämissen und die Transparenz ihrer Gegenargumente erleichtern eine Fortsetzung der Diskussion; die Vielzahl der angeschnittenen Themen und die Menge der Einwände macht sie allerdings schwierig und würde, falls ich im Stil einer Verteidigung antworten wollte, umständliche Richtigstellungen, Korrekturen und Klärungen erfordern, die für einen Großteil der Leserschaft ermüdend wären. Über weite Strecken hinweg ist es leicht, den Überlegungen von Nancy Fraser zu folgen und den Kern unseres Dissenses zu verstehen; an bestimmten, besonders massiven Stellen hingegen mußte ich mir mehrmals die Augen reiben, um tatsächlich sicherzugehen, daß ich der Urheber solcher absurd klingender Schlußfolgerungen sein soll. Unter diesen Umständen scheint es mir am sinnvollsten, nicht defensiv, sondern offensiv auf ihre Entgegnung zu antworten, indem ich in zugespitzter Form noch einmal die Pointe herausarbeite, die ich auf den drei inzwischen klar umrissenen Ebenen mit einem anerkennungstheoretischen »Monismus« verknüpft sehe. Mein Eindruck ist, daß Fraser trotz ihrer nuancenreichen und klaren Analyse an zentralen Punkten das eigentliche Feld unserer Auseinandersetzung falsch oder unzulänglich bestimmt; daher wird der Versuch, diese Problemzonen einer Reaktualisierung der Kritischen Theorie genauer zu umreißen, ergiebiger und hilfreicher sein als das krampfhaftes Unternehmen, Schritt für Schritt auf ihre Einwände einzugehen. In erster Annäherung sind die drei Divergenzpunkte, die Fraser im Anschluß an meinen eigenen Vorschlag unterscheidet, sehr gut geeignet, die wesentlichen Schwierigkeiten zu benennen, mit denen heute ein Versuch der Fortsetzung Kritischer Theorie konfrontiert ist. Jede der von ihr genannten Fragen umreißt eines der Felder, auf denen angesichts historischer und theoretischer Veränderungen inzwischen tatsächlich umstritten ist, wie die alten, komplexen Ansprüche der Frankfurter Schule noch einmal wiederbelebt werden können: Ein erster Punkt betrifft das Problem, wie ein theoretischer Zugang zur sozialen Realität überhaupt gebahnt werden kann, der eine immanente Rechtfertigung

\* Für Ratschläge und Empfehlungen danke ich Rainer Forst, Rahel Jaeggi und Hans Joas.

moralischer Ansprüche in Aussicht stellt; mit Recht verwendet Fraser hier die Formel von der »Dialektik von Immanenz und Transzendenz«, ohne freilich nach meiner Auffassung dem ganz gerecht zu werden, was mit »Transzendenz« in diesem Zusammenhang gemeint sein kann (I); der zweite, sicherlich komplexeste Divergenzpunkt bezieht sich auf die gesellschaftskritische Frage, wie die soziale Ordnung des neuen Kapitalismus unter gerechtigkeits-theoretischen Gesichtspunkten angemessen konzeptualisiert werden muß; in nicht ganz klarer Weise scheint dieses Problem mit Überlegungen verknüpft, die das Verhältnis von »Sozial-« und »Systemintegration« betreffen, auch wenn mir Frasers Verwendung beider Begriffe in ihrem »perspektischen Dualismus« noch recht unklar scheint (II); der letzte Punkt, an dem sich zwischen uns kaum überbrückbare Divergenzen auftun, berührt erneut die Frage nach den normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie; hier ist mir weiterhin unverständlich, wie ein rein deontologischer Ansatz all die Aufgaben meistern soll, die Nancy Fraser vor Augen hat, zumal dann, wenn sie selber historische Prozesse des normativen Fortschritts in Rechnung stellt (III).

## I.

Die Idee, daß eine kritische Gesellschaftsanalyse der Rückbindung an eine innerweltliche Instanz der Transzendenz bedarf, stellt das Erbe der linkshegelianischen Tradition der Kritischen Theorie dar.<sup>1</sup> Nur für die wenigsten Ansätze, die heute den Anspruch auf Kritik erheben, stellt diese Forderung überhaupt noch ein sinnvolles Unterfangen dar, aber für diejenigen, die sich daran weiterhin gebunden wissen, gehen damit eine Reihe von schwer zu lösenden Problemen unter. Für die älteren Vertreter der Frankfurter Schule war die Notwendigkeit, einen gesellschaftsinternen Standpunkt der Kritik aufzuweisen, so eng mit der Frage nach einem revolutionären Subjekt verknüpft, daß sie die methodologische Struktur der Forderung kaum eigenständig

behandeln zu müssen glaubten: Solange das Proletariat vorwissenschaftlich als eine soziale Klasse gelten konnte, die gleichsam von Haus aus ein Interesse am Umsturz der kapitalistischen Verhältnisse besitzen mußte, schien es keiner weiteren Erörterung zu bedürfen, welche Erfahrungen oder Handlungspraktiken eine Transzendierbarkeit der gegebenen Sozialordnung zu garantieren vermochten; und als schon bald aus empirischen Gründen die Zweifel an der revolutionären Bereitschaft der Industriearbeiterschaft wuchsen, wurde im allgemeinen die entsprechende Instanz nur um eine Ebene tiefer gelegt, indem nicht mehr die Arbeitssubjekte selber, sondern die Struktur der gesellschaftlichen Arbeit zu einem solchen Garanten der permanenten Überschreitung erklärt wurde. Aber auch diese Lösung, die ja in geschichtsphilosophischer Form den innersten Kern des westlichen Marxismus ausmachte, hatte nicht lange Bestand; bereits in der »Dialektik der Aufklärung«, veröffentlicht zwei Jahre nach der Zerschlagung des Nationalsozialismus, zeichnete sich insofern ein erneuter Wandel ab, als nun im Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit selber eine Ursache fortschreitender Verdinglichung und Herrschaft gesehen wurde, so daß er nicht länger als ein sozialer Garant von Transzendierbarkeit gelten konnte.<sup>2</sup> In den marxismuskritischen Beiträgen, die Cornelius Castoriadis in den fünfziger Jahren in Frankreich,<sup>3</sup> Jürgen Habermas in den sechziger Jahren in Westdeutschland<sup>4</sup> verfaßten, wird die dadurch entstandene Lage auf höchstem Niveau verarbeitet; seither ist die Frage danach, welche anderen Instanzen, Erfahrungen oder Praktiken vorwissenschaftlich eine Überschreitbarkeit der gegebenen Ordnung sichern können, zur zentralen Quelle von Neuentwürfen im Bereich der kritischen Gesellschaftstheorie geworden.

Die besondere Schwierigkeit, die mit dieser Frage einhergeht, wird freilich erst klar, wenn jene Prämisse expliziert wird, die in der Erbung des Linkshegelianismus bis hin zu Adorno und Horkheimer stets stillschweigend vorausgesetzt worden war. Schon für Marx stand außer Frage, daß diejenige Praxis, auf die er seine eigene

1 Vgl. Hinrich Fink-Eitel, »Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie«, in: *Merkur* 528, Heft 3, 47. Jahrgang, 1993, S. 237-45; Axel Honneth, »Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 88-109.

2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969; vgl. dazu Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1986, Kap. 2.

3 Cornelius Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei*, Berlin 1980.

4 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied und Berlin, 1963.

Theorie zu stützen können glaubte, also die gebrauchswertorientierte Arbeit oder die revolutionäre Tätigkeit, in sich bereits genau die normativen Strukturen enthalten mußte, von der dann auch die durch Umsturz entstandene Gesellschaftsform geprägt sein sollte; insofern hatte die Instanz oder Praxis, die als sozialer Garant einer Transzendierbarkeit der gegebenen Ordnung gelten konnte, von derselben »Vernünftigkeit« oder Normativität zu sein, die später im großen durch die theoretisch antizipierten Umbrüche gesamtgesellschaftlich zum Durchbruch kommen sollte.<sup>5</sup> Diese begrifflichen Zwänge ergeben sich allerdings nicht nur im Fall von Marx, sondern sind allen Versuchen gemeinsam, in seiner Nachfolge das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie als Fortsetzung einer sozialen Detranszendentalisierung der Vernunft zu verstehen: Stets muß in den gegebenen Verhältnissen ein Element von Praxis oder Erfahrung identifizierbar sein, das insofern als ein Moment von gesellschaftlich verkörperter Vernunft gelten kann, als es einen nach Verwirklichung drängenden Überhang an rationalen Normen oder Organisationsprinzipien besitzen soll. Der Begriff des »emanzipatorischen Interesses«, den Habermas in seinem frühen Werk geprägt hat, kommt dieser linkshegelianischen Vorstellung noch am nächsten; damit war die, sicherlich zu steile, Idee verknüpft, daß die menschliche Gattung möglicherweise ein tiefsitzendes Interesse daran haben könnte, auf die Erfahrung einer selbsterzeugten, aber bislang undurchschauten Herrschaft und Vergegenständlichung hin mit selbstreflexiven Anstrengungen zu reagieren, die auf die Errichtung herrschaftsfreier Verhältnisse zielen.<sup>6</sup>

Es mag für die Diskussion zwischen Fraser und mir hilfreich sein, einen kurzen, zwangsläufig schematischen Überblick über die alternativen Strategien zu geben, mit denen innerhalb der kritischen Gesellschaftstheorie auf den Zerfall des Produktions- oder Arbeitsparadigmas reagiert worden ist. Nachdem die Einsicht gewachsen war, daß die Praxisform der gesellschaftlichen Arbeit nicht automatisch ein emanzipatorisches Interesse erzeugen kann, sind in der Diskussion drei, wenn nicht vier Ansätze entstanden, die eine solche Instanz der innergesellschaftlichen Transzendierung an anderen

Orten zu lokalisieren versuchten. Eine gewisse Übervereinfachung ist bei der folgenden Aufzählung kaum zu vermeiden:

a) Auf das Veralten des Produktionsparadigmas hat Cornelius Castoriadis mit dem Versuch reagiert, die permanente Wiederentstehung revolutionärer Aktivitäten auf eine ontologisch tiefere Ebene zu verlagern, indem er sie als Ausdruck eines in der individuellen Psyche repräsentierten Drangs der vorsozialen Wirklichkeit selbst begreift; bei dieser Idee eines »Magmas« spielen psychoanalytische Erklärungsansätze insofern eine wesentliche Rolle, als das menschliche Subjekt von einem triebdynamisch aufrechterhaltenem »Wunsch nach vollkommener Vereinigung« beherrscht sein soll, in dem sich der organische Strom ständiger Neuschöpfungen auf höherer Stufe spiegelt.<sup>7</sup> An die handlungstheoretischen Elemente, die sich bei Castoriadis in Verlängerung seiner triebtheoretischen Überlegungen im Begriff der »Praxis« finden, hat Hans Joas anzuknüpfen versucht, indem er in Beerbung des amerikanischen Pragmatismus und in steter Auseinandersetzung mit der Habermasschen Handlungs- und Diskurstheorie ein Konzept des kreativen Handelns entwickelt hat; darin werden jene außeralltäglichen Situationen, in denen sich dem Individuum durch Entgrenzung neue Werte eröffnen, als Quelle von Sinnstiftungen verstanden, die stets wieder über die gegebenen Wert- und Sozialordnungen hinausweisen<sup>8</sup>.

b) Nicht sehr anders als Castoriadis hat auch Herbert Marcuse auf den Zerfall des Produktionsparadigmas reagiert, indem er in »Triebstruktur und Gesellschaft« die Notwendigkeit einer Transzendierung der sozialen Ordnung in die menschliche Triebnatur zurückverlagert hat;

7 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt am Main 1983; vgl. auch meinen eigenen, allerdings nicht unwidersprochen gebliebenen Deutungsvorschlag: Axel Honneth, »Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaphilosophische Aufsätze*, erweiterte Neuauflage, Frankfurt am Main 1999, S. 144-164.

8 Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1997; vgl. auch: ders., »Über Artikulation. Überlegungen zu einem Aufsatz von Cornelius Castoriadis«, in: Holger Burckhart/Horst Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (Festschrift für Dietrich Böhler), Würzburg 2002, S. 230-240.

5 Vgl. David Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge/Mass. 1998.  
6 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.

allerdings wird bei ihm nicht erst in der »Brechung« der frühkindlichen Allmachtsphantasien die Quelle aller späteren »revolutionären« Vorstellungs- und Affektleistungen gesehen, sondern bereits in der natürlichen Mitgift eines Lustprinzips, das zur ständigen Überschreitung des institutionell verkörperten Realitätsprinzips antreibt.<sup>9</sup> Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß bei Marcuse nicht recht zu sehen ist, wie er von seiner Triebtheorie aus eine interne Verknüpfung mit normativen Fragen der Gesellschaftsordnung herzustellen vermag; während bei Castoriadis eine solche Vermittlung nämlich durch den Autonomiebegriff geleistet wird, der eine Gesellschaftsform auszeichnen soll, in der Neuschöpfungen nicht unterdrückt, sondern reflexiv verarbeitet werden, fehlt bei Marcuse ein vergleichbarer Brückenschlag vollkommen. Als einen Versuch, zwischen Marcuse und Castoriadis hindurch das kritische Erbe der Freudschen Triebtheorie zu bewahren, sehe ich heute die Arbeiten von Joel Whitebook an; darin wird in Abgrenzung zum Intersubjektivismus und unter vorsichtiger Verarbeitung der neueren Entwicklungspsychologie der Versuch unternommen, in der Sublimierung libidinös gespeister Allmachtsphantasien einen sozialen Garanten der Überschreitung gegebener Sozialordnungen ausfindig zu machen.<sup>10</sup>

c) Als einen dritten Ansatz, eine andere Instanz als die der gesellschaftlichen Arbeit zum Garanten sozialer Transzendierbarkeit zu machen, läßt sich natürlich der Intersubjektivismus von Jürgen Habermas begreifen; seine Schriften aus den sechziger Jahren lassen sich ausdrücklich von dem Ziel leiten, der Kritischen Theorie mit der sprachlich vermittelten Interaktion eine soziale Sphäre zu erschließen, deren normativer Geltungsüberhang für ein dauerhaftes Nachwachsen systemsprengender Energien und Motivationen sorgen soll.<sup>11</sup> Nicht nur an soziologischer Erklärungskraft scheint mir dieser kommunikationstheoretische Vorschlag den beiden zuvor genannten

9 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Schriften, Bd. 5, Frankfurt am Main 1979.

10 Joel Whitebook, *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge, Mass. 1995. Vgl. auch unsere Auseinandersetzung: Joel Whitebook, »Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen«, in: *Psyche*, Bd. 8, 55. Jahrgang, August 2001, S. 755-789; Axel Honneth, »Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook«, in: ebd., S. 790-802.

11 Habermas, *Theorie und Praxis*, a. a. O.

Ansätzen von Castoriadis und Marcuse überlegen; auch im Hinblick auf die Frage, inwiefern die jeweils privilegierte Instanz von normativer Aussagekraft sein kann, besitzt aus meiner Sicht die Theorie von Habermas die größeren Vorzüge, weil das moralische Potential der Kommunikation zugleich Antriebsquelle wie auch Richtungsindikator des gesellschaftlichen Fortschritts sein soll. Von Seyla Benhabib über Thomas McCarthy bis zu Maeve Cooke reicht heute der Kreis derer, die die kommunikationstheoretische Wende der Kritischen Theorie weitertreiben wollen, indem sie entweder zeitdiagnostisch oder grundlagentheoretisch den normativen Gehalt der sozialen Interaktionen konkreter zu bestimmen versuchen;<sup>12</sup> und auch meine eigenen Bemühungen, das Hegelsche Motiv eines »Kampfes um Anerkennung« gesellschaftstheoretisch fruchtbar zu machen, können zunächst als ein Versuch aufgefaßt werden, der ingeniosen Konzeption von Habermas einen starken Rückhalt in der sozialen Wirklichkeit zu geben. Auf diesen Punkt werde ich zurückkommen, nachdem ich den vierten Ansatz erwähnt habe, der sich mit einigem Recht heute als ein Ausweg aus dem Zerfall des Produktionsparadigmas begreifen läßt.

d) Wahrscheinlich ist es nämlich sinnvoll, auch die späten Schriften von Michel Foucault insgesamt als eine Antwort auf die Fragen zu verstehen, welche andere Form von Praxis die transzendierende Rolle der Arbeit im Rahmen einer kritischen Gesellschaftsanalyse ersetzen können soll; denn die in den Aufsätzen zu Kant erläuterte Idee, daß die Performanz eines subversiven, decodierenden Verhaltens die Bedingung darstellt, an die die Durchführung von Kritik notwendig gebunden ist, läßt sich als ein Hinweis auf die Art von Erfahrung begreifen, die in jeder Gesellschaftsform erneut für die Unterwanderung der eingespielten Ordnungsregeln sorgen kann.<sup>13</sup> Diese

12 Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1995; Thomas McCarthy, *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1993; Maeve Cooke, »Between ›Objectivism‹ and ›Contextualism‹, Normative Foundations of Social Philosophy«, in: *Critical Horizons*, Vol. 1, No. 2 (2000), S. 193-227.

13 Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992; ders. »Was ist Aufklärung«, in: E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 35-54.

»transzendente« Lesart wird heute vor allem durch die Arbeiten von Judith Butler gestützt, in denen die verstreuten Anregungen von Foucault in einer Richtung weiterentwickelt werden, die in Umrissen eine sozialontologische Theorie über den Zusammenhang von Macht und subversiver Praxis zu erkennen gibt; danach zieht jede Etablierung einer sozialen Anerkennungsordnung stets wieder mit einer gewissen Notwendigkeit Verhaltensweisen nach sich, die zur Aufsprengung der angebotenen Formen sozialer Existenz führen, weil diese zu eng, zu einschnürend für die ungerichtete Subjektivität des Menschen sind.<sup>14</sup> Allerdings zeigen die damit angedeuteten Überlegungen auch, daß ein solcher Ansatz nicht ohne Anleihen bei psychoanalytischen Hypothesen verbleiben kann, wie sie auch bei Castoriadis und Marcuse eine Rolle spielen; denn nur wenn zum behaupteten Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Ordnung und Subversion eine menschliche Psyche hinzugedacht wird, die strukturell gegen soziale Zumutungen gerichtet ist, läßt sich von der Notwendigkeit einer Praxis der Überschreitung sprechen.

Die Aufzählung dieser vier Ansätze soll im Zusammenhang unserer Diskussion zunächst nur die Funktion haben, die Schwierigkeiten hervortreten zu lassen, vor die heute eine Beerbung der linkshegelianischen Tradition der Kritischen Theorie gestellt ist. Es darf nicht dabei sein Bewenden haben, in der sozialen Realität bloß einen empirischen Bezugspunkt ausfindig zu machen, an dem die Theorie zum Zweck ihrer immanenten Rechtfertigung ansetzen kann; würde die Aufgabe sich darauf beschränken, dann reichte es in der Tat hin, auf unerfüllte Forderungen in der Gegenwart zu verweisen, um sie als gesellschaftlichen Beleg für die Notwendigkeit von Kritik zu verwenden. Aber die eigentliche Herausforderung der uns gemeinsamen Tradition besteht doch erst eigentlich darin, von einem solchen Bezugspunkt, von solchen Forderungen zeigen zu können, daß sie ihrerseits nicht nur das Resultat zufälliger Konfliktlagen, sondern Ausdruck von unabgeholten Ansprüchen der menschlichen Gattung sind. Die Rede von der »Transzendenz in der gesellschaftlichen Immanenz«, die ja religiösen Ursprungs ist, soll mehr besagen, als daß zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb der sozialen Realität noch nicht erfüllte und insofern transzendierende

Zielvorstellungen anzutreffen sind; damit ist vielmehr ein normatives Potential gemeint, das sich in jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit erneut zur Geltung bringt, weil es mit der Struktur der menschlichen Interessenlage aufs engste verschmolzen ist. Derselbe Gedankengang läßt sich auch so formulieren, daß jene »Transzendenz« an einer Form von Praxis oder Erfahrung haften muß, die einerseits für jede Reproduktion von Gesellschaft unverzichtbar ist, andererseits aber dank ihres normativen Überschusses auch über alle gegebenen Organisationsformen von Gesellschaft hinausweist. Der Zusammenhang, der in der betreffenden Redeweise zwischen »Transzendenz« und »Immanenz« hergestellt wird, ist mithin stärker, als es Nancy Fraser zu sehen scheint: die »Transzendenz« soll eine Eigenschaft der »Immanenz« selber bilden, so daß zur Faktizität sozialer Verhältnisse stets eine Dimension überschießender Ansprüche dazugehört.

Nun bin ich mir darüber im klaren, daß die Idee eines solchen Zusammenhangs unter den gegenwärtigen Bedingungen geradezu verstiegen klingen muß; daher habe ich gleich zu Beginn darauf hingewiesen, daß nur die wenigsten Ansätze einer kritischen Gesellschaftstheorie heute wohl noch dem linkshegelianischen Programm folgen dürften. Andererseits sollte die Aufzählung der vier Positionen, die mit dem Namen von Castoriadis, Marcuse, Habermas und Foucault verknüpft sind, auch deutlich machen, daß eine Reihe von nicht unbedeutenden Ansätzen weiterhin versuchen, die durch den Wegfall des Produktionsparadigmas entstandene Lücke durch alternative Vorschläge zu füllen; und diese Liste ließe sich sogar noch verlängern, wenn etwa der Anregung Hinrich Fink-Eitels gefolgt würde, daß es sich bei dem Werk von Ernst Bloch um eine Sozialphänomenologie utopischer Stimmungen handelt.<sup>15</sup>

Aber für unsere Diskussion ist an dieser Stelle nur entscheidend, daß es zwei ganz verschiedene Vorstellungskomplexe sind, von denen wir uns bei unserer jeweiligen Bemühung um einen »empirischen Bezugspunkt« der Kritik leiten lassen: Während Fraser mit ihrem Vorschlag, an populäre Gerechtigkeitsideen anzuknüpfen, nur das Ziel einer Verankerung der Theorie in der sozialen Gegenwart verfolgt, will ich mit meinen moralpsychologischen Überlegungen tatsächlich auf

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

15 Hinrich Fink-Eitel, »Das rote Zimmer. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 95. Jahrgang, 1988, 2. Halbband, S. 320-337.

eine quasi-transzendente Rechtfertigung der Kritik in der Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit hinaus. Ein solches Programm wieder aufzunehmen heißt, wie der kurze Überblick hoffentlich deutlich gemacht hat, an der Faktizität sozialer Prozesse eine Instanz zu benennen, die zugleich stets wieder über die gegebene Sozialordnung hinausdrängt; daher muß sich mein Vorschlag, diesen Platz durch Gefühle der Demütigung und Mißachtung auszufüllen, daran beurteilen lassen, ob er sozialontologisch oder sozialanthropologisch hinreichend Überzeugungskraft besitzt. Im Kern läuft meine Vorstellung auf die Hypothese hinaus, daß jede soziale Integration von Gesellschaften auf geregelte Formen der wechselseitigen Anerkennung angewiesen ist, an deren Unzulänglichkeiten und Defiziten sich stets wieder Empfindungen der Mißachtung festmachen, die als Antriebsquelle gesellschaftlicher Veränderungen gelten können. Diese Formulierung läßt auch gut erkennen, inwiefern mit dem linkshegelianischen Programm zugleich explanatorische Absichten verknüpft sind, die weit über das hinausgehen, was Nancy Fraser vor Augen hat: Dieselbe Instanz, die innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit die prinzipielle Transzendierbarkeit von der gegebenen Ordnung garantieren soll, muß historisch auch erklären können, wie es zu normativen Veränderungen und Verbesserungen in der Organisationsform von Gesellschaften kommt. Ich will durch zwei weitere Klarstellungen versuchen, den Einwänden entgegenzutreten, die Fraser intern gegen meine moralpsychologischen Überlegungen erhoben hat:

a) Weit genug entfernt habe ich mich eigentlich von der Tendenz geglaubt, die Gefühle der Mißachtung als etwas zu betrachten, das uns unvermittelt und ohne jede historische Formung gegeben sei. Es verdankt sich nur der Logik meiner Darstellung, daß ich im Text zunächst den Stellenwert solcher Gefühle für die normative Legitimität sozialer Ordnungen überhaupt umreiße, bevor ich dann im zweiten Teil deren semantische Prägung durch die jeweils etablierten Anerkennungsprinzipien erläutere; und erst im dritten Schritt behandle ich die Frage der moralischen Rechtfertigbarkeit, wie sie sich angesichts von sozialen Forderungen stellen, die aus historisch imprägnierten Gefühlen der Mißachtung erwachsen. Nun hat aber der Vorwurf eines »Mythos des Gegebenen«, der ja leicht zu einer stumpfen Allzweckwaffe wird, in der Verwendung durch Nancy Fraser offenbar zwei verschiedene Stoßrichtungen: einerseits soll damit der

soeben behandelte Einwand erhoben werden, daß ich moralische Gefühle der Demütigung als etwas unhistorisch Gegebenes betrachte, andererseits jedoch auch die Kritik formuliert werden, daß ich überhaupt von einer elementaren Struktur des menschlichen Gerechtigkeitskeitsempfindens spreche. In der Tat bin ich im Gegensatz zu Fraser (und Rorty) der Überzeugung, daß wir durchaus die allen Gefühlen sozialen Unrechts gemeinsame Grunderfahrung zu bestimmen versuchen können, solange wir uns nur bewußt bleiben, daß es sich dabei um das riskante und selbstverständlich falsifizierbare Resultat von Verallgemeinerungen unseres gegenwärtigen Erfahrungshorizontes handelt; der Vorschlag, den Kern solcher Unrechtsempfindungen im Gefühl der Verletzung von für legitim gehaltenen Anerkennungserwartungen auszumachen, ist in ein Netz von anderen, auch gesellschaftstheoretischen Annahmen eingeflochten, die zusammengenommen nichts anderes darstellen als eine empirisch gestützte Generalisierung von heute besonders prägnant hervortretenden Erfahrungen. Insofern müßten aber auch Einwände gegen mein Unternehmen die Form von empirisch orientierten Gegenbeweisen besitzen, wie sie Nancy Fraser ja selber dort anzukündigen scheint, wo sie andere Formen von sozialen Unrechtsempfindungen (Abscheu vor Grausamkeiten, Unmut über unverdiente (!) Privilegien, Widerwille gegen Überwachung usw.) ins Spiel bringt; unsere Diskussion über diesen Punkt würde sich dann auf die Frage zuspitzen, inwiefern wir in der Vielzahl derartiger Unmutsäußerungen nicht doch die einheitliche Struktur von Gefühlen der unrechtmäßig vorenthaltenen Anerkennung entdecken können.

b) Vielleicht ist es für die wechselseitige Klärung unserer Positionen auch hilfreich, wenn ich ganz kurz zu umreißen versuche, inwiefern sich mein eigener Vorschlag als eine Weiterentwicklung des Habermasschen Theorieprojekts verstehen läßt. In meinem stichwortartigen Überblick habe ich bereits deutlich gemacht, daß Habermas der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie insofern eine entscheidende Wendung gegeben hat, als er das emanzipatorische, transzendierende Potential von der Praxisform der Arbeit abgezogen und auf das Handlungsmuster der sprachlich vermittelten Interaktion übertragen hat; unter den vier Autoren, die ich genannt habe, ist er damit derjenige gewesen, der einen Ausweg aus dem Scheitern des Produktionsparadigmas am entschiedensten nicht in der normativen Auf-

ladung der menschlichen Psyche oder Triebnatur, sondern in der Rehabilitierung eines anderen Handlungstyps gesucht hat. Allerdings wohnt seinen Bemühungen nach meiner Auffassung bis heute eine gewisse Ambivalenz inne, weil nicht ganz klar ist, ob das transzendierende Potential in den normativen Voraussetzungen der menschlichen Sprache oder der sozialen Interaktion beheimatet sein soll; auch wenn diese Entgegensetzung artifizuell erscheint, da alle komplexen Handlungen zwischen Menschen sprachlich vermittelt sind, macht es am Ende doch wohl einen großen Unterschied, ob die sozialen Interaktionen selber von normativen Erwartungen getragen werden oder ob erst dank der Sprache in die Kommunikation ein normatives Element einwandert.<sup>16</sup> Dieselbe Ambivalenz sehe ich auch im Spiel, wenn bei Habermas der Begriff der »Anerkennung« sowohl für die Einräumung eines sozialen Status als auch für die Befürwortung von sprachlich erhobenen Geltungsansprüchen verwendet wird, ohne daß zwischen beiden positiven Akten immer hinreichend unterschieden wird. Wie dem auch sei, ich habe meinen eigenen Vorschlag als den Versuch verstanden, derartige Unentschiedenheiten zugunsten der ersten Bedeutung aufzulösen, indem ich »sozialanthropologisch« von einem Kern an Anerkennungserwartungen ausgegangen bin, die Subjekte sich in sozialen Interaktionen wechselseitig entgegenbringen; nicht alles, was auf diese Weise der menschlichen Kommunikation normativ zugrunde liegt, kann sprachliche Form annehmen, weil es häufig genug vor allem rein körperliche Gesten oder mimische Ausdrücke sind, an denen die Anerkennung haftet.<sup>17</sup> Die eigentliche Pointe eines solchen anererkennungstheoretischen »Monismus« besteht freilich erst in der Behauptung, daß die sozial konstitutiven Anerkennungserwartungen historisch mit den Prinzipien variieren, die in Gesellschaften regeln, in welchen Hinsichten die Mitglieder sozial auf wechselseitige Zustimmung rechnen können; mit dieser Historisierung habe ich dem Verdacht entgegnet wollen, daß es sich bei dem Anerkennungs-

16 Vgl. Axel Honneth, »Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik«, in: Reinhard Brunner/Peter Kelbel (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach, Frankfurt am Main 2000, S. 101-111.

17 Vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 10-28.

konzept bloß um eine Art von anthropologisierte Moral handelt, die von einem invarianten Satz von tiefsitzenden »Anerkennungsbedürfnissen« ausgeht. Mein Eindruck ist allerdings, daß Nancy Fraser den damit vorgenommenen Brückenschlag zwischen normativer Theorie und Gesellschaftsanalyse nicht eigentlich zur Kenntnis genommen hat, was wiederum auch unsere Diskussion über den zweiten Divergenzpunkt nicht gerade erleichtert.

## II.

Wenn ich einen Schritt zurücktrete und mir die vielschichtigen Probleme vor Augen führe, die wir in unserer Diskussion über den zweiten Punkt zu gewärtigen haben, dann ereilt mich das unangenehme Gefühl einer heillosen Überforderung. Die Fragen, die mit der Aufgabe einer soziologischen Erklärung des gegenwärtigen Entwicklungsprozesses des Kapitalismus einhergehen, sind so komplex, daß sie unmöglich im Nebenhin und auf nur wenigen Seiten von uns beiden geklärt werden können; nicht viel weniger scheint hier verlangt, als zugleich mit dem Verhältnis von Sozial- und Systemintegration auch die Rolle der Wirtschaft, des Rechts und der Kultur in den aktuellen Strukturwandlungen zu bestimmen. Zu den sachlichen Problemen kommen aus meiner Sicht Verständnisschwierigkeiten hinzu, die es zusätzlich erschweren, in eine fruchtbare Diskussion einzutreten; diese beginnen damit, daß Nancy Fraser unsere Auseinandersetzung weithin als eine Debatte über die Folgen der »kulturalistischen Wende« begreifen möchte, setzen sich darin fort, daß mir eine Analyse des Marktgeschehens allein in Termini der »kulturellen« Anerkennung nachgesagt wird, und finden ihren Höhepunkt in der Behauptung, daß ich die Entwicklung des gegenwärtigen Kapitalismus ohne jede Berücksichtigung von ökonomischen Verwertungsimperativen und Profitorientierungen erklären wolle. Alles das ist, wie mein Text hätte zeigen können, auf eine sehr grundsätzliche Weise falsch: weder will ich mich als ein Vertreter der kulturalistischen Wende in den Sozialwissenschaften verstanden wissen, noch habe ich über die Determinanten des Marktgeschehens selber eine Aussage treffen wollen, und erst recht nicht scheint mir heute bei der Analyse des sich globalisierenden Kapitalismus eine Vernachlässigung von unternehmerischen Rentabilitäts- und Verwer-

tungsgesichtspunkten angemessen; überhaupt geistert durch die Erweiterung von Fraser das Bild eines restlos naiven, über ökonomische Imperative noch vollkommen unaufgeklärten Zeitgenossen, in dem mich wiederzuerkennen mir nicht einmal im Traum einfiel. Aber es ist gerade diese maßlose Überzeichnung, die in mir den Eindruck hat entstehen lassen, daß unsere Diskussion an dieser Stelle nicht unter einzelnen, leicht behebaren Verständnisproblemen, sondern an einem fundamentalen Mißverständnis leidet: über die Aufgaben, die mit der Entwicklung gesellschaftstheoretischer Überlegungen in unserem Zusammenhang verknüpft sind, scheinen Fraser und ich sehr verschiedene Auffassungen zu haben. Ich will daher zunächst noch einmal versuchen, die Pointe eines anerkennungstheoretischen Konzepts der Gesellschaft zu erläutern, bevor ich dann kurz auf einzelne Punkte unserer Auseinandersetzung zu sprechen komme.

Mit dem Versuch, die Anerkennungsordnung moderner, kapitalistischer Gesellschaften zu rekonstruieren, habe ich keine explanatorischen Absichten verknüpft; es sollte mithin nicht darum gehen, einen kategorialen Grundrahmen zu erstellen, mit dessen Hilfe sich Entwicklungsprozesse innerhalb solcher Gesellschaften angemessen erklären lassen. Mein Ziel war vielmehr insofern erheblich bescheidener, als ich zunächst nur diejenigen moralischen »Zwänge« offenlegen wollte, denen die soziale Interaktion in dieser Organisationsform von Gesellschaft auf verschiedenen Ebenen unterliegt; dabei habe ich mich von der allgemeinen Idee leiten lassen, daß sich die soziale Einbeziehung der Gesellschaftsmitglieder stets über den Mechanismus der wechselseitigen Anerkennung vollzieht, also dadurch zustande kommt, daß die Individuen lernen, sich in bestimmten Hinsichten oder Facetten ihrer Persönlichkeit intersubjektiv zu bestätigen. Das, was wir seit David Lockwood »Sozialintegration« im Gegensatz zur »Systemintegration« nennen,<sup>18</sup> ist aus meiner Sicht als Resultat von Anerkennungsprozessen zu verstehen, durch die die Subjekte normativ in die Gesellschaft einbezogen werden, indem sie sich im Hinblick auf bestimmte ihrer Eigenschaften als sozial anerkannte Mitglieder zu verstehen lernen; an anderer Stelle habe ich inzwischen zu zeigen versucht, daß dieser Inklusionsvorgang auch als ein gestisch, sprachlich oder medial vermittelter Mechanismus

aufgefaßt werden kann, durch den die Individuen zu öffentlicher »Sichtbarkeit« gelangen.<sup>19</sup> Wenn wir uns von den damit angedeuteten Überlegungen leiten lassen, wird deutlich, daß die soziale Integration stets bestimmten normativen Zwängen unterliegt, die sich in der jeweiligen Anerkennungsordnung einer Gesellschaft spiegeln: die institutionalisierten Prinzipien, die zusammengenommen jeweils festlegen, in welchen Aspekten Individuen auf soziale Anerkennung rechnen oder zu »sozialer Existenz« (Judith Butler) gelangen können, stellen moralische Wertgesichtspunkte oder Leitvorstellungen dar, denen die soziale Interaktion zwischen den Gesellschaftsmitgliedern unterworfen ist. Insofern habe ich mit dem Versuch, die Anerkennungsordnung moderner, kapitalistischer Gesellschaften zu rekonstruieren, nur die Absicht verknüpft, diejenigen normativen Prinzipien freizulegen, die hier von innen heraus die sozialen Kommunikationsvorgänge in hohem Maße strukturieren.

Die eigentliche Pointe, auf die ich mit diesem Vorgehen zunächst hinauswollte, scheint nun aber Nancy Fraser erst gar nicht gesehen zu haben. Wie sie selber bin nämlich auch ich der Überzeugung, daß die Empfindungen sozialen Unrechts stets durch die Wirkung öffentlicher Diskurse geprägt werden und mithin nicht unbeeinflusst vom semantischen Spielraum einer Gesellschaft auftreten; im Unterschied zu ihr habe ich aber die Vorstellung, daß solche Diskurse nicht einfach beliebig kommen und gehen, sondern ihrerseits an ein tieferliegendes Repertoire von normativen Prinzipien gebunden sind, die für eine bestimmte Gesellschaftsform jeweils den sprachlichen Horizont des sozialmoralischen Denkens und Fühlens festlegen. Auf diese Schicht einer epochenspezifischen Grammatik sozialen Rechts und Unrechts zielt der Begriff der »Anerkennungsordnung«, den ich meinen Ausführungen zur sozialen Integration im modernen Kapitalismus zugrunde gelegt habe: wie für alle Gesellschaftsformen, so gilt auch für dieses soziale Ordnungsgefüge, daß der Spielraum sozialmoralischer Vorstellungen durch die Prinzipien begrenzt ist, die jeweils die Legitimität von Ansprüchen auf soziale Anerkennung regeln. Ein derartiger Begriff reicht natürlich nicht aus, um die Dynamik von Entwicklungsprozessen im gegenwärtigen Kapitalismus zu erklären; aber er soll doch auch nicht mehr, als die normativen Begrenzungen

<sup>18</sup> David Lockwood, »Soziale Integration und Systemintegration«, in: Wolfgang Zapf (Hg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln/Berlin 1970, S. 124-140.

<sup>19</sup> Vgl. Honneth, »Unsichtbarkeit«, a. a. O.; ähnliche Gedanken auch bei Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, §§ 7, 24, 25.

deutlich werden zu lassen, in die solche Prozesse deswegen eingelassen sind, weil die Subjekte ihnen mit bestimmten Anerkennungserwartungen begegnen. Die Unrechtsempfindungen, die die jüngsten Strukturwandlungen der Erwerbsarbeit provozieren mögen, sind »semantisch« durch die Anerkennungsprinzipien geprägt, die in Form von historisch erkämpften Deutungen und Interpretationen die Sphäre der gesellschaftlichen Arbeitsteilung regeln.

Mit diesen Überlegungen habe ich natürlich, um in der Begriffssprache von David Lockwood zu verbleiben, der Sozialintegration einen gewissen Primat vor der »Systemintegration« eingeräumt. Ich gehe weiterhin davon aus, daß auch Strukturwandlungen in der ökonomischen Sphäre nicht von den normativen Erwartungen der Betroffenen unabhängig geworden, sondern auf deren zumindest stillschweigende Zustimmung angewiesen sind; wie die Integration aller anderen Sphären, so vollzieht sich auch die Entwicklung des kapitalistischen Marktgeschehens nur in Form eines Prozesses der symbolisch vermittelten Aushandlung, der auf die Interpretation der zugrundeliegenden normativen Prinzipien gerichtet ist. Allerdings setzt genau an dieser Stelle ein weiteres gravierendes Mißverständnis von Fraser ein, die mir zu unterstellen scheint, daß ich den kapitalistischen Arbeitsmarkt allein an das normative Prinzip der Leistungsgerechtigkeit zurückgebunden sehe; dabei dachte ich durch meinen Exkurs zur Entwicklung sozialstaatlicher Regelungen hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß sich heute aus der Sicht der Teilnehmer die Legitimität des Marktgeschehens mindestens ebenso stark an der Übereinstimmung mit gewissen, größtenteils historisch erkämpften Rechtsnormen wie an der Erfüllung spezifischer Leistungsprinzipien messen lassen muß. Gerade der gegenwärtige Strukturwandel der Erwerbsarbeit, also die zunehmende Flexibilisierung und Deregulierung, macht auf eindringliche Weise deutlich, wie stark rechtliche Vereinbarungen zur gerade nicht systemischen, sondern sozialen Integration der Arbeitssphäre beigetragen haben: aus der Sicht der Betroffenen stellen die sozialrechtlichen Einhegungen des Arbeitsvertrages nicht eine bloß funktionale Gewähr für die Sicherung ihres Arbeitsvermögens, sondern eine moralische Garantie für die soziale Anerkennung ihrer Würde und ihres Status dar.<sup>20</sup> Freilich

können solche normativen Elemente der ökonomischen Sphäre überhaupt nur wahrgenommen werden, wenn Klarheit darüber besteht, daß die staatliche Gewährung subjektiver Rechte eine eigenständige Quelle der sozialen Anerkennung bildet; und auch in bezug auf diesen Punkt scheinen Fraser und ich weiterhin aneinander vorbeizureden.

In der revidierten Fassung, die Fraser ihrem Ansatz nun in dieser zweiten Runde unserer Auseinandersetzung gegeben hat, taucht das Recht immerhin als eine kategoriale Bezugsgröße der Analyse auf; während es in den »Tanner-Lectures« überhaupt nicht in Erscheinung getreten war, fristet es aber auch jetzt nur das kümmerliche Dasein eines sekundären Garanten von andernorts erkämpften Ansprüchen. Fraser will den subjektiven Rechten, die einen Kernbestandteil des egalitären Rechtssystems der Moderne ausmachen, weiterhin keine unabhängige Bedeutung für ihr Theorieprogramm einräumen; statt dessen sollen staatlich sanktionierte Rechte nur die rein instrumentelle Funktion besitzen, die bereits vorgängig erstrittenen Berechtigungen zu kultureller Anerkennung oder ökonomischer Umverteilung nachträglich mit einer gewissen Durchsetzungskraft auszustatten. Mir hingegen will ein solcher Instrumentalismus nicht recht einleuchten, weil er vergessen läßt, daß Rechte auf elementare Weise die Beziehungen zwischen Akteuren regeln und daher von mehr als nur funktionaler Bedeutung für die Interaktionsverhältnisse von Gesellschaften sind; in den subjektiven Rechten, die wir uns heute kraft rechtsstaatlicher Legitimation wechselseitig einräumen, spiegelt sich vielmehr, welche unserer Ansprüche wir gemeinsam für staatlich zu gewährleisten halten, um die individuelle Autonomie jedes einzelnen sicherzustellen. Es ist dieser Interaktionscharakter von Rechten, der auch zu erklären vermag, warum sie in modernen Gesellschaften als eine unabhängige, originäre Quelle von sozialer Anerkennung begriffen werden sollten: Wenn subjektive Rechte zum Ausdruck bringen, in welchen Hinsichten wir uns wechselseitig als Mitglieder einer demokratischen Rechtsgemeinschaft für autonomiewürdig halten, dann muß deren Gewährung oder Vorenthaltung eine entscheidende Rolle beim subjektiven Empfinden des eigenen Status in der Gesellschaft spielen. Nur eine Gesellschaftstheorie, die in der Nachfolge von Hegel den damit angedeuteten Zusammenhang von gleichen Rechten und sozialer Anerkennung nachgeht, kann nach meiner Auffassung der normativen Eigentümlichkeit moderner Gesellschaften

<sup>20</sup> Vgl. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

gerecht werden. Aber solche Fragen einer Architektonik der Anerkennungstheorie, also das Problem, welche Formen sozialer Anerkennung in Abhängigkeit von der jeweiligen Gesellschaftsordnung unterschieden werden sollten, scheinen Nancy Fraser gar nicht weiter zu beschäftigen; sie operiert von Anfang bis zum Ende mit dem vorgefaßten Dualismus von kultureller Anerkennung und ökonomischer Verteilung, ohne kategorial zu prüfen, ob es nicht noch andere, gesellschaftsspezifische Typen der sozialen Anerkennung geben kann. Daher ist sie nicht dazu in der Lage, in der Spannung zwischen dem Prinzip der Rechtsgleichheit und den faktischen Ungleichheiten eine Quelle von sozialen Auseinandersetzungen zu sehen, die den eigenständigen Charakter eines Kampfes um rechtliche Anerkennung besitzen.

Diese dazwischengeschobenen Überlegungen zum Anerkennungsgehalt des modernen Rechts waren vor allem nötig, um deutlich machen zu können, daß es sich auch bei den ökonomischen Vorgängen in der gegenwärtigen Expansion des Kapitalismus nicht einfach um ein normativ unvermitteltes Geschehen handelt. Selbst wenn wir die problematische Unterstellung machen, daß Verwertungsimperative eine reine, kulturell unbeeinflusste Form besitzen, so müssen wir doch immerhin den Einfluß von solchen normativen Begrenzungen einräumen, die aus den erkämpften Rechtsgarantien stammen: in die angeblich anonymen, normfreien Marktprozesse greifen stets wieder von unten die Erwartungshaltungen ein, die die Betroffenen deswegen zur Geltung bringen können, weil in den jeweiligen rechtlichen Regelungen oder in den Vergütungssystemen ihre Ansprüche auf soziale Anerkennung bereits in irgendeiner Form intern institutionalisiert worden sind. Die Entwicklung des Arbeitsmarktes zu analysieren, ohne solche entweder rechts- oder leistungsbezogenen Anerkennungserwartungen in Rechnung zu stellen, scheint mir ein typisches Produkt der wirtschaftstheoretischen Fiktion eines »homo oeconomicus« zu sein.<sup>21</sup>

An diesem Punkt entsteht für Nancy Fraser ein Dilemma, das eine genauere Betrachtung verdient, weil es von Bedeutung für die Konstruktionsprobleme einer kritischen Gesellschaftstheorie ist. Entge-

21 Vgl. Robert Lane, *The Market Experience*, Cambridge, UK 1991; Friedrich Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 1, Göttingen 1998.

gen ihrer Versicherung, sich auf einen »perspektivischen Dualismus« zu beschränken, erliegt Fraser an manchen Stellen doch der Tendenz, von der »Sozial-« und der »Systemintegration« in einem essentialistischen Sinn zu sprechen; da ist dann davon die Rede, daß sich »unpersönliche Systemmechanismen« in der sozialen Realität irgendwie mit »kulturellen Bewertungsschemata« mischen, obwohl es doch heißen müßte, daß ein- und derselbe Entwicklungsprozeß unter beiden analytischen Perspektiven gleichermaßen beschreibbar ist. Eine solche Verkehrung ihres Vorsatzes kommt wahrscheinlich zustande, weil Fraser mir gegenüber auf dem empirischen Gewicht von ökonomischen Eigengesetzlichkeiten bestehen möchte, deren Vernachlässigung sie meinem eigenen Ansatz ja gerade vorwirft; verführt durch diese kritische Absicht, entwirft sie das Bild von zwei verschiedenen Weisen der Koordinierung sozialen Handelns, einmal die Systemintegration, das andere Mal die Integration durch Werte, die sich zwar wechselseitig beeinflussen sollen, aber doch zunächst einmal getrennte Realitätsbereiche darstellen. Ein solches Denkmodell jedoch widerspricht wiederum ihrem Ausgangspunkt, dem zufolge sich in den beiden, eigentlich nur analytisch auseinandergehaltenen Sphären die zwei normativen Prinzipien der ökonomischen und der kulturellen Gerechtigkeit widerspiegeln sollen; denn dieser Grundsatz würde verlangen, auch die »systemintegrativen« Prozesse als soziale Vorgänge zu analysieren, in denen sich bestimmte Arten von normativen Prinzipien bereits niedergeschlagen haben oder doch niederschlagen können, nämlich diejenigen der Verteilungsgerechtigkeit. Um ihren normativen Dualismus mithin auch bis in die Grundbegriffe der Gesellschaftstheorie hinein durchzuhalten, hätte Fraser gar nicht von einer systemtheoretischen Vorstellung normfreier Integrationsprozesse Gebrauch machen dürfen, weil das verhindert, die ökonomischen Vorgänge als hinreichend offen für normative Umgestaltungen zu beschreiben. Dementsprechend scheint sie mir in dem Dilemma befangen, einerseits gesellschaftstheoretisch aus Gründen einer Beerbung des Marxismus von anonymen Prozessen der ökonomischen Verwertung sprechen zu wollen, während sie doch gleichzeitig dieselben Vorgänge als so stark von wertvermittelten Kommunikationen abhängig begreifen muß, daß sie darin moralische Forderungen nach Umverteilung immanent unterbringen kann.

Aus dem damit umrissenen Dilemma muß nach meiner Über-

zeugung eine Konsequenz gezogen werden, die den kategorialen Aufbau einer Gesellschaftstheorie betrifft, welche so stark wie bei Fraser und bei mir normative Zielsetzungen erfüllen können soll. Die »Grundstruktur der Gesellschaft«, um einen Ausdruck von John Rawls zu verwenden,<sup>22</sup> muß nach Möglichkeit in einer gesellschaftstheoretischen Begrifflichkeit analysiert werden, die es zuläßt, potentielle Ansatzpunkte für normative Verbesserungen in Aussicht zu nehmen; zu diesem Zweck ist es unvermeidlich, an den institutionalisierten Sphären jeweils auch die Schicht kategorial hervortreten zu lassen, die als Ausdruck des Ergebnisses einer über Normen vermittelten Kommunikation verstanden werden kann. Wenn wir uns an eine solche Leitidee halten, wird sehr schnell deutlich, daß sich Nancy Fraser mit der Vorstellung systemintegrativer Prozesse keinen großen Gefallen erwiesen hat; denn damit begibt sie sich der von ihr selbst ins Auge gefaßten Möglichkeit, die ökonomische Sphäre in derselben Weise als Institutionalisierung einer bestimmten Interpretation von Verteilungsgerechtigkeit zu begreifen, wie sie die Statusordnung auf den Niederschlag einer spezifischen Form von kultureller Anerkennung zurückzuführen versucht. Schon die Tatsache, daß die Betroffenen in den westlichen Gesellschaften heute die Prozesse der Deregulierung von Erwerbsarbeit zumeist als »Entrechtung« erfahren und dementsprechend interne Korrekturen erzwingen können, gibt in aller Deutlichkeit zu erkennen, in welchem Maße selbst die scheinbar »anonymen« Verwertungsprozesse von normativen Regeln durchsetzt sind; ja, der Ausdruck »Deregulierung« selber ist ein direkter Hinweis auf den Umstand, daß der Arbeitsmarkt seinerseits durch rechtliche Normen organisiert ist, in denen moralische Belange der Beschäftigten zum Ausdruck kommen.<sup>23</sup> Aus Gründen solcher Art habe ich in meiner Erwiderung von der Notwendigkeit gesprochen, sich zwar nicht von einem »kulturalistischen«, aber doch von einem »moralischen« Monismus leiten zu lassen: Solange wir an der Idee einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie festhalten, müssen wir versuchen, in den institutionalisierten Sphären der Gesellschaft stets die Prinzipien einer nor-

mativen Integration in den Blick zu bekommen, die die Aussicht auf wünschbare Verbesserungen eröffnen.

Diese theoriestrategischen Überlegungen geben nun zwar noch keinen hinreichenden Grund für den weitergehenden Vorschlag ab, jene normativen Integrationsprinzipien ihrerseits auf moralische Normen der wechselseitigen Anerkennung zurückzuführen; hier kommen die Argumente ins Spiel, die ich im ersten Teil des vorliegenden Textes erwähnt habe, als ich auf den internen Zusammenhang zwischen sozialer Integration und Anerkennung eingegangen bin. Darüber hinaus darf auch nicht das von Fraser wiederholt produzierte Mißverständnis entstehen, nach dem ich behaupten würde, daß die institutionalisierten Sphären stets nur einem einzigen Anerkennungsprinzip unterstehen: ebenso wie heute etwa das staatliche Schulsystem von zwei konkurrierenden Ideen sozialer Anerkennung normativ integriert wird,<sup>24</sup> ist natürlich auch die Familie inzwischen aus guten Gründen längst nicht mehr allein vom normativen Prinzip der Liebe beherrscht, sondern wird zunehmend auch durch rechtliche Formen der Anerkennung organisiert.<sup>25</sup> Allerdings geben auch diese Bemerkungen noch nicht recht zu erkennen, wie ich die Vorstellung eines Primats der normativen Integration in explanatorischer Absicht umzusetzen gedenke, um beispielsweise die aktuellen Prozesse einer beschleunigten Vermarktlichung der kapitalistischen Gesellschaft zu erklären. Die Strategie von Nancy Fraser, hier nur die »unpersönlichen Systemmechanismen« der Kapitalverwertung am Werk zu sehen, die eine Restrukturierung des Sozialen gewissermaßen einseitig erzwingen, halte ich aus den genannten Gründen für falsch; andererseits kann ich nicht wirklich zufriedenstellend umreißen, wie ich mir einen alternativen Erklärungsansatz vorstelle, der den Erfordernissen der normativen Integration hinreichend Rechnung trägt. Mit wenigen Sätzen will ich mich daher am Ende dieses Kapitels begnügen.

Wahrscheinlich ist es zunächst wichtig, sich klarzumachen, daß der

22 John Rawls, »Die Grundstruktur als Gegenstand«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978-1989*, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992, Kap. 2., S. 48-71.

23 Vgl. Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage*, a. a. O.

24 Vgl. Francois Dubet, »L'égalité et le mérite dans l'école démocratique de masse«, in: *L'Année Sociologique*, 2000, 50, Nr. 2, S. 383-408.

25 Vgl. Axel Honneth, »Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 193-215; der Exkurs zur Hegelschen Rechtsphilosophie, den ich in meiner ersten Erwiderung eingebaut hatte, sollte genau diese Art von Mißverständnissen vermeiden helfen.

ganze Gegensatz von Sozial- und Systemintegration problematische Züge besitzt; zwar vermögen sozial generalisierte Medien wie Geld oder politische Macht tatsächlich soziale Interaktionen relativ unbefragt zu koordinieren, aber auch sie sind auf eine Art von »Legitimitätsglauben« angewiesen, der jederzeit an Kraft verlieren oder in sich zusammenbrechen kann. Dementsprechend darf auch das Prinzip der Kapitalverwertung, das zunächst nur die Bestandsvoraussetzungen kapitalistischer Unternehmen bestimmt, nicht einfach als ein Funktionserfordernis verstanden werden, das eine ganze soziale Sphäre entstehen läßt; zu einem solchen »Subsystem« sozialen Handelns wird es erst, wenn es hinreichend normative Zustimmung gefunden hat, um mit Hilfe rechtlicher Regelungen eine Institution zu bilden, in der ein komplexes Netzwerk von individuellen Handlungen durch das Zusammenspiel bloßer Nutzenerwägungen scheinbar automatisch koordiniert wird. Aber nicht nur normativ, sondern auch faktisch bleiben die wirtschaftlichen Prozesse selbst dann noch in die normativ strukturierte Sozialordnung »eingebettet«, wenn die unternehmerischen Verwertungsgesichtspunkte die Vorherrschaft über alle anderen Interessen oder Absichten gewonnen zu haben scheinen; denn ohne die Rückbindung an generalisierte Normen, an etablierte Handlungsgewohnheiten und an soziale Netzwerke wäre es gar nicht möglich, das Maß an Kooperationen, Sicherheit und Innovationen zu gewährleisten, das für eine effektive Allokation von ökonomischen Mitteln notwendig ist.<sup>26</sup> Solche Elemente der sozialen Begrenzung von Märkten müssen bei dem Versuch, ökonomische Entwicklungsprozesse zu erklären, zwangsläufig die Rolle von unabhängigen Variablen spielen; daher nützt es wenig, sich bloß auf die Bedeutung kapitalistischer Verwertungsimperative zu berufen, wenn dabei unberücksichtigt bleibt, inwiefern Wandlungen in den normativen Erwartungen und den Handlungsroutinen die Voraussetzungen der sozialen Aushandlung über den Spielraum solcher Verwertungsgesichtspunkte verändert haben. Es wäre vermessen, hier auch nur die Umrisse einer derartigen Erklärung der gegenwärtigen Transformationsprozesse zu skizzieren; aber es dürfte klargeworden sein, daß ein solcher Versuch nur dann erfolgreich wäre, wenn unter den verschiedenen dabei zu berücksichtigenden Variablen die soziale

<sup>26</sup> Vgl. Jens Beckert, *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz*, Frankfurt am Main 1997, S. 403 ff.

Anerkennungsordnung selber eine ganz entscheidende Rolle spielen würde.

### III.

Nun ergeben sich viele der Probleme, mit denen Nancy Fraser und ich bei dem Entwurf solcher gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe konfrontiert sind, aus dem besonderen Umstand, daß wir beide am Ziel einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie festhalten wollen. Ich verstehe unter diesem Vorsatz mehr, als heute gewöhnlich gemeint ist, wenn die Forderung nach normativen Kriterien der Beurteilung von gesellschaftlichen Zuständen erhoben wird: es sollen nicht einfach normative Prinzipien, die wir als solche für wohlbegründet halten, auf eine gegebene Sozialordnung angewendet werden, um so zu Urteilen über moralisch gerechtfertigte Korrekturen oder Verbesserungen zu gelangen; vielmehr muß die gesellschaftliche Wirklichkeit ihrerseits schon so beschrieben werden, daß deutlich wird, inwiefern die für gerechtfertigt gehaltenen Normen oder Prinzipien darin bereits zu sozialer Geltung haben gelangen können. Wenn »normativ gehaltvoll« in diesem starken Sinn verstanden wird, dann ergeben sich daraus methodische Einschränkungen sowohl in Hinblick auf die gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe als auch in Hinblick auf die zugrunde gelegten, als Kriterien verwendeten Prinzipien: in der Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit muß stets eine Dimension kategorial Berücksichtigung finden, die sich als eine Verkörperung von moralischen Erfahrungen und Einsichten begreifen lassen kann, wie umgekehrt nur solche Normen oder Prinzipien herangezogen werden können, die sich in der institutionellen Ordnung der entsprechenden Gesellschaft schon in irgendeiner Weise niedergeschlagen haben. Obwohl diese metatheoretischen Überlegungen bereits in den ersten beiden Teilen der vorliegenden Erwiderung eine zentrale Rolle gespielt haben, erwähne ich sie hier noch einmal so ausdrücklich, weil sie nun auch für den dritten Punkt unserer Auseinandersetzung von ausschlaggebender Bedeutung sind; der große Aufwand, den ich schon in der ersten Erwiderung um den Begriff der »sozialen Anerkennungsordnung« betrieben habe, erklärt sich nämlich nur daraus, daß ich nach einer kategorialen Klammer zwischen der Gesellschaftstheorie und einem

entsprechenden Gerechtigkeitskonzept suche. Ich will die besondere Pointe, die mit meinem Vorschlag verknüpft sein soll, zunächst noch einmal verdeutlichen, bevor ich dann auf die Differenzen zu sprechen komme, die zwischen Nancy Fraser und mir in Fragen der Gerechtigkeitstheorie weiterhin bestehen bleiben.

Natürlich ist heute ein breites und beeindruckendes Angebot von normativen Theorien vorzufinden, in denen der für unsere Gesellschaften bestimmende Grundsatz der individuellen Gleichbehandlung weiter ausdifferenziert wird; ob soziale Gleichheit eher mit Blick auf individuell zur Verfügung stehende Ressourcen oder mit Blick auf entsprechende Optionen bestimmt wird, ob dabei einschränkend ein Verdienstprinzip zur Geltung gebracht oder der Gleichheitsgrundsatz unabhängig von allen Leistungsunterschieden angewandt wird, das alles sind Fragen, die zwischen diesen Ansätzen mit beeindruckendem Scharfsinn diskutiert werden. Was mich davon abhält, an die damit erwähnte Debatte einfach anzuknüpfen, ist zunächst der Umstand, daß ich meinen Ausgang von der moralischen Infrastruktur der modernen Gesellschaft nehmen möchte: die normativen Prinzipien, die der Theorie ihren kritischen Impuls verleihen, sollen nach Möglichkeit als Ausdruck von moralischen Forderungen verstanden werden können, denen innerhalb unserer gesellschaftlichen Ordnung schon heute soziale Geltung zukommt. Allerdings führt eine solche Verschränkung von sozialer und normativer Geltung nur dann nicht zu einer Orientierung am jeweiligen Status quo, wenn mit guten Gründen gezeigt werden kann, daß die bereits geltenden Prinzipien einen konstitutiven »Überhang« an normativer Bedeutung besitzen: die moralischen Forderungen, die sie in Hinblick auf die gerechte Gestaltung von Lebensverhältnissen beinhalten, sind umfangreicher oder anspruchsvoller als das, was von ihnen jeweils aktuell schon in der sozialen Wirklichkeit realisiert worden ist. Wenn ich mich von diesen metatheoretischen Erwägungen leiten lasse, so erweist es sich als äußerst naheliegend, die zunächst nur deskriptiv rekonstruierte Anerkennungsordnung der modernen Gesellschaft auch als Ausgangspunkt einer normativen Gerechtigkeitstheorie zu nehmen; in gewisser Übereinstimmung mit der Theorie von David Miller zeigt sich nämlich dann, daß die moderne Idee einer Gerechtigkeit durch Gleichbehandlung faktisch in drei verschiedenen Weisen »institutionalisiert« worden ist, die nacheinander die Berücksichtigung von individuellen Bedürfnissen, von individueller

Autonomie und von individuellen Leistungen verlangen. Insofern nimmt die Gerechtigkeitstheorie, die ich der kritischen Gesellschaftstheorie zugrunde legen möchte, eine pluralistische Gestalt an; anstatt nur ein einziges sind es hier drei Prinzipien, die bei der Analyse sozialer Kämpfe und Veränderungsprozesse normativ darüber Auskunft geben sollen, welche moralischen Forderungen als gerechtfertigt gelten können. Bevor ich die Implikationen dieser pluralistischen Konzeption weiterbehandle, will ich zunächst klären, wie nah oder fern ich damit dem Ansatz von Nancy Fraser stehe.

Nach meiner Überzeugung überdramatisiert Fraser an meinem eigenen Vorschlag sowohl den Stellenwert der Moralphysikologie als auch die Bedeutung des ethischen Ausgangspunktes. Ihr hätte klarwerden können, daß die moralpsychologischen Überlegungen zur Funktion von Anerkennung nur insoweit in die Gerechtigkeitstheorie hineinspielen, als sie die sozialtheoretische These der sozialen Integration durch Formen wechselseitiger Anerkennung stützen sollen: weil die Subjekte bei der Entwicklung ihrer persönlichen Identität auf geregelte Muster der Anerkennung angewiesen sind, ist die Vermutung nicht unplausibel, daß sich für sie die normative Legitimität und die Qualität der Gesellschaft an der sozialen Garantie solcher Anerkennungsverhältnisse bemessen. Diese sozialtheoretische These, und nicht die Moralphysikologie als solche, stellt für mich nun den Schlüssel dar, um zu einer Bestimmung des Worwillems sozialer Gerechtigkeit zu gelangen: als den Grund, um dessentwillen wir an der Schaffung gerechter Sozialverhältnisse interessiert sein sollten, begreife ich die Ermöglichung von sozialen Bedingungen, unter denen die Subjekte zu einem möglichst unbeschädigten Selbstverhältnis und damit zu individueller Autonomie gelangen können. Im Rahmen der konzeptuellen Unterscheidungen, die John Rawls seiner Theorie zugrunde gelegt hat, handelt es sich hierbei um jene schwache Vorstellung des Guten, ohne die eine normative Gerechtigkeitstheorie kein Ziel hätte;<sup>27</sup> allerdings fließen in die ethische Idee, die ich soeben umrissen habe, insofern bereits intersubjektivistische Bestimmungen ein, als den Subjekten ein Interesse auch an der Freiheit der Anderen unterstellt wird, von denen sie soziale Anerkennung erwarten. Im Unterschied zu Rawls

27 Vgl. John Rawls, »Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, a. a. O., S. 364-397.

ist die Vorstellung des Guten, die einer anerkennungstheoretischen Konzeption der Gerechtigkeit zugrunde liegt, von Grund aus auf die Intersubjektivität der menschlichen Lebensverhältnisse zugeschnitten; denn den Subjekten, in deren Interesse gerechte Sozialverhältnisse geschaffen werden sollen, wird ein Bewußtsein von der Abhängigkeit ihrer Autonomie von der Autonomie ihrer Interaktionspartner unterstellt.<sup>28</sup>

Es ist diese intersubjektivistische Ausrichtung, von der ich glaubte, daß sie immerhin einen Punkt der Konvergenz zwischen Nancy Fraser und mir darstellt. Zwar sehe ich weiterhin nicht recht, wie Fraser die Idee der partizipatorischen Gleichheit einführen will, ohne diese ihrerseits als eine bestimmte Version des Guten zu begreifen; und an manchen Stellen ihrer Überlegungen finde ich sogar Formulierungen, die den Eindruck erwecken könnten, als handele es sich um eine recht substantielle Idee des Guten, »weil die politische Teilnahme an demokratischer Politik als der bevorzugte Ort für ein gutes Leben angesehen wird.«<sup>29</sup> Aber ungeachtet solcher interner Unklarheiten besteht zwischen uns doch Übereinstimmung darin, daß als das Ziel sozialer Gerechtigkeit die Schaffung von Sozialverhältnissen begriffen werden muß, in denen die Subjekte in dem Sinn als vollwertige Mitglieder einbezogen sind, daß sie ohne Scham und Demütigung ihre Lebensziele öffentlich vertreten und praktizieren können. Die Pointe der Anerkennung ist an dieser einen Stelle dieselbe wie die der »partizipatorischen Gleichheit«: Die Entwicklung und Praktizierung von individueller Autonomie ist nur dort gleichermaßen möglich, wo allen Subjekten die sozialen Voraussetzungen zur Verfügung stehen, um ihre Lebensziele ohne ungerechtfertigte Benachteiligungen und bei größtmöglicher Freiheit zu verwirklichen.

Allerdings kommt der Gleichheitsgrundsatz, der in dem letzten Satz eine entscheidende Rolle übernimmt, bei mir überhaupt erst als das Ergebnis einer historischen Entwicklung ins Spiel. Während Fraser offenbar glaubt, die Idee der »partizipatorischen Gleichheit« deontologisch aus dem Begriff der menschlichen Person ableiten zu können, begnüge ich mich zunächst mit der Feststellung des historischen Faktums, daß mit der Moderne die soziale Anerkennungs-

ordnung von Hierarchie auf Gleichheit, von Exklusivität auf Inklusion umgestellt wurde: Alle Gesellschaftsmitglieder sollen von nun an in gleichem Maße in das Netzwerk von Anerkennungsbeziehungen einbezogen werden, durch das die Gesellschaft im ganzen sozial integriert wird. Weil der bloße Befund aber nicht ausreichen würde, um aus der sozialen Tatsache auch einen moralisch gerechtfertigten Ausgangspunkt zu machen, bedarf es eines weiteren Schrittes der Rechtfertigung; vom Faktum des Gleichheitsgrundsatzes muß gezeigt werden können, daß es gemessen an den Standards, die die Qualität der sozialen Integration festlegen, eine moralisch überlegene Form der Anerkennungsordnung darstellt. Zu diesem Zweck habe ich den vielleicht bizarr wirkenden Versuch unternommen, Maßstäbe des moralischen Fortschritts zu entwickeln, die sich gewissermaßen intern aus der Struktur einer durch wechselseitige Anerkennung vonstatten gehenden Sozialintegration ergeben sollen; und in Übereinstimmung mit einer Reihe anderer Gesellschaftstheorien bin ich zu dem Schluß gekommen, daß solche Kriterien im Maß sowohl der sozialen Inklusion als auch der Individualisierung zu sehen sind, welches durch eine gesellschaftliche Anerkennungsordnung ermöglicht wird. Gemessen an den beiden damit genannten Standards erweist sich die moderne, durch den Gleichheitsgrundsatz geprägte Form der Sozialintegration als eine moralisch überlegene Anerkennungsordnung, so daß sie aus meiner Sicht als legitimer Ausgangspunkt der Konstruktion einer Gerechtigkeitskonzeption behandelt werden kann; dementsprechend halte ich die Idee, von der normativen Gleichrangigkeit der drei Prinzipien der Liebe, der Rechtsgleichheit und der Leistungsgerechtigkeit auszugehen, für den geeignetsten Weg, um zwischen der zugrunde gelegten Gesellschaftstheorie und der Gerechtigkeitskonzeption eine interne Verknüpfung herzustellen.

In welche Schwierigkeiten sich hingegen Nancy Fraser verstrickt, wenn sie ihre Idee der partizipatorischen Gleichheit deontologisch rechtfertigen zu können glaubt, zeigt sich an der Stelle, an der sie selber mit einemmal Kriterien des moralischen Fortschritts implizit ins Spiel zu bringen versucht. Ich muß gestehen, daß ich zunächst überhaupt Schwierigkeiten habe, die Strategie der normativen Rechtfertigung ihrer Gerechtigkeitskonzeption angemessen zu verstehen. Auf der einen Seite will Fraser ihren Ansatz wohl nach dem Muster eines deontologischen Prozeduralismus verstanden wissen, in dem sich

<sup>28</sup> Vgl. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

<sup>29</sup> Rawls, »Der Vorrang des Rechts und die Idee des Guten«, a. a. O., S. 392.

Pflichten der sozialen Gerechtigkeit aus dem Ergebnis von öffentlichen Debatten ableiten lassen sollen, an denen sich alle Gesellschaftsmitglieder aufgrund der Gleichheit ihrer Autonomie müssen beteiligen können; zwar fehlt zur Begründung eines derartigen Programms jede Betrachtung der Frage, warum die Ausübung der individuellen Autonomie an die Teilhabe an öffentlichen Diskursen gebunden sein soll, aber es mag sein, daß Fraser sich hier implizit auf die entsprechenden Überlegungen von Habermas stützt.<sup>30</sup> Das eigentliche Problem bei einem solchen Verständnis ihres Verfahrens besteht allerdings darin, daß Fraser dem Ergebnis der prozedural verstandenen Debatten selber immer wieder vorwegzugreifen scheint, indem sie von sich aus ausführt, worin die materialen Gehalte sozialer Gerechtigkeit bestehen sollen – mit einem Prozeduralismus im strengen Sinne ist eine derartige Vorwegnahme aber unvereinbar, weil die Bestimmung der Gehalte doch gerade der Durchführung der Prozedur überlassen werden sollte. Ein Ausweg hätte hier vielleicht die Idee geboten, die materialen Gerechtigkeitsgrundsätze ihrerseits als Implikation der sozialen Voraussetzungen zu verstehen, die gegeben sein müssen, damit alle Gesellschaftsmitglieder sich ungewungen an der öffentlichen Prozedur der Debatte beteiligen können,<sup>31</sup> aber eine solche Lösung scheint Fraser nicht zu intendieren, weil sie den Begriff der paritätischen Partizipation auf die Teilnahme nicht nur an demokratischen Diskussionen, sondern am »sozialen Leben« oder der »gesellschaftlichen Wirklichkeit« im ganzen beziehen möchte. Habe ich mithin bereits Probleme, den Ansatz der Gerechtigkeitstheorie von Nancy Fraser richtig zu verstehen, sehe ich also auch nicht wirklich, warum ihr Leitbegriff der »paritätischen Partizipation« nicht doch einen teleologischen Gesichtspunkt beinhalten soll, so erhöhen sich all diese Schwierigkeiten noch einmal, wenn sie historische Veränderungen plötzlich ohne weitere Begründungen in ihr Rechtfertigungsprogramm mit einbezieht (vgl. S. 268 f.). Ganz abgesehen davon, daß sich solche historischen Überlegungen mit den deontologischen Prämissen nur schwer vereinbaren lassen, ist mir vor

30 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, u. a. Kap. II, III.

31 Vgl. meinen ursprünglichen Vorschlag: »Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.): *Marx und Ethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 268–274.

allem unklar, wie Fraser die Rede von den geschichtlichen »Bereicherungen« der Idee liberaler Gleichheit unter ihren eigenen theoretischen Voraussetzungen rechtfertigen möchte.

Gewiß, es scheint ausgesprochen sinnvoll, die Entwicklung des Gleichheitsbegriffs in den letzten zweihundert Jahren als einen Lernprozeß zu begreifen, in dem dieser unter dem Druck sozialer Kämpfe schrittweise mit neuen, schwer abweisbaren Gehalten aufgeladen worden ist; so stehen wir heute an der Schwelle, an der sich zum erstenmal die Frage aufzudrängen scheint, ob nicht auch die Mitgliederschaft in kulturellen Minoritäten im Namen der sozialen Gleichheit rechtlich geschützt und gefördert werden muß.<sup>32</sup> Aber nicht nur wird, wenn wir das Ergebnis dieses Prozesses als Voraussetzung unserer Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren, aus einem historischen Faktum entgegen den deontologischen Prämissen unversehens ein normativer Sachverhalt; vor allem bleibt Nancy Fraser die Argumente schuldig, die es rechtfertigen könnten, von jener faktischen Entwicklung des Gleichheitsbegriffs als einem moralischen Fortschritt zu sprechen. Für mich sind derartige Unklarheiten ein deutliches Zeichen dafür, daß Fraser sich zwischen zwei Begründungsformen nicht recht zu entscheiden weiß: auf der einen Seite neigt sie zu einem diskursethischen Prozeduralismus, ohne dafür aber den Preis eines Verzichts auf materielle Gerechtigkeitsaussagen zahlen zu wollen; deswegen neigt sie auf der einen Seite auch stets wieder zu einer teleologischen Ethik, für deren substantiellen Rest sie jedoch aufgrund ihres Vorbehalts gegen Vorstellungen des Guten keine Begründungspflichten übernehmen will. Beides zugleich aber, eine substantielle Idee der sozialen Partizipation und ein möglichst sparsames, prozedurales Rechtfertigungsprogramm, läßt sich meines Erachtens nicht in einer einzigen Theorie zusammenspannen.

Deswegen habe ich mich von Anfang an dafür entschieden, die Gerechtigkeitskonzeption an eine schwache Vorstellung des Guten zurückzubinden, die überdies mit den Strukturbedingungen der sozialen Integration zusammenpassen soll. Aus dieser Absicht ist der Vorschlag entstanden, die Tatsache der Integration durch Formen wechselseitiger Anerkennung zugleich als das Ziel zu behandeln, um dessentwillen wir an der Durchsetzung von sozialer Gerechtigkeit interessiert sein sollten; denn jene Sozialintegration wird um so eher

32 Vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

den normativen Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder gerecht und vollzieht sich dementsprechend um so »besser«, je stärker sie jeden einzelnen in die Anerkennungsbeziehungen einbezieht und ihm zur Artikulation seiner Persönlichkeit verhilft. Unter derartigen Prämissen scheint es nun gerechtfertigt, die historisch entstandene Anerkennungsordnung der modernen Gesellschaft als normative Voraussetzung einer egalitären Gerechtigkeitskonzeption zu akzeptieren, um daraus Kriterien für die Bewertung aktueller Veränderungsprozesse abzuleiten; dabei zeigt sich dann allerdings, daß wir nicht von einem, sondern von drei Prinzipien der Gerechtigkeit ausgehen müssen, weil sich in unseren Gesellschaften die soziale Anerkennung der Subjekte an drei ihrer potentiellen Eigenschaften (Bedürfnis, Autonomie, Leistung) bemißt. Natürlich hat Fraser recht damit, daß an dieser Stelle die normativen Probleme nicht etwa schon gelöst sind, sondern in gewisser Weise erst beginnen; es muß nämlich nun gezeigt werden, wie sich aus einem solchen pluralistischen Gerechtigkeitskonzept Maßstäbe gewinnen lassen, mit deren Hilfe wir die sozialen Auseinandersetzungen der Gegenwart zumindest tentativ und vorläufig beurteilen können. Den Schlüssel für die Lösung der damit umrissenen Aufgabe stellt für mich, so habe ich bereits gesagt, die Idee des »Geltungsüberhangs« moralischer Normen oder Prinzipien dar. Obwohl Fraser auf diesen Vorschlag in ihrer Erwiderung nicht ausdrücklich eingeht, kann er ihr nicht vollkommen fremd sein, weil sie von ihm doch selber in der Vorstellung einer sukzessiven »Bereicherung« des Gleichheitsgrundsatzes Gebrauch macht; denn damit kann nichts anderes gemeint sein, als daß die Idee der sozialen Gleichheit gewissermaßen einen semantischen Überschuß besitzt, der durch innovative Deutungen schrittweise erschlossen worden ist, ohne je vollständig oder definitiv bestimmbar zu sein. Ein solches Vorstellungsmodell, das sich inzwischen gut bewährt hat, mache ich mir zu eigen und übertrage es auch auf die beiden anderen Anerkennungsprinzipien der »Liebe« und der »Leistung«; demnach sollten wir für die modernen Gesellschaften von normativen Entwicklungsprozessen ausgehen, in deren Verlauf sich der Bedeutungsgehalt nicht nur des Gleichheitsgrundsatzes, sondern auch der Idee interpersonaler Liebe und des Prinzips individueller Leistung unter dem Druck erfahrungsgesättigter Argumente sukzessiv angereichert hat. Was daraus für eine prospektive Anwendung meiner Gerechtigkeitskonzeption zu folgen hat, habe ich auf den

letzten Seiten meiner Erwiderung anzudeuten versucht: Jene semantischen Erweiterungen, die heute nach den jeweils prinzipienspezifischen Kriterien als normative Bereicherungen der drei Anerkennungsprinzipien gelten können, dürfen in dem Sinn als Indikatoren eines moralischen Fortschritts gedeutet werden, daß sie uns Auskunft über die Wünschbarkeit sozialer Veränderungsprozesse geben.

Am schwierigsten dürfte es sein, diesen Gedanken in Hinblick auf das Anerkennungsprinzip nachzuvollziehen, das ich im Begriff der »Leistung« mit dem Maß des individuellen Beitrags zur gesellschaftlichen Reproduktion zusammengebracht habe. Es bedurfte nicht erst der Ermahnung durch Nancy Fraser, um mir selber klarzumachen, daß das normative Prinzip der individuellen Leistung nicht unabhängig von Werten gedacht werden kann, die festlegen, was in welchem Maße als ein Beitrag zur gesellschaftlichen Reproduktion gelten muß; im Grunde genommen handelt meine Erwiderung an den Stellen, an denen überhaupt vom Leistungsprinzip die Rede ist, von kaum etwas anderem als von den Schwierigkeiten, die sich aus dieser Verflechtung mit ethischen Zielsetzungen ergeben. Die Frage ist also die, ob auch dort von einem schrittweise einzulösenden Geltungsüberhang gesprochen werden kann, wo das normative Kernprinzip (Leistung) überhaupt nur durch wertgestützte Interpretationen sozial zur Anwendung gelangen kann. Mir scheint ein solcher Gedanke möglich, wenn statt von einem positiven Lernprozeß (»Bereicherung«) von einem negativen Prozeß der Überwindung einseitiger Deutungshorizonte ausgegangen wird: womit wir bruchstückhaft rechnen können, ist dann ein moralischer Fortschritt, der darin besteht, daß in folgenreicher Weise jene ethischen Wertsetzungen argumentativ hinterfragt werden, die eine höchst partikuläre Anerkennung tatsächlich erbrachter Reproduktionsleistungen zulassen. Natürlich verlangt eine derartige Kritik, wie das Buch von Angelika Krebs vorbildlich zeigt,<sup>33</sup> die Investition von kategorialer Phantasie, mit deren Hilfe gezeigt werden kann, warum bestimmte, bislang ignorierte Tätigkeiten als »Arbeit« gewertet und dementsprechend mit sozialer Anerkennung ausgestattet werden sollten; aber es wäre ein Fehlschluß, solche begrifflichen Neuerungen nur für ein Geschäft der Philosophie zu halten und nicht zu sehen, in welchem Maße auch die

33 Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2002, bes. Kap. VII.

Betroffenen selber immer wieder vom Mittel der Begriffskritik innovativ Gebrauch gemacht haben. Auch in bezug auf das Leistungsprinzip können wir von einem moralisch motivierten Kampf sprechen, der in der Erfahrung sozialer Mißachtung seine Wurzeln hat und auf den Weg des argumentativ vermittelten Einklagens von »Differenz« progrediert; in dem Maße, in dem eine kritische Gesellschaftstheorie solche Erfahrung advokatorisch zu artikulieren vermag, entfaltet sie in der jeweiligen Gegenwart ihre normative Kraft.

Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis, den Nancy Fraser und ich in dieser zweiten Runde unserer Auseinandersetzung noch einmal Punkt für Punkt durchschritten haben. Mit der These, daß sich das Gerechtigkeitskonzept einer kritischen Gesellschaftstheorie als eine Artikulation von begründungsfähigen Zielsetzungen ihrer Adressaten begreifen können lassen muß, kehre ich im Grunde genommen zu unserer Ausgangsfrage zurück; denn eine normative Bestimmung dessen, was zu einer bestimmten Zeit als Indikator emanzipatorischen Fortschritts gelten darf, ist nicht unabhängig von Vorüberlegungen über die Quellen einer transitorischen Praxis im sozialen Reproduktionszusammenhang. Zwischen der Gerechtigkeitskonzeption und der Gesellschaftstheorie besteht in der Tradition, der Fraser und ich uns gemeinsam zurechnen, eine engere Verbindung, als sie im Spektrum liberaler Theorien heute anvisiert wird: es handelt sich nicht um das äußere Verhältnis einer Applikation von normativen Kriterien auf eine theorieunabhängig bestehende Wirklichkeit, sondern um die Erschließung dieser Wirklichkeit am Leitfaden von normativen Kategorien, die ihrerseits bereits einen »soziologischen« oder »gesellschaftstheoretischen« Gehalt besitzen müssen. Die dreifache »Pointe« der Kategorie der »Anerkennung« soll, so habe ich hier noch einmal deutlich machen wollen, genau in der Herstellung einer solchen internen Verknüpfung bestehen: die gesellschaftliche Realität wird grundbegrifflich mit Hilfe desselben Begriffs erschlossen (Gesellschaftstheorie), mit dem aufgrund seines normativen Gehalts am Ende auch die Bewertung von sozialen Veränderungsprozessen in der Weise vorgenommen werden kann (Gerechtigkeitskonzept), daß dabei die Sichtweise der Betroffenen produktiv zur Artikulation gelangt (Moralpsychologie). Die Frage, ob ein solches Vorhaben zumindest dem Ansatz nach für sinnvoll gehalten wird, hängt wahrscheinlich von der Lösung eines Problems ab, das Nancy Fraser und ich trotz all seiner althehrwürdigen Bedeu-

tung nur immer wieder indirekt berührt haben: wie nämlich der Zusammenhang von Theorie und Praxis, über den von Marx über Lukács bis hin zu Habermas die theoretischen Väter unentwegt gestritten haben, unter den veränderten Bedingungen noch einmal neu konzipiert werden kann.