

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 gerechtigkeitstheoretischen 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 »perspektiven 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.¹ 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

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.

~~Auf Entfernung reicht das in der Natur interne
Potenzial der Emigration.~~

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.² In den marxismuskritischen Beiträgen, die Cornelius Castoriadis in den fünfziger Jahren in Frankreich,³ Jürgen Habermas in den sechziger Jahren in Westdeutschland⁴ 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 Prämissen expliziert werden, die in der Beerbung des Linkshegelianismus bis hin zu Adorno und Horkheimer stets stillschweigend vorausgesetzt worden waren. Schon für Marx stand außer Frage, daß diejenige Praxis, auf die er seine eigene

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.⁵ 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 Detranszentalisierung 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 tiefesitzendes 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.⁶

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

⁵ Vgl. David Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge/Mass. 1998.

⁶ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.

ZUSAMMENFASSUNG ALTERNATIVER TRANSZENDENTEN

Orten zu lokalisieren versuchten. Eine gewisse Übereinfachung 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.⁷ 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 außерalltäglichen 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 hinausweisen⁸.

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. Soziophilosophische Aufsätze*, erweiterte Neuausgabe, 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 Burckhardt/Horst Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (Festschrift für Dietrich Böhler), Würzburg 2002, S. 230–240.

allerdings wird bei ihm nicht erst in der »Brekung« 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.⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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.

→ Es gibt Antrieb und die Riebung lässt sich beruhmen.

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 grundagentheoretisch den normativen Gehalt der sozialen Interaktionen konkreter zu bestimmen versuchen;¹² und auch meine eigenen Bemühungen, das Hegelsche Motiv eines »Kampfes um Anerkennung« gesellschaftstheoretisch fruchtbar zu machen, können zunächst als ein Versuch aufgefaßt werden, der ingenösen 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.¹³ 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.

Man könnte den Kommunismus als
einfach Individualismus vom Grunde.
„transzendentale“ 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.¹⁴ 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 unabgegoltenen 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

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

und kann es auch ohne Zielvorstellung gelingen?

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.¹⁵

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

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.

~~Das ist zu unterscheiden zwischen einer quasi-transzendentale 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~~
~~festgestellt~~
~~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

Transzendenz aus Empirie heraus entwirkt

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 Gerechtigkeitsgefühlsempfindens 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 Unrechts-empfindungen 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.

Habermas

- 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-

Wann und warum kommt der moralische Kern in der Kommunikation
d. Praxis statt in der Sprache selbst zu vorwirken?

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 transzenderende Potential in den normativen Voraussetzungen der menschlichen Sprache oder der sozialen Interaktion beheimatet sein soll; auch wenn diese Entgegensetzung artifiziell 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.¹⁶ 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.¹⁷ Die eigentliche Pointe eines solchen anerkennungstheoretischen »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 entgegentreten 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 anthropologisierter Moral handelt, die von einem invarianten Satz von tief sitzenden »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 Terminen der »kulturellen« Anerkennung nachgesagt wird, und finden ihren Höhepunkt in der Behauptung, daß ich die Entwicklung des gegenwärtigen Kapitalismus ohne jede Berücksichtigung von ökonomischen Verwertungs imperativen 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-