

## Die Debatte um den Begriff der Anerkennung

Emil A. Sobottka · Giovanni A. Saavedra

**Zusammenfassung:** Anerkennung hat sich in den letzten Jahren zu einem Schlüsselbegriff der sozialen Theorie entwickelt, um den sich wichtige Debatten gebildet haben. In dem Text sollen drei Debatten – die von Taylor und Habermas, Fraser und Honneth, und Ricœur – anhand ihrer zentralen Texte daraufhin untersucht werden, ob es in den Beiträgen eine gemeinsame Definition des zentralen Problems und eine argumentativ gerechtfertigte Begründung der normativen Voraussetzungen der Forderung nach Anerkennung gibt. Durchgeführt wird dieses Vorhaben in Form eines rekonstruktiven Lernprozesses anhand der jeweiligen Ausgangstexte.

**Schlüsselwörter:** Anerkennung · Kritische Theorie · Umverteilung · Bürgerrechte

### The debate about the concept of recognition

**Abstract:** Recognition has become a key concept of the social theory in the last years and important debates have arisen from it. In this text three of them – namely Taylor vs. Habermas, Fraser vs. Honneth and Ricœur – will be discussed on the base of their initial proposals. The orienting question is if in these texts there exists or not a common definition for the central problem and an argumentatively justified foundation of the normative presuppositions for the claim for recognition. The methodology used in this investigation is the reconstructive learning process.

**Keywords:** Recognition · Critical theory · Redistribution · Citizenship

---

© VS-Verlag 2009

Prof. Dr. E. A. Sobottka (✉)

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Rua Prof. Fitzgerald, 192 – Petrópolis, 90470-160 Porto Alegre, RS – Brasilien  
E-Mail: sobottka@pucrs.br

Prof. Dr. G. A. Saavedra

Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Av. Ipiranga 6681, Porto Alegre, Brasilien  
E-Mail: giovani.saaavedra@pucrs.br

## 1 Einleitung

In einem Nachwort zu seinem Frühwerk „Kritik der Macht“ (Honneth 2000) beschreibt Axel Honneth sein methodologisches Vorgehen als einen Lernprozess, den er in der Form einer historischen Rekonstruktion der wichtigsten Schritte in der Entwicklung der kritischen Theorie durchführt. Als Orientierung bediente er sich dabei eines vorweggenommenen Begriffes, nämlich dem der Interaktion, nicht nur weil er darin einen Ausweg aus einer theoriebezogenen Sackgasse sah, sondern weil er davon überzeugt war, am Ende dieser Rekonstruktion, diese theoretische Prämisse argumentativ rechtfertigen zu können.

In dem vorliegenden Text wird ebenfalls versucht, einen Lernprozess zur Frage der Anerkennung dadurch anzustoßen, dass die wichtigsten philosophischen Beiträge dazu kurz rekonstruiert werden. Wir lassen uns dabei von einer doppelten Fragestellung leiten, nämlich ob sich darin – als Beitrag für eine kritische Theorie der Gesellschaft – eine gemeinsame Definition des zentralen Problems und eine argumentativ gerechtfertigte Begründung der normativen Voraussetzungen der Forderung nach Anerkennung feststellen lassen.

Einbezogen werden drei Debatten. Begonnen wird mit der von Charles Taylor erregten und von Jürgen Habermas aufgegriffenen Frage nach der Möglichkeit, in einer Politik der Anerkennung kollektive Rechte für bestimmte Gruppen zu gewähren. Eine zweite Station bildet die Auseinandersetzung zwischen Nancy Fraser und Axel Honneth um die Frage, ob Umverteilung und Anerkennung zwei gleichermaßen berechnete Forderungen sind, oder ob es sich dabei um zwei unterschiedliche Theoriesprachen handelt, mit denen aktuelle politische Forderungen dargestellt werden können. Schließlich werden die von Paul Ricœur sehr weit ausholenden Reflektionen zum Begriff Anerkennung rezipiert – die jedoch wegen seines Todes zu keiner Debatte im engeren Sinne geführt haben, aber für den philosophischen Diskurs zur Anerkennung einen wichtigen Beitrag darstellen. Um den vorgegebenen Rahmen des Textes nicht zu sprengen, muss auf die Einbeziehung der mit diesem Beitrag angeregten Diskussionen verzichtet werden.

## 2 Politik der Anerkennung von kollektiven Rechten: Taylor und Habermas

Charles Taylor beschreibt in seinem Text „Politik der Anerkennung“ (Taylor 1992) das Entstehen der Forderung nach Anerkennung und untersucht Möglichkeiten, diese Forderung theoretisch zu begründen. Sein Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass es in der Gegenwart eine Reihe von Forderungen nach Anerkennung gibt. Sie werden von Gruppen gestellt, die entweder eine Minderheit bilden oder eine subalterne Position in der Gesellschaft einnehmen. Diese Forderungen bekommen ihre Dringlichkeit dadurch, dass zwischen Anerkennung und Identität eine enge Beziehung besteht. Taylor versucht zu zeigen, dass die Bildung der Identität von Personen und Gruppen stark von der Anerkennung durch andere beeinflusst wird und dass eine „falsche“ Anerkennung oder ihr komplettes Ausbleiben schwerwiegende Folgen haben können. Daraus zieht er den Schluss, dass Anerkennung keine Höflichkeit sei, die sich Menschen gegenseitig schulden, son-

dern ein lebenswichtiges Bedürfnis. In modernen, demokratischen Gesellschaften hat der Einzelne zunehmend seine eigene, individualisierte Identität, die er in sich selbst entdeckt und der er, um authentisch zu sein, treu zu bleiben hat. Diese von Jean-Jacques Rousseau formulierte und durch Johann Gottfried Herder auch auf Völker übertragene Auffassung originaler, authentischer Identitäten wird von Taylor aus der monologischen, philosophischen Tradition entbunden; er sieht es als eine entscheidende Eigenschaft des menschlichen Lebens an, dass die Genese und die ständige Erneuerung der Identität grundsätzlich dialogischen Charakters ist. In Anspielung auf Mead behauptet Taylor: „We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us“ (Taylor 1992, S. 32-33). Die Entwicklung der Identität hängt für Taylor dabei wesentlich von der Anerkennung durch Andere ab, weil wichtige Dinge im Leben nur über geliebte Personen zugänglich sind, also von dialogischen Beziehungen. Folglich werden diese Anderen zu einem Teil der Identität.

Die persönliche Ebene der Identitätsbildung wird von Taylor nur einführend besprochen. Sein Augenmerk wendet sich der Ebene der Öffentlichkeit zu, um dort die Politik der Anerkennung zu untersuchen. Hier werden sich die enge Beziehung zwischen Anerkennung und Identität und der dialogische Charakter der Identität für das theoretische Vorhaben Taylors, eine Begründung für diese Politik zu finden, als von grundlegender Bedeutung zeigen. Taylor zufolge trägt die Politik der Anerkennung eine schwer zu überwindende Spannung in sich, die aus zwei gesellschaftlichen Veränderungen resultieren, welche im Kontext der Moderne hervorgebracht werden. Zum einen wurde der Begriff der Ehre, der traditionell mit der Legitimation von Ungleichheit und Herrschaft einhergeht, durch den universalistischen und egalitären Begriff der Würde ersetzt. Zum anderen entstand im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse erstmals die Vorstellung einer individualisierten Identität. Zwischen der auf Universalität und Gleichheit ausgerichteten Behauptung der gleichen Würde aller Menschen, die in der Gestalt von allgemeinen Menschenrechten und des gleichen Bürgerstatus für alle eine weltweite Akzeptanz erhielt, und der im Namen der Authentizität erhobenen Forderungen nach Anerkennung von spezifischen Identitäten von Einzelnen und Gruppen, können sich Inkompatibilitäten bei konkreten politischen Maßnahmen erweisen. Die Spannung entsteht dann, wenn individuelle Freiheit und Gleichheit einerseits und kollektive Ziele andererseits gleichzeitig verwirklicht werden sollen.

Demokratische Gesellschaften fördern die gleiche Würde aller Menschen, und insbesondere die ihrer Bürger mit politischen Maßnahmen, und dabei, als Antwort auf den durch Bewegungen ausgeübten politischen Druck, werden den Bürgern und den Menschen eine Vielfalt an Rechten zuerkannt. Viele der aktuellen Forderungen nach Anerkennung zielen hingegen darauf, die kulturellen Besonderheiten kleinerer Gruppe innerhalb der Mehrheitsgesellschaft zu bewahren. Sie wehren sich gegen den Druck zur Anpassung und Assimilation in die Mehrheitskultur. Die Politik der Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen beeinträchtigt nach Taylors Auffassung die Anerkennung und Würdigung von Eigenschaften, die nicht von allen Menschen gleichermaßen geteilt werden. Und selbst wenn sie allen Menschen eine Identität zuerkennt, werden die spezifischen Merkmale, die diese Identität bilden, nicht gleichzeitig mit anerkannt. Deswegen müsse Taylor zufolge eine Politik der Anerkennung über die Anerkennung der gleichen Würde aller hinausgehen und den Wert dessen würdigen, was die Differenz ausmacht.

„Affirmative action policies“ scheinen beim ersten Blick in diese Richtung zu gehen, indem sie von den die Differenz bestimmenden Merkmalen ausgehen und sie zur Grundlage von ungleicher Behandlung machen. Mit zeitlich begrenzten Maßnahmen sollen mit ihnen spezifische Potentiale gefördert werden und negative Folgen der langwährenden Benachteiligung durch Gleichbehandlung der Ungleicheren wieder gutgemacht werden. Taylor zufolge geht vielen jedoch die dadurch geförderte Anerkennung eines gleichen Potentials aller nicht weit genug; auch hier würden nur jene unter der Differenz weiter bestehenden universalen Eigenschaften hervorgehoben. Als Reaktion auf diese Unzulänglichkeit wird die Forderung nach Würdigung der Differenz bekräftigt und vertieft: es soll der gleiche Wert aller Menschen und Kulturen so anerkannt werden, wie sie sind. Dies würde eine, als falsch angesehene Homogenität, verhindern. Gerade indem am Signifikanten Anderen distinktive Merkmale gewürdigt werden, könne im ständigen Prozess der Erneuerung der Identität der subtile Zwang zur Anpassung und zur Aufgabe der Authentizität radikal unterbunden werden.

Um seinem Ziel näher zu kommen, einer bestimmten Form des Liberalismus die Fähigkeit abzusprechen, solchen Forderungen gerecht zu werden, bedient sich Taylor eines konkreten Falls. Als Beispiel dienen ihm Gesetze aus Québec, die den Eltern die freie Wahl der Schule für ihre Kinder und bestimmten Unternehmen die freie Wahl der Sprache einschränken wollen, um die französische Kultur zu schützen. Eine Gesellschaft, die den Menschen das Recht auf die freie Wahl ihrer persönlichen Ziele im vollen Umfang anerkennt, kann nur sehr begrenzt kollektive Ziele oder eine spezifische Form des guten Lebens bevorzugen. Und umgekehrt: wenn eine Gesellschaft das Überleben einer bzw. ihrer Kultur als ein gemeinsames Ziel ansieht, wird sie dem Bestreben nach individuellen Zielen früher oder später Grenzen setzen. Das erste Modell besteht Taylor zufolge auf die unbegrenzte Durchsetzung gleicher Regeln und steht gemeinsamen Zielen sehr skeptisch gegenüber. Diese Form des Liberalismus sei nicht imstande, das Überleben der Differenz effektiv zu sichern. Das zweite Modell, für Taylor ebenfalls eine Form des Liberalismus, sichert für bestimmte Rechte die Anwendung gleicher Regeln für alle zu, kann aber für bestimmte Bereiche den Schutz gemeinsamer Ziele bevorzugen. Taylor befürwortet dieses letzte Modell, weil damit Bedingungen geschaffen werden, die die Erhaltung unversehrter, authentischer Identitäten dadurch sichern, dass Signifikante Andere auch jene Merkmale pflegen, die die Eigentümlichkeit und Besonderheit der Kultur ausmachen. Im konkreten Falle der damals umstrittenen Gesetzgebung in Québec symbolisierte insbesondere die französische Sprache diese Spezifität einer französisch-kanadischen Minderheitskultur.

Seine Antwort an Taylor fokussiert Habermas auf die Frage, ob Ansprüche auf Anerkennung kollektiver Identitäten und auf die Gleichberechtigung kultureller Lebensformen den Rahmen des liberalen demokratischen Rechtsstaats sprengen (vgl. Habermas 1997). Schon über die Formulierung der Fragestellung wird klar, dass Habermas die von Taylor angeregte Diskussion im Bereich des Rechts platziert – und nicht etwa in dem der philosophischen Diskurse. Anerkennend dass die Forderungen zum Schutz kollektiver Identitäten mit dem liberalen, auf subjektive Rechte zugeschnittenen Rechtsstaat nur schwer zu vereinbaren sind, bestreitet Habermas, dass es den von Taylor zugespitzten Gegensatz zwischen individuellen und kollektiven Rechten in dieser Form gibt. Habermas geht von einer Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie aus

und sieht deshalb einen internen Zusammenhang zwischen Rechtsstaat und Demokratie: der Genuss subjektiver Freiheiten hängt von der gemeinsamen Einigung darüber ab, was die Subjekte, die zugleich Adressaten und Autoren des Rechts sind, als gleich und was als ungleich betrachten. Auch er geht davon aus, dass die Identität des Einzelnen sich intersubjektiv bildet, und folgert daraus, dass eine richtig verstandene Theorie des Rechts eine Politik fordert, die dem Einzelnen seine Integrität in den „identitätsbildenden Lebenszusammenhängen“ (Habermas 1997, S. 243) schützt. Bei diesem Schutz handelt es sich nicht um eine inhaltliche Bewertung dieser Lebenszusammenhänge, sondern um die Sicherung des subjektiven Rechtes des Einzelnen.

Eine solche Politik der Anerkennung ist mit dem liberalen Rechtsstaat kompatibel und bedarf keines Gegenmodells. Um diese These zu begründen, greift Habermas auf eine prozeduralistische Rechtsauffassung zurück. So behauptet er in Bezug auf die Gleichstellung von Frauen, dass „der demokratische Prozess gleichzeitig private und öffentliche Autonomie sichern muss: die subjektiven Rechte, die Frauen eine privatautonome Lebensgestaltung gewährleisten sollen, können gar nicht angemessen formuliert werden, wenn nicht zuvor die Betroffenen selbst in öffentlichen Diskussionen die jeweils relevanten Hinsichten für die Gleich- und Ungleichbehandlung typischer Fälle artikulieren und begründen“ (Habermas 1997, S. 245). Gleichberechtigte, autonome Bürger müssen demnach in der politischen Öffentlichkeit um eine angemessene Interpretation jener Bedürfnisse werben, die „für eine chancengleiche Nutzung subjektiver Handlungsfreiheiten“ bedeutsam sind.

Nun kann Habermas den schon erwähnten Zusammenhang zwischen Rechtsstaat und Demokratie dahingehend präzisieren, dass er ihn als normativ darstellt. Diese Normativität ist ethischer Natur, zumal der Rechtsstaat nicht die Interaktionen zwischen Menschen überhaupt regelt, sondern „Interaktionszusammenhänge einer konkreten Gesellschaft“, die durch politische Entscheidungen „in die Form verbindlicher Programme“ auf sich selbst einwirkt (Habermas 1997, S. 253). Dadurch werden universale Gehalte der Grundrechte für die konkrete Situation angepasst. In diesem Prozess können durchaus Kämpfe entstehen, mit denen soziale Bewegungen sich für die Pflege von Werten einsetzen, die die Mehrheitskultur sonst nicht beachten würde.

Mit einem solchen, prozeduralistischen Gesetzgebungsverfahren kann der liberale demokratische Staat kollektive Ziele in seinem Rechtssystem aufnehmen, ohne die auf subjektivem Recht aufgebaute Struktur aufzugeben. Er sichert eine gleichberechtigte Koexistenz der unterschiedlichen Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen weder über die Vorschreibung kollektiver Ziele noch über die Beurteilung ihrer Inhalte, sondern dadurch, dass Bedingungen dafür sichergestellt werden, dass die Aneignung der jeweiligen kulturellen Überlieferungen frei und aus Überzeugung erfolgen kann. Folglich sieht der Autor auch keine Kollision zwischen diesen ethisch beeinflussten Rechtsverwirklichungen und den Prinzipien des liberalen Rechtsstaates.

Eine Demokratie ist jedoch immer eine dynamische Organisationsform; dies wirkt sich auch auf deren Rechtssystem aus. Selbst wenn sie weit von einer Tyrannei der Mehrheiten entfernt ist, kann es durchaus vorkommen, dass sich die Zusammensetzung der Bürger ändert, und dass damit, so Habermas, „über dieselben Fragen andere Diskurse geführt und andere Ergebnisse erzielt werden“ (Habermas 1997, S. 255). Unter solchen Bedingungen können Entscheidungen für ein kollektives Ziel, wie die Erhaltung der

französischen Kultur in Québec, auch bei Beibehaltung der von Habermas ausgelegten Prinzipien des liberalen demokratischen Rechtsstaates nicht verewigt werden. Gerade weil im prozeduralen Verfahren die Akzeptanz der Entscheidung und nicht ihr Inhalt ausschlaggebend für ihre Legitimität ist, muss der Inhalt des betreffenden Zieles in der politischen Öffentlichkeit immer wieder begründet werden. Mit Habermas' Worten: „Unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Kultur können sich nur solche Traditionen und Lebensformen erhalten, die ihre Angehörigen binden, obwohl sie sich ihrer kritischen Prüfung aussetzen und den Nachwachsenden die Option belassen, von anderen Traditionen zu lernen oder zu konvertieren und zu neuen Ufern aufzubrechen“ (Habermas 1997, S. 259). Damit spricht sich Habermas gegen das für Québec entworfene – und von Taylor befürwortete – Szenario aus, den Besuch frankophonischer Schulen für die frankokanadische Minderheit verpflichtend zu regeln.

Habermas interpretiert den „Kampf um Anerkennung“ als einen „Streit um die Interpretation von Bedürfnissen“ (Habermas 1994, S. 514), während Taylor von Ansprüchen auf die Anerkennung kollektiver Identitäten ausgeht. Bei beiden Thesen entsteht nun leicht der Eindruck, als seien die Empfindungen der Missachtung als solche schon etwas moralisch Gutes, auf das sich die Theorie in ihrer sozialen Selbstrechtfertigung direkt und ohne Abstriche beziehen kann. Was aber Anerkennung gegebenenfalls bedeutet, bleibt bei beiden Autoren unklar, da beide sich nur auf das Ziel der verschiedenen, schon von der Öffentlichkeit anerkannten Arten von Kämpfen um Anerkennung im liberalen bzw. demokratischen Rechtsstaat konzentrieren. Es fehlt bei beiden ein normativer Anerkennungsbegriff, der helfen könnte, zwischen legitimen und nicht legitimen Ansprüchen zu unterscheiden. Das unsichtbare Leiden von Menschen, die nicht die Möglichkeit haben, an den öffentlichen Debatten teilzunehmen, bleibt bei ihnen unthematisiert. Vor allem spielt bei diesen Strategien der Anerkennungs begründung, der klassische Anspruch „der Sozialphilosophie, bestimmte Entwicklungen des sozialen Lebens mit kontexttranszendierendem Anspruch als Pathologien zu bewerten“ (Honneth 1994a, S. 68) keine Rolle. Diese Dimension des Anerkennungsbegriffs wird erst bei der Debatte zwischen Fraser und Honneth auftauchen.

### **3 Politische Forderungen nach Umverteilung und Anerkennung: Fraser und Honneth**

Mit dem Text „Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik“ (Fraser 2003) hat Nancy Fraser auf den von Honneth entworfenen Ansatz einer Theorie der Anerkennung (Honneth 2003a) reagiert, und eine Debatte zwischen beiden entfacht. Nachdem sie feststellt, dass es bei den aktuellen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit immer deutlicher entweder um Forderungen nach Umverteilung oder um Forderungen nach Anerkennung von Differenzen gehen, stellt sie die These auf, „dass heutzutage Gerechtigkeit sowohl nach Umverteilung als auch nach Anerkennung verlangt“ (Fraser 2003, S. 17).

Unter philosophischen Gesichtspunkten haben Umverteilung und Anerkennung, Fraser zufolge, einen ganz unterschiedlichen Ursprung. Umverteilung stammt aus einer Tradition, in der die vom Liberalismus hervorgehobene individuelle Freiheit mit dem Egalitarismus der Sozialdemokratie synthetisiert wurde, um sozioökonomische Distri-

bution zu rechtfertigen. Anerkennung hingegen kommt aus der hegelianischen Tradition und bezieht sich auf eine ideale reziproke Beziehung zwischen Subjekten, die sie durch gegenseitige Anerkennung als individuelle Subjekte konstituiert. Daraus zieht Fraser den Schluss, „dass soziale Beziehungen den Individuen vorgehen und die intersubjektivität der Subjektivität gegenüber Vorrang hat“ (Fraser 2003, S. 19). Umverteilung wird mit universalen Prinzipien begründet; Anerkennung hingegen mit Selbstverwirklichung und gutem Leben in Verbindung gebracht. Trotz dieser so unterschiedlichen philosophischen Herkunft, geht Fraser davon aus, dass eine Polarisierung zwischen Umverteilung und Anerkennung eine falsche Antithese sei.

Fraser ist davon überzeugt, dass allgemeine Auffassungen von Gerechtigkeit die Auseinandersetzungen in der politischen Debatte prägen und zu einem diskursiven Gegensatz führen. Sie benennt dabei explizit die Unterschiede in den Konzeptualisierungen von Ungerechtigkeit, der Strategie gegen sie vorzugehen, in der Bestimmung der „Opfergruppe“ und in dem Grad der Betroffenheit. Fraser interpretiert die Divergenzen dahingehend, dass sie jeweils einen eigenständigen Aspekt sozialer Gerechtigkeit ausdrücken. In Bezug auf die Forderungen sozialer Bewegungen lehnt sie aus diesem Grund eine einseitige Strategie, die entweder Umverteilung oder Anerkennung fordert, ab. Vielmehr geht sie davon aus, dass beide Dimensionen sozialer Gerechtigkeit für die Anliegen sozialer Bewegungen von Bedeutung sind und eine integrative Strategie zu suchen ist.

Um zu begründen, warum die Unterschiede zwischen Fragen der Umverteilungen und denen der Anerkennung nicht zu Gegensätzen gemacht werden können, die sich einander ausschließen, stellt die Autorin sie als Pole eines konzeptuellen Spektrums dar. Auf deren ganzen Breite kommen Ungerechtigkeiten vor und ihre Wurzeln können sowohl in der Wirtschaftsstruktur als auch in der Statusordnung gefunden werden – „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“ (Fraser 2003, S. 32). Das soziale Geschlecht ist hierfür ein Beispiel: es ist weder Klasse noch Status alleine, sondern ein hybrides Phänomen. Beide Dimensionen dieses Spektrums beeinflussen sich laut Fraser wechselseitig, auch wenn beide voneinander relativ unabhängig sind. Fraser führt Rasse, Klasse und Geschlecht als Beispiele von Merkmalen auf, die Gruppen definieren, die irgendwo zwischen den Polen des konzeptuellen Spektrums platziert sind – und fügt hinzu, dass im politischen Alltag fast alle Benachteiligungen sowohl ökonomische Benachteiligung als auch mangelnde Anerkennung beinhalten.

Nach dieser Darstellung von Umverteilung und Anerkennung als Pole desselben Spektrums will Fraser beide Begriffe als normative philosophische Kategorien behandeln. Sie geht dabei in ihrem Text zu einer Auseinandersetzung mit Taylor und Honneth über; beide Autoren werden als Kommunitaristen behandelt und die Kritik entsprechend meistens an beide gerichtet. Sie lässt sich dabei von folgenden vier Fragen leiten. In einem ersten Schritt fragt Fraser danach, ob die Enthaltung der Anerkennung eine Frage der Gerechtigkeit oder Selbstverwirklichung ist; im ersten Fall wäre sie der Moral, im letzteren der Sittlichkeit zuzuordnen. Während Fraser zufolge Taylor und Honneth die Enthaltung der Anerkennung als ethisches Problem behandeln, sieht sie diese Enthaltung als eine Ungerechtigkeit an, die über Institutionen eine statusmäßige Benachteiligung bewirkt und eine gleichberechtigte Beteiligung am Gesellschaftsleben verhindert. Fraser sieht diese Platzierung im Bereich der Moral als vorteilhaft, weil damit die Forderungen nach Anerken-

nung auch im Werteppluralismus als moralisch verbindlich gerechtfertigt werden können; es wird den Menschen keine gleiche Achtung zugeschrieben, sondern ihnen das Recht zugesprochen, unter fairen Bedingungen nach gesellschaftlicher Achtung zu streben. Damit können des Weiteren die Forderungen nach Anerkennung und nach Umverteilung derselben verbindlichen Domäne zugewiesen werden.

Indem Fraser die Frage, ob Verteilung und Anerkennung dem jeweils anderen subsu-  
miert werden können, ganz entschieden verneint, kommt sie zu einem zentralen Aspekt  
ihrer Kritik an Honneth. Sie behauptet, er setze eine reduktive kulturalistische Auffas-  
sung von Verteilungsgerechtigkeit voraus und nehme an, auch ökonomische Ungleich-  
heiten seien in einer kulturellen Ordnung verwurzelt. Fraser hingegen verteidigt eine  
Auffassung, in der Umverteilung und Anerkennung zwei unterschiedliche Dimensionen  
der Gerechtigkeit bilden, deren normativer Kern mit dem Begriff der partizipatorischen  
Parität ausgedrückt wird. Die partizipatorische Parität setzt eine materielle und eine inter-  
subjektive Bedingung voraus: die erstere bezieht sich auf eine Verteilung der materiellen  
Ressourcen, um den Beteiligten eine gewisse Selbständigkeit zuzusichern, während die  
zweite sich auf die kulturellen Wertmuster bezieht, die allen eine Chancengleichheit beim  
Erwerb gesellschaftlicher Achtung zusichern sollen. Beide Bedingungen gehören zusam-  
men und keine kann für sich genommen die partizipatorische Parität sicherstellen. Die  
partizipatorische Parität nimmt in Frasers normativem Begründungsversuch von Umver-  
teilung und Anerkennung einen zentralen Platz ein, sie selbst wird aber nicht theoretisch  
begründet. Dieser Stellenwert wird spätestens dann deutlicher, wenn Fraser die Frage,  
wie gerechtfertigte von ungerechtfertigten Forderungen nach Anerkennung unterschieden  
werden können, so beantwortet, dass sie die partizipatorische Parität als Bewertungsstan-  
dard aufstellt. Wer einen Anspruch auf Verteilung oder Anerkennung stellt, muss zeigen,  
dass er oder sie daran gehindert wird, am Gesellschaftsleben paritätär teilzunehmen. Gle-  
ches gilt für die Maßnahmen zur Behebung der durch objektive oder durch intersubjek-  
tive Bedingungen bewirkten Ungerechtigkeit.

Kann auch die Anerkennung individueller oder gruppenbezogener Besonderheiten als  
intersubjektive Bedingung für partizipatorische Parität eingefordert werden? Auf diese  
Frage gibt Fraser eine von ihr selbst als pragmatisch bezeichnete Antwort: Anerkennung  
ist ein Mittel gegen soziale Ungerechtigkeit und nicht zur Erfüllung eines allgemeinen  
menschlichen Bedürfnisses; folglich hängt die Form der Anerkennung von den Formen  
der mangelnden Anerkennung ab, die eine partizipatorische Parität beeinträchtigt.

Nachdem Fraser mit diesen Fragen die Moralthorie behandelt hat, wendet sie sich der  
Sozialtheorie zu. Auch hier werden Umverteilung und Anerkennung als zwei Dimensio-  
nen der Gerechtigkeit gesehen und jeweils mit „einem analytisch eigenständigen Aspekt  
der sozialen Ordnung“ in Verbindung gebracht (Fraser 2003, S. 72). Anerkennung steht  
demnach für die Statushierarchie und Verteilung für die Wirtschaftsstruktur. Diese Ent-  
sprechungen machen es für Fraser möglich, die Frage der Integration von Umverteilung  
und Anerkennung gesellschaftstheoretisch einzuordnen. Gesellschaften werden von ihr  
als komplexe Felder definiert, die mindestens zwei unterschiedliche soziale Ordnungen  
umfassen: eine wirtschaftliche und eine kulturelle, die jeweils eigene Hindernisse für die  
partizipatorische Parität aufweisen. Diese Ordnungen sind in jeder Gesellschaft miteinan-  
der verbunden – die Frage ist aber, wie genau dies im Einzelfall erfolgt. Fraser stellt dem

durch soziale Differenzierung befreiten Einzelnen eine pluralistische Zivilgesellschaft in seinen Kämpfen um Anerkennung zur Seite.

Wie aber ist unter diesen Bedingungen eine kritische Theorie möglich? Habermas wird von ihr an diesem Punkt kritisiert, weil er Fraser zufolge in seinem Gesellschaftskonzept (vgl. Habermas 1988) die Gesellschaftsbereiche zu strikt trennt und deren Verflechtung verkennt. Statt Umverteilung und Anerkennung in jeweils einem festen gesellschaftlichen Bereich zu platzieren, schlägt Fraser einen Ansatz vor, den sie perspektivistischen Dualismus nennt. In ihm bilden Umverteilung und Anerkennung zwei analytische Perspektiven, die in jedem gesellschaftlichen Bereich eingenommen werden können. Kulturelle Dimensionen von der auf Umverteilung ausgerichteten Wirtschaftspolitik oder die wirtschaftliche Dimensionen dessen, was als Frage der Anerkennung gesehen wird, könnten so besser angesprochen werden.

Fraser schließt ihren Text mit einer Überlegung über die Möglichkeit, demokratische Gerechtigkeit zu institutionalisieren. Ihr Augenmerk richtet sich auf die öffentliche Debatte, bei der sie mit dem Vorschlag einiger heuristischer Richtlinien die partizipatorische Parität fördern will. Selbst wenn sie für eine praktische Philosophie von großer Bedeutung sein können, spielen diese Vorschläge für die Debatte über Anerkennung keine Rolle, und werden deshalb hier nicht näher betrachtet.

Mit dem Text „Umverteilung als Anerkennung“ (Honneth 2003a) antwortet Honneth auf einige der von Fraser verteidigten Thesen. Dabei richtet er sich insbesondere gegen den Versuch Frasers, Umverteilung und Anerkennung als zwei gleichwichtige Dimensionen eines neu gefassten Begriffs der Gerechtigkeit zu präsentieren. Während nach seiner Auffassung Fraser sich mit der Gewichtung von moralisch-praktischen Aufgaben beschäftigt, will Honneth die mit den Begriffen Umverteilung und Anerkennung jeweils verknüpften Theoriesprachen dahingehend überprüfen, welche sich besser eignet, um die aktuellen politischen Forderungen im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie sowohl konsistent zu rekonstruieren als auch normativ zu rechtfertigen. Und er erklärt sich davon überzeugt, „dass die Anerkennungsbegrifflichkeit den einheitlichen Rahmen für ein derartiges Projekt darstellen muss“ (Honneth 2003a, S. 134). Er gibt sich überzeugt, dass eine gut ausdifferenzierte Theorie der Anerkennung die sozialen Ursachen für die Unrechtsempfindungen mit den normativen Zielsetzungen von Emanzipationsbewegungen begrifflich verbinden kann. Honneth widerspricht so entschieden der Auffassung Frasers, soziale Bewegungen könnten der kritischen Gesellschaftstheorie zeigen, wo sich die relevanten normativen Probleme befänden, weil eine solche Beschränkung auf normative Forderungen, die schon öffentliche Aufmerksamkeit erregt haben, jene alltäglichen, noch unthematisierten Formen sozialen Leidens und moralischen Unrechts vernachlässigt. Mit Recht zeigt Honneth, dass es allzu leicht ist, jene Erfahrungen des sozialen Leids und Unrechts zu übersehen, die den Filter der bürgerlichen Öffentlichkeit nicht durchdringen konnten und so unterschwellig erduldet werden. Wie wir schon bei der Taylor-Habermas Debatte haben sehen können, muss eine kritische Sozialtheorie hingegen imstande sein, auch jene sozialen Umstände zu thematisieren, die bislang noch nicht an die Öffentlichkeit gebracht wurden. Honneth hebt außerdem drei Fehler von Fraser hervor: Erstens, kommt sie zu dem Schluss, dass es sich in den aktuellen Konflikten um Identitätskämpfe handelt, weil sie aus der Vielfalt der sozialen Konflikte nur jene auswählt, die als soziale Bewegungen in der US-Amerikanischen Öffentlichkeit erfolgreich

auf sich aufmerksam machen konnten. Zweitens, schließt sie aus diesen Bewegungen jene aus, die ihre Ziele mittels sozialer Ausgrenzung und Unterdrückung verfolgen, ohne das entsprechende normative Kriterium zu begründen. Und schließlich werden auch historische Vorläuferbewegungen ausgeblendet, um die restlichen Bewegungen als Schlüsselphänomen der Gegenwart zu stilisieren. Um diesem Reduktionismus entgegenzuwirken, will Honneth eine normative Terminologie einführen, mit der soziales Unbehagen auch dann identifiziert werden kann, wenn es noch keine öffentliche Aufmerksamkeit geweckt hat. Eine kritische Theorie kann für Honneth nicht aus der steigenden Häufigkeit, mit der Bewegungen eine Identitätspolitik fordern, abgeleitet werden. Die von ihm vorgenommene Umstellung ihrer Grundbegriffe auf die Terminologie der Anerkennungstheorie wird aus den „verbesserten Einsichten in die Motivationsquellen sozialen Unbehagens und Widerstandes“ (Honneth 2003a, S. 148) entnommen. Die normativen Erwartungen, die Mitglieder einer Gesellschaft berechtigterweise haben können, einschließlich ihrer Enttäuschungsmöglichkeiten, dienen daher Honneth als Untersuchungsgegenstand. Für seine Kritik am Prozeduralismus ist die Annahme entscheidend, „dass die Wahrnehmung sozialen Unrechts nicht nur von den jeweils etablierten Legitimationsprinzipien, sondern auch von unterschiedlich beschaffenen Erwartungen auf soziale Anerkennung abhängig“ sein müsse (Honneth 2003a, S. 156). Es ist diesem Autor zufolge durchaus möglich, dass öffentlich legitimierte Regelungen die moralischen Erwartungen des Einzelnen an die Gesellschaft nicht erfüllen – und solche Unrechtserfahrungen soll der neue Anerkennungsansatz der kritischen Gesellschaftstheorie kategorial entschlüsseln. Da diese menschlichen Erfahrungen nicht zeitlich begrenzt sind, scheint es Honneth auch unangemessen, einen semantischen Wechsel von Interesse zu Identität oder von Gleichheit zu Differenz als Periodisierungsschlüssel für eine neue Darstellung der politischen Konflikte in den kapitalistischen Gesellschaften einzuführen. Damit setzt er sich entschieden gegen Frasers These, Umverteilung und Anerkennung seien Pole eines einheitlichen Gerechtigkeitsbegriffes. Um die These zu begründen, dass der Anerkennungsansatz sich nicht auf die Untersuchung der Spätphase des Kapitalismus zu beschränken hat, stellt Honneth noch einmal die historische Ausdifferenzierung der drei Anerkennungssphären Liebe, Recht und Leistung dar.

Anhand dieser Ausdifferenzierung in drei Anerkennungssphären unternimmt er den Versuch, Umverteilungs- als Anerkennungskonflikte zu interpretieren. Eine entscheidende Prämisse dabei ist die, dass alle Kämpfe um Anerkennung in der Form einer moralischen Dialektik von Allgemeinem und Besonderem ausgetragen werden. Dies veranschaulicht der Autor in jener Anerkennungssphäre, die in kapitalistischen Gesellschaften der sozialen Schichtung einen normativen Grund verleiht, nämlich die der Leistung. Subjekte können heute ein höheres Maß an Wertschätzung und damit einen größeren Anteil an den Ressourcen damit erkämpfen, dass sie entweder sich auf das Prinzip der Rechtsgleichheit berufen und eine leistungsunabhängige Mindestmenge an lebenswichtigen Gütern fordern, oder sie beziehen sich auf das Leistungsprinzip und fordern für den von ihnen erbrachten sozialen Beitrag eine höhere soziale Wertschätzung, mit der entsprechenden Belohnung. Es verschränken sich hier Verteilungs- und Anerkennungskämpfe, allerdings nicht wie bei Fraser als relativ unabhängige Dimensionen der Gerechtigkeit, sondern als Ausdruck von normativen Erwartungen, die aus einer jeweils anderen Anerkennungssphäre stammen. Wenn eine größere Anzahl von Menschen sich für diese Forderungen

engagiert und die Öffentlichkeit von ihrer Wichtigkeit zu überzeugen versucht, entstehen soziale Bewegungen. Die von Honneth vorgenommene theoretische Einordnung der Verteilungskonflikte als Kämpfe um eine angemessene Auslegung des Leistungsprinzips, und folglich als Kämpfe um Anerkennung, wird von Fraser nicht geteilt. Aber Honneth verteidigt seinen Ansatz der Ausdifferenzierung von drei Sphären der Anerkennung auch dann, wenn er die Frage stellt, ob mit dem Aufkommen von Forderungen nach Anerkennung gruppenspezifischer Merkmale eine Politisierung der kulturellen Identität erfolgt, und ob sich allmählich damit ein viertes Anerkennungsprinzip herausbildet. Der Forderung sozialer Gruppen nach Anerkennung ihrer Differenz hält Honneth als erstes Argument dagegen, diese Gruppen seien lediglich eine spät erfolgte Uminterpretierung von Kollektivitäten, die sich anfänglich um die negative Erfahrung der sozialen Diskriminierung gebildet hatten. Die konkreten Forderungen können aber auch in drei Gruppen unterteilt werden, die sich jeweils anders auf Anerkennungsprinzipien beziehen. Zum einen können unter dem Vorwand der kollektiven Anerkennung Forderungen gestellt werden, die Honneth als individualistisch bezeichnet, weil sie im Grunde auf eine Verbesserung der individuellen sozialen Position von Mitgliedern der sozialen Gruppe zielen; sie gehen aber für den Autor nicht über das Prinzip der rechtlichen Gleichbehandlung hinaus. Andere Forderungen können Formen der Unterstützung beinhalten, mit denen die Gruppe als ganze sich gegen Bedrohungen, die ihre Existenz als Gruppe gefährden, zur Wehr setzt; solche, zeitlich immer begrenzte Maßnahmen, können berechtigterweise so lange andauern, bis die aus der Vergangenheit geerbten oder in der Gegenwart noch bestehenden Beeinträchtigungen beseitigt sind. Auch sie fallen Honneths Sicht zufolge unter das Prinzip der rechtlichen Gleichbehandlung.

Anders verhält es sich im dritten Fall, wenn eine Gemeinschaftskultur die inhaltliche Anerkennung und Schätzung ihrer distinktiven Eigenschaften als solche fordert: hier wird nicht die Gleichbehandlung, sondern eine positive inhaltliche Bewertung gefordert. Wenn diese Bewertung anhand von Leistungskriterien erfolgen soll, dann muss ein wesentlicher Beitrag zur Reproduktion der Gesellschaft nachgewiesen werden – was jedoch kaum im Sinne einer kulturellen Anerkennung sein kann. Wenn diese Bewertung hingegen über die Anerkennungsprinzipien der Gleichheit und der Leistung hinweg auf eine Wertschätzung der kulturellen Eigenschaften an sich zielt, dann stellt sich hierfür die noch ungelöste Frage der normativen Begründung dieser Forderung. Honneth ist der Auffassung, dass sich noch keine Kristallisierung eines vierten Anerkennungsprinzips abzeichnet. Seine Schlussfolgerung ist, dass die überwältigende Mehrheit der Forderungen nach kultureller Anerkennung sich im Rahmen der bestehenden von ihm theoretisch ausgearbeiteten Anerkennungsordnung begrenzt, auch wenn einzelne Gruppen ein radikales Verständnis ihrer Ziele haben. Die Konflikte um bestimmte Formen der Identitätspolitik spielen sich folglich in der Regel in den liberalen demokratischen Staaten in der Grammatik des Anerkennungsprinzips der Rechtsgleichheit ab.

Nach dieser eher deskriptiven Darstellung der Anerkennung sieht sich Honneth mit der Frage der Normativität konfrontiert. Er beurteilt die Anerkennungskämpfe nur dann als positiv, „wenn sie in die Richtung einer gesellschaftlichen Entwicklung weisen, die wir als Annäherung an unsere Vorstellung von einer guten oder gerechten Gesellschaft begreifen können“ (Honneth 2003a, S. 203). Honneth ist überzeugt, dass die gesellschaftliche Entwicklung einen moralischen Fortschritt beinhalten kann, der die Qualität der

gesellschaftlichen Anerkennungsbeziehungen erweitert. Kernziel dieser Beziehungen ist die Ermöglichung der persönlichen Identitätsbildung, bezüglich der individuellen Selbstverwirklichung. Darin sieht Honneth den Bezug zur sozialen Gerechtigkeit. Damit der Einzelne seine Autonomie verwirklichen kann, hat er das Recht, dass ihm seine Bedürfnisse, die Gleichheit vor dem Gesetz und seine sozialen Leistungen anerkannt werden, je nach Beziehungskontext. Für Honneth muss eine Theorie der Gerechtigkeit sich eines gut begründeten Begriffes des moralischen Fortschrittes bedienen, um die Legitimität der unterschiedlichen sozialen Forderungen zu beurteilen. Er führt in diesem Kontext zwei Kriterien ein, die einen moralischen Fortschritt in den Anerkennungsbeziehungen bemessen können. Zum einen, ein Prozess der Individualisierung, in dessen Zuge der Einzelne immer mehr Bereiche seines Lebens selbständig gestalten kann; zum anderen, eine durch soziale Inklusion wachsende „Einbeziehung von Subjekten in den Kreis der vollwertigen Gesellschaftsmitglieder“ (Honneth 2003a, S. 218) – also die Erweiterung der Zahl derer, die gleichberechtigt behandelt werden. Sowohl die umfangreichere Individualisierung als auch die wachsende Inklusion steigern die Qualität der Sozialintegration indem sie über die ausdifferenzierten Anerkennungsphären der Liebe, der Rechtsgleichheit und des Leistungsprinzips „allen Subjekten gleichermaßen durch Partizipation an Anerkennungsverhältnissen die gleiche Chance der individuellen Selbstverwirklichung“ ermöglichen.

Wie aus den dargestellten Beiträgen zu sehen ist, begeht Fraser denselben Fehler wie Habermas und Taylor: sie kann die normative Seite des Anerkennungsbegriffes nicht erklären. Sie muss deswegen eine Art von Prozeduralismus verteidigen, der ihr nicht erlaubt, Anerkennungsansprüche von einfachen Machtansprüchen zu unterscheiden. Bei Honneth hingegen findet man einen normativen Anerkennungs begriff, der dies ermöglicht. Das ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass Honneth sich schon früh mit diesem Problem konfrontiert sah. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Buches *Kampf um Anerkennung* (Honneth 2003b) erwähnt Honneth dieses Problem: „Eine kritische Gesellschaftstheorie, die das Habermassche Kommunikationsparadigma im Sinn einer Anerkennungslehre fortentwickeln will, steht daher doch nicht ganz so gut da, wie es bislang geklungen haben mag: Zwar kann sie in der massenhaften Empfindung sozialer Missachtung jenes Moment einer innerweltlichen Transzendenz vorfinden, das vorwissenschaftlich bestätigt, dass ihre zeitdiagnostischen Beobachtungen von den Betroffenen geteilt werden: auch diese erleben die soziale Wirklichkeit so, wie die Theorie sie kritisch beschreibt, nämlich als eine gesellschaftliche Realität, die zur Generierung von Erfahrungen der Anerkennung nicht hinreichend in der Lage ist. Aber in dieser vorwissenschaftlichen Bestätigung darf die Theorie nicht auch schon einen Beweis dafür sehen, dass auch die normative Richtung ihrer Kritik von den Betroffenen geteilt wird“ (Honneth 1994b, S. 108). Seitdem versucht er eine Begrifflichkeit zu entwickeln, die nicht nur die sozialen Quellen und die Phänomenologie des Leidens erklärt, sondern auch eine empirisch informierte Gerechtigkeitstheorie ermöglicht. Es bleiben dabei aber eine Menge unbeantwortete Fragen: da Honneth die Perspektive der Betroffenen und des Leidens betont, ist zu fragen, ob bzw. wie sein Anerkennungs begriff helfen kann, die institutionelle Dimension der Gesellschaft zu verstehen. Bei Honneth und beim philosophischen Diskurs im Allgemeinen bleibt außerdem unklar, was genau Anerkennung bedeutet. Obwohl ständig von Anerkennung gesprochen wird, wird nirgendwo klar ausgedrückt, was es genau bedeutet, anerkannt zu werden.

#### 4 Neue Wege der Anerkennung – zum Beitrag von Paul Ricœur

Genau diese Ungenauigkeit des Anerkennungsbegriffes war der Anlass für Paul Ricœur zur Entwicklung seiner Anerkennungstheorie – oder zumindest seines Beitrages zu einer solchen Theorie. Ricœurs Vorbemerkung zu dem Buch „Wege der Anerkennung“ ist sehr provokativ: „Zu der Untersuchung angeregt hat mich ein Gefühl der Verblüffung angesichts des semantischen Status des Wortes *reconnaissance* im philosophischen Diskurs. Tatsache ist, dass es keine Theorie der *reconnaissance* gibt, die diesen Namen verdiente, nicht so jedenfalls, wie es eine, sogar mehrere Theorien der Erkenntnis [*connaissance*] gibt“ (Ricœur 2006, S. 15). Er versucht deswegen, „für das verstreute Auftreten des Begriffs in der Philosophie die Kohärenz einer geregelten Polysemie zu finden, die derjenigen auf der lexikalischen Ebene ebenbürtig wäre“ (Ricœur 2006, S. 16).

Da Ricœur den Anerkennungsbegriff aus der französischen Sprache und Perspektive analysiert, kommt ein sehr interessantes Phänomen hervor: im Französischen hat der Begriff mehr Bedeutungen als in der deutschen Sprache. Sehr instruktiv ist daher das Vorwort der Übersetzerinnen: „Diese letzte größere philosophische Untersuchung Paul Ricœurs gilt der Anerkennung. Gleichwohl muß sich der Leser bis zur dritten Abhandlung gedulden, bis dieser Begriff explizit im Zentrum der Untersuchung steht. Denn ‚Anerkennung‘ ist im Französischen nur eine unter vielen Bedeutungen des Wortes *reconnaissance*“ (Ricœur 2006, S. 9). Zu ähnlichen Phänomenen kommt es in anderen romanischen Sprachen. In diesen Sprachen versteht man unter Anerkennung auch das Identifizieren, das Wiedererkennen der Erinnerungsbilder und auch die klassische wechselseitige Anerkennung.

Bei Ricœur entsprechen diese drei Bedeutungen dem Auftauchen von drei philosophischen Fragestellungen: 1. Erkennen als Identifizieren (Descartes und Kant), 2. das Erkennen von etwas und das Sich-Erkennen (Bergson) und 3. die wechselseitige Anerkennung (Hobbes, Hegel, Honneth). Wie unsicher zu erkennen ist, verliert die Anerkennungstheorie, die von Taylor, Habermas, Fraser und Honneth zur Untersuchung von politischen Problemen angeregt wurde, hier ihre soziale und politische Bedeutung und wird als allgemeine Erkenntnistheorie verstanden. Genauer gesagt: bei Ricœur ist *reconnaissance* ein Weg und keine Theorie. Anerkennung ist eine Dynamik „die zunächst zur Einstufung des Erkennens als Identifizieren führt, von da zum Übergang von der Identifikation von etwas im allgemeinen zum Erkennen spezifischer, durch Selbstheit gekennzeichneten Wesenheiten durch diese selbst, dann von der *reconnaissance de soi*, dem Sich-Erkennen, zur *reconnaissance mutuelle*, der wechselseitigen Anerkennung, bis hin zur letzten Gleichung von *reconnaissance* und Dankbarkeit“ (Ricœur 2006, S. 16).

Ricœur kritisiert daher Honneths Anerkennungstheorie, weil sie nur eine Dimension des Weges der Anerkennung erklären kann. Zumal Ricœurs Analyse nur Honneths Kampf um Anerkennung in Betracht zieht, kommt er zu dem Schluss, dass Honneths Anerkennungstheorie sich nur auf die moralische Motivation für die sozialen Kämpfe konzentriert, und die Tatsache vernachlässigt, dass es die Gewissheit, „die mit den Friedenszuständen einhergeht“, diejenige ist, die „uns vielmehr eine Bestätigung dafür“ schenkt, „daß die moralische Motivation des Kampfes keine Täuschung ist“ (Ricœur 2006, S. 274). Die Alternative zur Idee des Kampfs im Prozess der wechselseitigen Anerkennung sei deswegen Ricœur zufolge „in befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung zu

suchen, die auf symbolischen Vermittlungen beruhen und sowohl der Rechtssphäre als auch derjenigen des Warentauschs entzogen sind“ (Ricœur 2006, S. 274). Damit verwandelt sich die sozialtheoretische Dimension der Anerkennungstheorie in Metaphysik. Für diese Art der Anerkennungsanalyse sind die empirischen und sozialen Untersuchungen nicht mehr von Bedeutung und die dynamische Dimension des Phänomens der Anerkennung wird nicht mehr im Zusammenhang mit der Entwicklung einer normativen Gesellschaftstheorie behandelt. Die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen ist vollendet. Damit eröffnen sich neue Wege der Anerkennung, die bisher niemand wahrgenommen hatte und denen niemand gefolgt war. Ob Ricœurs Anerkennungstheorie alle relevanten Wege der Anerkennung gefolgt ist, wird sich mit der Zeit aber noch zeigen müssen. Die Erweiterung des Horizonts der Anerkennungsdebatte ist unseres Erachtens nach Ricœurs wichtigster Beitrag zur Theorie der Anerkennung, denn er liefert mit den drei Wegen der Anerkennung eine Spekulationsstruktur, mit der der ganzen Komplexität des Anerkennungsphänomens Rechnung getragen wird.

## 5 „Wege der Anerkennung“ – Schlussbemerkungen

Wir haben zu zeigen versucht, dass die Geschichte des Begriffes der Anerkennung als eine Art Lernprozess rekonstruiert werden kann. Jede von den zitierten Debatten über den Anerkennungsbegriff erleuchtet eine Dimension des Phänomens und gleichzeitig eine Begrenzung desselben. Die inhaltliche Ausbuchstabierung des Begriffes der Anerkennung ist deswegen nicht mehr aber auch nicht weniger als Ausdruck der Geschichte seiner Entwicklung. Jeder, der sich in Zukunft mit diesem Begriff auseinandersetzen möchte, wird sich daher mit dieser Geschichte beschäftigen müssen und fragen, in welche Richtung des Lernprozesses er oder sie den eigenen Beitrag richten will.

Nicht zufällig überschreibt Ricœur seinen Beitrag zu dieser Debatte als „Wege der Anerkennung“ (Ricœur 2006). Es scheint wirklich so zu sein, dass die Verwirklichung der Anerkennung einen Weg beschreibt, der von der Entdeckung der Identität über das Recht zur sozialen Wertschätzung führt: „die Identität legt einen Weg durch unterschiedliche Phasen zurück; die logische Bedeutung wiederaufgenommen; und dank den konkreten Erfahrungen des Kampfs um Anerkennung und der Friedenszustände ist sie verdichtet auch im Anerkanntsein noch enthalten“ (Ricœur 2006, S. 311). Man gewinnt nicht viel, wenn man nur eine Dimension dieses Phänomens in Betracht zieht.

Die Bestimmung des Anerkennungsbegriffes unter Einbezug seiner Geschichte ist eine noch nicht abgeschlossene Aufgabe und bis zur Vorlage einer konsistenten, von allen Protagonisten der Diskurse geteilten inhaltlichen Fassung wird es sicherlich ein noch weiter Weg sein. Für eine kritische Gesellschaftstheorie, die für das oft stille und noch nicht reflektierte Leiden der Menschen genau so sensibel und relevant sein will wie für das über soziale Bewegungen in der Öffentlichkeit vorgetragene Bestreben zur Überwindung von Missachtung und Ungerechtigkeit, bietet der Ansatz der Anerkennung eine neue, fruchtbare Theoriesprache.

## Literatur

- Fraser, N. (2003). Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik: Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In N. Fraser & A. Honneth (Hrsg.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (S. 13–128). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Erw. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1994a). Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In A. Honneth (Hrsg.) (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (S. 11–69). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1994b). Die soziale Dynamik von Mißachtung: zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In A. Honneth (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (S. 88–109). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2000). *Kritik der Macht: Reflektionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003a). Umverteilung und Anerkennung: eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In N. Fraser & A. Honneth (Hrsg.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (S. 129–224). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003b). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ricœur, P. (2006). *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (1992). The politics of recognition. In A. Gutmann (Hrsg.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (S. 25–74). Pinceton: Princeton University Press.