

Universalismus und Parteilichkeit in der Kritischen Theorie Axel Honneths

Victor Kempf*

Schlüsselwörter: Kampf um Anerkennung, soziale Freiheit, Gegenhegemonie, Unvernehmen, Fortschritt, Antagonismus

Abstract: Der linkshegelianische Grundansatz kritischer Theorie denkt die universalistischen Aspirationen emanzipatorischer Vernunft als konstitutiv vermittelt durch den Kampf subalternen Subjekte. Theoriegeschichte geht diese Dialektik allerdings immer wieder verloren. Der Aufsatz verdeutlicht dies an der Anerkennungstheorie Axel Honneths: Obzwar vom kämpferischen Blickwinkel missachteter sozialer Gruppen ausgehend, wird das Konfliktbewusstsein bei Honneth schließlich durch ein reformistisches Fortschrittsparadigma verdrängt. Dies ist problematisch, weil dadurch der historische Hervorbringungsprozess jener universalistischen Sittlichkeit, deren wesentliches Bestehen Honneth widersprüchlicherweise bereits voraussetzt, aus dem Blick Kritischer Theorie gerät. Ein Korrektiv könnte eine Polemologisierung der Anerkennungstheorie Honneths sein, die inspiriert durch die radikaldemokratischen Konzepte der „Gegenhegemonie“ (Laclau/Mouffe) und des „Unvernehmens“ (Rancière) die parteiliche Perspektive subalternen Subjektivierung als den politischen Ursprung eines emanzipatorischen Universalismus zum Vorschein bringt.

Abstract: According to the left-Hegelian approach in Critical Theory, the universalistic aspirations of emancipatory reason are constitutively mediated through struggles of subaltern subjects. However, this dialectical relation has been lost out of sight time and again within this tradition. This is also the case in Axel Honneth's theory of recognition, as this essay discusses: Although starting from the pugnacious view point of misrecognized social groups, in Honneth's theory this sense of conflict is ultimately supplanted by a reformist paradigm of progress. This is problematic, because it exempts from attention the bringing about of those universalistic forms of ethical life that Honneth contradictorily assumes to be already realized in essence. In order to overcome this blind spot, the essay argues for a polemological transformation of Honneth's theory of recognition that is inspired by radical-democratic conceptions of "counter-hegemony" (Laclau/Mouffe) and "disagreement" (Rancière): Through the lenses of those antagonistic concepts, the partial perspective of subaltern subjectivation becomes visible as the political origin of emancipatory universalism.

Der Grundansatz der Frankfurter Schule lässt sich als linkshegelianisch bezeichnen.¹ *Hegelianisch* ist er, insofern die universalistischen Aspirationen einer emanzipatorischen

* Victor Kempf, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: kempfvic@hu-berlin.de

1 Ich danke Rahel Jaeggi, Frieder Vogelmann, Eva von Redecker, der Redaktion der ZPTh und zwei anonymen Gutachter_innen für Kritik und Anregung. Sie haben wesentlich zur Schärfung meiner Argumenta-

Vernunft und die in ihr enthaltene Idee der Autonomie als ein wesentliches Moment der geschichtlichen Wirklichkeit begriffen werden. *Links* ist dieser Hegelianismus, weil diesbezüglich nicht auf die machthabenden bürgerlichen Strukturen der Sittlichkeit vertraut wird, sondern die Realisierung jener normativen Aspirationen aus einer polemischen Perspektive der Unterworfenen heraus betrieben werden soll. Der Universalismus der Frankfurter Schule ist somit durch eine irreduzible Parteilichkeit hindurch vermittelt.

In der Geschichte der Frankfurter Schule kollabiert dieser linkshegelianische Grundansatz, diese Dialektik zwischen Universalismus und Parteilichkeit, jedoch immer wieder. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno wird der parteiliche Blickwinkel revolutionärer Subjektivität in dem Maße unmöglich, wie das Proletariat in seiner Mehrzahl Faschismus und Kulturindustrie verfällt (vgl. Horkheimer/Adorno 2004 [1944]; Adorno 1973). Jürgen Habermas wiederum glaubt schlussendlich in der bürgerlichen Öffentlichkeit einer rationalisierten Lebenswelt den sozialen Ort gefunden zu haben, an dem sich der Universalismus in diskursiver Verständigung entfaltet, ohne noch auf ein Vermittlungsmoment parteilicher Perspektivität angewiesen zu sein (vgl. Habermas 1983: 390 ff.). Gegenwärtig dominiert die Anerkennungstheorie Axel Honneths die Szenerie der Frankfurter Sozialphilosophie und reklamiert das linkshegelianische Erbe für sich. Ähnlich wie bei Habermas geht die Anerkennungstheorie allerdings eine Entwicklung durch, in der der universalistische Gesichtspunkt der Emanzipation immer deutlicher von einer konflikttheoretischen Ausgangsbestimmung gesellschaftlicher Kämpfe und mithin vom Standpunkt der Parteilichkeit gelöst wird. Die normative Leitkonzeption der „sozialen Freiheit“ wird in *Die Idee des Sozialismus*, Honneths jüngstem Buch, als ein „Geltungsüberschuss“ der hegemonialen Anerkennungsordnung begriffen, der zu seiner Artikulation und Freisetzung keiner polemischen Vermittlung aus einer Warte subalternen Parteilichkeit mehr bedarf, sondern im Medium des gesellschaftlichen Konsenses bereits Wirkmächtigkeit zeitigt und so eine immanente Fortschrittsdynamik erzeugen kann, die sich quasi-evolutionär, d.h. vermittelt moralisch-praktischer Lernprozesse immer weiter durchzusetzen vermag (vgl. Honneth 2015a: 114 ff.; Allen 2016: 83 ff.).

Doch diese Vorstellung steht im Anblick gegenwärtiger Verhältnisse auf tönernen Füßen und führt zu einer übereilten und problematischen Abkehr vom Blickwinkel subalternen Parteilichkeit. Allerdings lässt sie sich auch nicht durch eine Rückkehr zum konflikttheoretischen Ausgangspunkt der Anerkennungstheorie korrigieren. Denn schon dieser enthält keinen Begriff gesellschaftlicher Konflikte, der die Kämpfe und politischen Subjektivitäten beleuchten könnte, die zur Konstituierung jener universalistischen Sittlichkeit, welche Honneth schon voraussetzt, allererst notwendig wären. Besagtes Defizit der Anerkennungstheorie muss daher durch Rekurs auf andere Optionen kritischer Theorie überwunden werden. Dies soll hier in folgenden Schritten entwickelt werden:

In Anschluss an Franck Fischbachs *Manifest für eine Sozialphilosophie* (2016) möchte ich für eine dezidierte Polemologisierung der Anerkennungstheorie Axel Honneths argumentieren (1.). Polemologisierung meint hierbei, die Perspektive einer immanenten Fortschrittsdynamik der bürgerlichen Moderne, die Honneth einnimmt, mit der politischen Bewegung einer kontestativ-antagonistischen Herausforderung der hegemonialen normativen Ordnung zu kreuzen. Diese Bewegung geschieht wiederum aus Perspektive derjenigen partikularen politischen Subjektivierungen heraus, die innerhalb der noch be-

tion sowie zur Klärung ihrer Implikate und Voraussetzungen beigetragen, auch wenn ich nicht allen Verbesserungsvorschlägen, Einwänden und Bedenken gerecht werden konnte.

schränkten normativen und sozialen Universalität der machthabenden Institutionen eine subalterne Position einnehmen. Während Honneth in seiner ursprünglichen Konzeption eines „Kampfes um Anerkennung“ eine solche politisch-parteiliche Perspektive auf die konfliktvermittelte Herausbildung universalistischer Anerkennungsordnungen zumindest ansatzweise noch einnimmt (2.), scheint er mittlerweile, nach einem „rekonstruktiven“ Zwischenspiel (3.), von einer bereits realisierten Hegemonie der sozialen Freiheitsidee auszugehen. Diese muss nicht erst durch Kämpfe partikularer Subjektivitäten errungen werden, sondern kann von einem schon zu sich gekommenen universellen Subjekt, dem „Bürger“, auf dem Wege experimenteller Reformen sukzessive ausgefaltet werden (4.).

Jedoch, so meine These, ist die Annahme sowohl einer Hegemonie sozialer Freiheit als auch einer damit korrespondierenden universellen Subjektivität zeitdiagnostisch unzutreffend. Die hegemoniale Anerkennungsordnung des Neoliberalismus verkörpert genau die entgegengesetzte Tendenz. Die normative und soziale Universalität, von der Honneth im Sinne einer hegelianischen, d.h. in der Sittlichkeit etablierten „Idee“ widersprüchlicherweise auszugehen scheint, muss erst in einem Kampf um die Universalität, um die hegemoniale Anerkennungsordnung und gegen die machthabende normative Ordnung erstritten werden (5.). Dies verlangt die antagonistische Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten gerade zu schärfen, statt solche Subjektivitäten als historische Träger eines umfassenden Freiheitsverständnisses zu verwerfen, wie es Honneth tut (6.). Der Gedanke einer normativen und sozialen Universalität, die durch die Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten polemologisch vermittelt ist, lässt sich wiederum mit postmarxistischen Vorstellungen „des Politischen“, mit den Konzepten der „Gegenhegemonie“ (vgl. Laclau/Mouffe 1991) und des „Unvernehmens“ (Rancière 2002) weitertreiben, vorausgesetzt, man relativiert ihren Antagonismus ein Stück weit und bezieht sie konsequent zurück auf eine Meta-Normativität der Moderne (7.). Natürlich darf der Bezug auf partikulare Subjektivitäten, der hier stark gemacht werden soll, nicht naiv oder unkritisch die Position der Subalternen übernehmen. Vielmehr muss man sich dem Problem einer Ungreifbarkeit, Fragmentierung oder gar Verkehrung scheinbar emanzipatorischer Subjektivierungen stellen, das die gesamte Frankfurter Tradition von Georg Lukács trennt (8.).

1. Sozialphilosophie und Parteilichkeit

In seinem 2016 auf deutsch erschienen *Manifest für eine Sozialphilosophie* lässt Fischbach dieser eine genuin politische Ausgangsbestimmung zukommen, die einerseits in der Frankfurter Linie kritischer Theoriebildung traditionsbewährt ist, andererseits im Zuge einer akademischen Konsolidierung in den letzten Jahrzehnten tendenziell an Bedeutung verloren hat. Fischbach grenzt die Sozialphilosophie systematisch von der Politischen Philosophie ab, die er durch liberale und deontologische Paradigmen dominiert sieht. Fokussieren letztere die Legitimität gesellschaftlicher Normordnungen, die sie in Abstraktion von der Gemengelage divergierender Interessen, Absichten und Ansprüche zu bestimmen versuchen², verlässt die Sozialphilosophie als kritische Disziplin diesen formalen Standpunkt ideeller Universalität und situiert umgekehrt ihren Reflexionszusammenhang genau in dieser Gemengelage, in diesem kontestativen Feld des Sozialen (vgl. Fischbach 2016: 37 ff.).

2 Hierfür ist John Rawls' Gedankenexperiment eines „Urzustandes“ paradigmatisch (vgl. Rawls 1979: 140 ff.).

Das Soziale ist für Fischbach, was andernorts das „Politische“ im Unterschied zur wohlverfassten Politik ist. Es ist gerade nicht der Inbegriff des Sedimentierten, Habituelen und Unstrittigen, nicht das Institutionalisierte und Entpolitisierte im Unterschied zur politischen Ausfechtung der sozialen Institutionen, wie in Ernesto Laclaus Terminologie (vgl. Laclau 1990a: 160). Vielmehr verweist Fischbachs Begriff des Sozialen auf eine Sphäre der Heterogenität und des Konflikts, der Antagonismen und Beherrschungsweisen und damit auf ein Erfahrungsmilieu essentieller Umstrittenheit, aus dem wiederum die Sozialphilosophie lebensweltlich hervorgeht (vgl. Fischbach 2016: 12, 46 ff.). Die Sozialphilosophie, wie sie Fischbach propagiert, bringt das Politische unter dem Titel des Sozialen gegenüber einer dominierenden Politischen Philosophie zur Geltung, die sich davon keinen Begriff macht, sondern stattdessen zur vopolitischen Unparteilichkeit der Moral flüchtet. Dagegen hat die Sozialphilosophie nicht nur das Politische zum Gegenstand, sondern ist in ihm geradezu existentiell situiert: Denn sie ist, so Fischbach, untrennbar gebunden an konkrete gesellschaftliche Konflikterfahrungen, die sie nicht unmittelbar reflexiv aufheben kann. Stattdessen muss sie im Konfliktfeld des Sozialen politisch Stellung beziehen und kommt damit um eine bewusste „Parteinahme“ für die Subalternen und „Beherrschten“ eigentlich nicht herum (vgl. ebd.: 46 ff., 71).

Entscheidend ist, wie fundamental Fischbach die Sozialphilosophie vom Standpunkt politischer Parteilichkeit aus begreift. Es soll keine universalistische Normativität einfach auf die Situation subalternen, „leidenden“ Subjekte angewendet werden. Vielmehr soll der universalistische Gesichtspunkt einer gerechten Gesellschaft allererst aus der Perspektive dieser Subjekte und in einer polemischen Einstellung gegenüber dem Hegemonialen entwickelt werden (vgl. ebd.: 12 ff.; 127 ff.). Fischbach hebt hier auf die „negativen“ Erfahrungen der Entfremdung, Subalternität und Prekarisierung ab, die diese Perspektive konkret definieren und einen spezifischen Standpunkt umreißen, der gerade in dieser Perspektivität und dadurch Parteilichkeit zur welterschließenden Ressource der Sozialphilosophie wird. (vgl. ebd.: 15 f.) Sie liegt ihrem kritischen Erkenntnisinteresse immer schon zu Grunde, konstituiert es also aus einer spezifisch aufgeladenen Teilnahmeperspektive heraus.

2. Kampf ohne Konflikt

Nun ist eine solche politische Rückbindung der Sozialphilosophie an emanzipatorische gesellschaftliche Interessenlagen nicht neu, sondern entspricht dem generellen methodologischen Selbstverständnis der Frankfurter Schule insgesamt, an das Fischbach auch anschließt (vgl. ebd.: 57 ff.). Schon in Horkheimers metatheoretischer Grundlegung Kritischer Theorie ist der Sozialphilosoph intrinsisch bezogen auf die „Klasse, der sein Denken gilt“, ohne damit einer ökonomistischen Verengung zu erliegen (vgl. Horkheimer 1992 [1937]: 230 ff.). Auch ihm war es ganz wesentlich darum bestellt, „bereits stattfindenden Kämpfen“ aus der „zuarbeitenden Position der Theorie“ heraus „nützlich“ zu werden, wie es Fischbach ausdrückt (Fischbach 2016: 73). In die gegenwärtige Landschaft kritischer Theorieangebote blickend, hält Fischbach besonders Honneths Anerkennungstheorie für die passende Grundlage einer durch und durch politischen Sozialphilosophie (vgl. ebd.: 120 ff.). Der konflikttheoretische Ausgangspunkt der Anerkennungstheorie scheint Fischbach spontan Recht zu geben. Allerdings hält diese Einschätzung näherem Hinsehen nicht stand. Denn dieser Ausgangspunkt wird, wie ich nun zeigen möchte, nie konsequent ent-

faltet und später von Honneth dann mehr und mehr verlassen. Dadurch gerät schließlich auch die potentielle Genese jener universalistischen Sittlichkeit aus dem Blick, deren Bestehen Honneth gleichzeitig idealisierend annimmt.

In *Kampf um Anerkennung* scheinen hingegen Konflikt und parteiliche Perspektivität noch den zentralen Fokus der Anerkennungstheorie zu definieren. Dem Blickwinkel verallgemeinerter Moral, den Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* normativ einnimmt, wirft Honneth eine Entkopplung von den faktischen Ungerechtigkeits- und Missachtungserfahrungen konkreter sozialer Gruppen vor und erhebt diese Erfahrungszusammenhänge dann auch zur primären und initialen lebensweltlichen Bezugswirklichkeit kritisch-rekonstruktiver Theoriebildung (vgl. Honneth 2000 [1994]: 96 ff.). Der Mangel an gesellschaftlicher Anerkennung, den bestimmte Gruppen erfahren, das Erleiden von Ausschlüssen, Abwertungen und strukturellen Unterwerfungen wird als das zentrale Movens der Gesellschaftsentwicklung in den Mittelpunkt gerückt, da aus diesen Anerkennungsdefiziten gleichzeitig und immer wieder der Drang entspringt, eine „Entschränkung“ (Honneth 1992: 149) bzw. Erweiterung der gegebenen Anerkennungsordnungen zu erkämpfen (vgl. ebd.: 256 ff.). In diesem „praktischen Prozeß“ politischer Subjektivierung werden die

„individuelle[n] Erfahrungen von Mißachtung in einer Weise als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet [...], daß sie als handlungsleitende Motive in die kollektive Forderung nach erweiterten Anerkennungsbeziehungen einfließen können.“ (ebd.: 160).

Bei Honneth nimmt also die geschichtliche Bewegung hin auf universellere Anerkennungsbeziehungen ihren Ausgang von der konflikthaften Kollektiverfahrung der Negativität und der Entzweiung und wird im Begriff des „sozialen Kampfes“ theoretisch reflektiert. Andererseits aber wird der Kampf nicht wirklich als eine Bewegung des Konflikts thematisiert, die eine Konstellation tiefergehender sozialer Gegnerschaft bzw. Uneinigkeit aktualisiert. Die Artikulation der Negativität erfolgt bei Honneth immer schon im Medium eines übergeordneten, fundamentalen Konsenses, einer bereits in ihren normativen Grundfesten umfänglich herausgebildeten Sittlichkeit, deren „Geltungsüberschüsse“ gesamtgesellschaftliche Präsenz und Strahlkraft haben und somit von der Seite der Kritik geradewegs eingeklagt werden können (vgl. Honneth 2003: 177).

Dies ist bereits in der hegelianischen Urfassung des „Kampfes um Anerkennung“ angelegt, da hier der originäre Beweggrund der Kämpfenden nicht, wie bei Hobbes, in vitalen oder anderweitig materiellen Interessen gesucht wird, sondern in normativen Erwartungen, die verletzt wurden (vgl. Hegel 1969 [1806]: 209 ff.). Jene normativen Erwartungen wiederum speisen sich in Hegels Modell aus „vorgängigen Anerkennungsbeziehungen“ (Honneth 1992: 73). Sie mögen vor dem Hintergrund ihrer Verletzung erst innerhalb „subkultureller Deutungshorizont[e]“ (ebd.: 262) ihre spezifische Aufladung und Brisanz erhalten. Ihr Kerngehalt liegt allerdings schon in einem „historisch jeweils existierenden“ (ebd.: 268), wenn vielleicht auch nur impliziten, „unausgesprochenen Konsens“ (ebd.: 267 f.) *zwischen den konfligierenden Parteien* begründet, bzw. in einem „impliziten Gesellschaftsvertrag“, wie es mit Referenz auf Barrington Moores historische Studien heißt (ebd.: 268). Der Kampf ist hier also immer schon durch eine konsentiierte Anerkennungsordnung bedingt und gerahmt, welche, so die stete Annahme, gewissermaßen aus sich heraus auch schon den „Geltungsüberschuss“ bereithält, der zum Zwecke ihrer sukzessiven Erweiterung rational reklamiert werden kann (vgl. Honneth 2003: 177). Die zumindest einer durchgreifenderen „Entschränkung“ (Honneth 1992: 149) entgegenstehenden sozialen Kräfte kommen in Honneths Anerkennungstheorie genausowenig vor wie die syste-

matischen Konditionen und Verzerrungen, die jener sukzessiven Entschränkung eingeprägt sind und an der transzendierenden Potenz so mancher Konsens- und Anerkennungsordnung zweifeln lassen. Dass der gesellschaftliche Konsens noch gar nicht existiert, in den sich die Anerkennungsansprüche der Subalternen einschreiben könnten, dass die bestehenden Anerkennungsdefizite keine bloßen Defizite sind, sondern im Rahmen bestimmter Beherrschungsweisen Methode haben und der Kampf um Anerkennung deshalb in eine tiefgreifende Konfliktlogik gesellschaftlicher Gegnerschaft transponiert werden muss, soll er eine emanzipatorische Richtung nehmen, wird bei Honneth durch eine quasi-evolutionäre Vorstellung normativer Bildungsprozesse tendenziell verdeckt.

Der Kampf scheint bei Honneth weniger zwischen gesellschaftlichen Gruppen ausgefochten zu werden, sondern eher in dem kollektiven Kraftakt einer sozialen Fortschrittsbewegung zu bestehen, der im Namen einer sukzessiven Verkörperung der „Vernunft in der [...] Geschichte“ (Hegel 1986 [1837]: 23) ‚einfach nur‘ gegen die politisch unbestimmte Trägheit der gesellschaftlichen Entwicklung angehen muss. Die Kämpfenden können sich in dieser Sicht auf ein moralisches Telos des machthabenden Institutionengefüges berufen. Sie können gewissermaßen im Namen der Gesellschaft deren Transzendenz einfordern. Sie müssen diese Transzendenz vielleicht noch artikulieren, doch über die Widerstände, auf die eine solche Artikulation von Beginn an stößt, spricht Honneth in *Kampf um Anerkennung* dagegen nicht. Was in Honneths frühem Modell systematisch fehlt, ist das Gegenüber der emanzipatorischen Anerkennungskämpfe, d.h. die unterschiedlichen sozialen Gruppen, Klassen und Identitäten, die einer progressiven Weitung der Anerkennungsverhältnisse ihre „symbolische Gewalt“ (Bourdieu 1993: 230) entgegensetzen, indem sie das normative Selbstverständnis der Gesellschaft in ihrem Sinne hegemonisieren. Insoweit bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“ tatsächlich abwesend, wie Robin Celikates angemerkt hat (vgl. Celikates 2007: 218 ff.). Allerdings erzeugt nicht allein schon die prospektive Konsensorientierung, die dem Frankfurter Anerkennungsmodell eigen ist, diese Konfliktverdrängung (vgl. ebd.: 222). Vielmehr ist dafür erst die spezifische Annahme verantwortlich, dass die Norm der tatsächlichen Aufhebung der sozialen Gegensätze bereits im konsentierten Selbstverständnis der Sittlichkeit implizit operiere, dass um ihre gesellschaftliche Relevanz und Wirkmächtigkeit also nicht erst kontrovers gerungen werden muss.

3. Erscheinung der Konfliktualität

Eine derartige Dethematisierung des Konflikts lässt sich auch in *Die Idee des Sozialismus* beobachten, wie ich gleich zeigen werde. Zwischenzeitlich rückt Honneth in *Das Recht der Freiheit* allerdings von einem evolutionären Geschichtsverständnis ab und bringt in der Rekonstruktion der modernen Gesellschaftsentwicklung die grundlegende Umstrittenheit ihrer normativen Grundlagen zum Vorschein (vgl. Honneth 2011a: 232 ff.). Zwar scheint er auch noch zu einem gewissen Evolutionismus zu tendieren, wenn er die Konzeptionen negativer, reflexiver und sozialer Freiheit hier als Stufen eines Erkenntnisprozesses versteht, der rational voranschreitet (vgl. ebd.: 33 ff.), doch greift diese philosophiegeschichtliche Linearitätsvorstellung nicht auf die „normative Rekonstruktion“ (ebd.: 23) des historischen Erfahrungsmaterials über. Im Gegenteil betont Honneth etwa bezogen auf die ökonomische Anerkennungssphäre den mitunter „erbittert geführten Deutungskonflikt“, der sich über die letzten Jahrhunderte immer wieder von Neuem an den

Frage entzündete, „welche moralischen Implikationen der Institution eines ‚freien‘ Arbeitsmarktes inne[...]wohnen“ (ebd.: 420).

Der „Geltungsüberschuss“ der „sozialen Freiheit“, die Vorstellung also, dass die liberale Freiheitsidee die Notwendigkeit eines egalitären sozioökonomischen Grundgefüges impliziert, wenn ihr Versprechen universell Wirklichkeit werden soll (vgl. ebd. 347 ff.), wird hier nicht länger als eine wie auch immer implizite, gleichwohl insgeheim allseits affirmierte Gegebenheit der bürgerlichen Moderne vorausgesetzt, sondern als das fragile Produkt einer höchst voraussetzungsvollen linken Interpretation derselben begriffen. In den Nachkriegsjahrzehnten sedimentiert diese „soziomoralische Sicht“ (ebd.: 464) zur „normativen Hintergrundüberzeugung“ (ebd.: 465) eines reformistischen Fortschrittsprojekts, das in einer Phase gesamtgesellschaftlicher Zustimmung stetig voranschreitet, so Honneths Diagnose. Jedoch ist diese Unstrittigkeit einer sozialen Freiheitsvorstellung selbst nur eine historische Episode, die sich den Deutungskämpfen einer radikalreformistischen Arbeiterbewegung verdankt und umgekehrt durch neoliberale Diskurspolitik wieder beendet wurde (vgl. ebd.: 453 ff.). Unter der Vormacht einer „desozialisierten Sicht“ (ebd.: 467) auf das moderne Freiheitsversprechen entschwinden seine egalitären Implikate aus der gesellschaftlichen Kommunikation. Es ist also nicht so, dass sich eine „soziale“ Aneignung dieses Versprechens einfach auf sie berufen könnte. Vielmehr erscheinen diese Implikate erst durch eine solche Aneignung, sind also nicht unabhängig von bestimmten Diskursen und ihrer wirkmächtigen Artikulation im gesellschaftlichen Deutungskonflikt präsent – dies ist die zentrale Einsicht, die sich aus Honneths Geschichte der modernen Marktnormativität ergibt.

4. Aufhebung der Konfliktualität

Gleichwohl ist Honneth selbst in dieser Frage keineswegs so definitiv, wie es auf der zeitdiagnostischen Ebene scheint. Einerseits hält er zwar die tiefe „Verlegenheit“ (ebd.: 468) fest, in die sein Unternehmen einer immanenten Kritik durch die neoliberale Verdrängung eines sozialen Freiheitsverständnisses gekommen ist. Die „Transzendenz von Innen“ (Forst/Günther 2010: 7 ff.), an die ein solches Projekt anknüpfen könnte, scheint auf den ersten Blick verschwunden. Andererseits relativiert Honneth die Ernüchterung durch diesen Gegenwartsbefund auch sehr deutlich. Er sieht die Normativität der sozialen Freiheit nämlich schon in den eigentlichen sozialontologischen Strukturen marktförmiger Anerkennungsbeziehungen verbürgt, so dass sie unabhängig von historischen Schwankungen der Bezugspunkt immanenter Kritik bleiben kann (vgl. Honneth 2011a: 317 ff., 358 ff., 468). Während Honneths historische Untersuchung also die essentielle Umstrittenheit der modernen Sittlichkeit ausleuchtet, fußt ihre Methodologie der „normativen Rekonstruktion“ wiederum selbst bereits auf der Prämisse eines Meta-Konsenses, der aus dem Legitimationsbedarf ökonomischer Praktiken resultiere: Denn soziale Akzeptabilität erlangen diese Praktiken nur, insoweit sie die Marktteilnehmer im Spiel wechselseitiger Kooperation zur Freiheit befähigen, so Honneth (vgl. ebd.: 333 ff.). Dieses normative Erfordernis mag in Vergessenheit geraten, wie gegenwärtig der Fall, wirklich übergehen lasse es sich aber nicht (vgl. ebd.: 358 ff.).

Jedoch ist es in *Das Recht der Freiheit* noch ausdrücklich eine Frage der sozialen Kämpfe, ob die sozialontologische Grundlage sozialer Freiheit und ihre universalistische Implikation historische Wirkmächtigkeit erlangen können. Die Umkehrung der neoliberal-

len Reduktion des modernen Freiheitsverständnisses hängt vollkommen davon ab, so Honneth damals (vgl. ebd.: 469 f.). Eine andere, geradezu konträre Einschätzung findet sich hingegen vier Jahre später in *Die Idee des Sozialismus*. Hier reartikuliert Honneth seinen Begriff sozialer Freiheit als eine Konzeption des Sozialismus, die sich von jeder marxistischen oder postmarxistischen Subjekt- und Bewegungsfigur verabschiedet und entsprechend die evolutionäre Betrachtungsweise soweit radikalisiert, dass sie sich vollkommen vom Moment sozialer Kämpfe entkoppelt (vgl. Honneth 2015a: 114 ff.). Sowohl Klassen und Parteien als auch soziale Bewegungen werden als potentielle gesellschaftliche Träger des Sozialismus bzw. der sozialen Freiheitsidee verworfen. Sie seien für diese Aufgabe zu partiell oder zu unstetig oder stellten von sich aus noch gar keine politischen Subjektivitäten dar, wie Honneth kritisch gegenüber einer objektivistisch verkürzten Ableitung des Klassenbewusstseins argumentiert (vgl. ebd.: 65 ff., 152 ff.).

Aber für Honneth bricht damit nicht gleichzeitig auch die soziale Basis seiner Sozialismuskonzeption weg. Er meint auf den Blickwinkel partikularer politischer Subjektivitäten verzichten zu können, die den Sozialismus historisch artikulieren und seine Institutionalisierung politisch voranbringen bzw. herbeidrängen, weil er plötzlich wieder annimmt, dass die Idee des Sozialismus bereits eine derartige gesellschaftliche Wirkmacht besitzt, die von sich aus ihrer vollständigen Realisierung zustrebt. Sozialismus wird als Idee nicht im Sinne eines kantischen, regulativen Ideals begriffen, sondern eminent hegelianisch aufgefasst, d.h. als umfassende Struktur der Sittlichkeit bzw. des Sozialen, die sich historisch konsolidieren konnte und die den Universalismus einer komprehensiven Freiheitskonzeption bereits ihrer inhärenten Tendenz nach umsetzt (vgl. ebd.: 86 f., 105, 114 ff., 163 ff.). Honneth verortet eine solchermaßen progressive Geschichtstendenz in der institutionellen Objektivität der gegenwärtigen Sittlichkeit selbst (vgl. ebd.: 116 ff.). Sie lässt sich in kantischen „Geschichtszeichen“ (ebd.: 116) vernehmen bzw. aus den „nach vorne weisenden Spuren eines sozialen Fortschritts“ (ebd.: 164) ablesen, die die moderne Gesellschaftsentwicklung so deutlich hinterlassen habe.

Honneth unterstellt nun freilich keinen Automatismus einer objektiven institutionellen Entwicklung. In seiner Konzeption trifft die historische Manifestation sozialer Freiheit auf eine entsprechende Form der politischen Subjektivierung, die ihren Richtungssinn fortsetzt. Diese Verknüpfung fasst er wie folgt zusammen:

„Auf jeden Fall ändert sich für den Sozialismus, werden nicht mehr soziale Kollektive, sondern institutionelle Errungenschaften als Verkörperung seiner Ansprüche in der Wirklichkeit begriffen, nahezu alles. Als Adressaten seines in experimenteller Haltung gewonnenen Wissens sollten jetzt nicht mehr die Mitglieder einer bestimmten Gruppe, sondern alle Bürgerinnen und Bürger begriffen werden, insoweit sie davon zu überzeugen sind, daß sie ihre individuelle Freiheit in wesentlichen Bereichen ihres Lebens nur im solidarischen Zusammenwirken mit allen anderen verwirklichen können.“ (ebd.: 118)

Es braucht also weiterhin gesellschaftliche Akteure, die die derart objektivierte Fortschrittstendenz aufgreifen und weitertreiben. In diesem Zusammenhang ist bei Honneth die Rede vom Bürger und der Bürgerin bzw. der Bürgerschaft, die im Sinne eines kollektiven Metasubjekts die alten Partikularsubjekte der marxistischen Tradition auf höherer Ebene substituiert (vgl. ebd.: 72, 118). Die Bürger_in wird hier wie Rousseaus *citoyen* als eine überparteiliche Subjektivität verstanden, die im Geiste eines bereits gesellschaftlich verbindlichen sozialen Freiheitsverständnisses steht und, ermutigt durch ihre institutionelle Materialisierung, für weitere Verbesserungen in diese Richtung eintritt (vgl. ebd.: 116 ff., 150 ff., 159 f.). Wenn auch die Rolle von sozialen Kämpfen in der historischen

„Entschränkung“ der Anerkennungsordnung erneut hervorgehoben wird (vgl. ebd.: 104 f., 161), so wird auch mehr denn je die Konflikthaftigkeit dieser Kämpfe in die Vorstellung eines übergreifenden normativen Konsenses, der bloß sukzessive zu realisieren sei, aufgelöst (vgl. ebd.: 104 f., 116 ff.). Die kollektive Metasubjektivität der Bürger_innen, die als Agentin eines sozialistischen Projekts angenommen wird, kann in dem Maße unpolitisch bleiben, wie ihr jeder gesellschaftliche Gegenspieler abhanden gekommen scheint. Nicht alle Bürger_innen mögen empirisch bereits von der normativen Notwendigkeit sozialer Freiheit „überzeugt“ sein, alle gesellschaftlichen Gruppen scheinen aber schon einbegriffen in jene allgemeine Subjektivierungsweise, die über das republikanische Konzept der Bürgerschaft auf die Realisierung sozialer Freiheit gerichtet ist. Der emanzipatorische Kampf verliert somit vollständig seine konfliktuelle Bedeutung und reduziert sich auf die Mühen und Trägheiten experimenteller Reformen (vgl. ebd.: 85 ff.), die ein tendenziell vereinheitlichtes Universalsubjekt mit vereinten Kräften vorantreibt.

Die bürgerliche Moderne hätte sich also, wohl verstanden, geschichtlich als sittliche Totalität erwiesen, die immanent durch das Telos einer gleichermaßen solidarischen und egalitären Freiheit ausgerichtet und entfaltet wird, so Honneths einigermaßen überraschender und irritierender Befund. Irritierend ist sein gesellschaftstheoretisches Modell einer hegelianischen Idee des Sozialismus schon aufgrund einer gewissen mystifizierenden Subjektivierung der Idee. Wie im obigen Zitat bereits ersichtlich wurde, erscheint bei Honneth das intellektuelle Konstrukt des Sozialismus sprachlich als das eigentliche historische Subjekt, das sich in den Institutionen materialisiert und die „Bürgerinnen und Bürger“, wie es heißt, in Hinblick auf weitere Reformschritte „adressiert“ und mobilisiert (vgl. ebd.: 118, 152). Das Konstrukt des Sozialismus erscheint nicht etwa umgekehrt als Prädikat empirischer Subjekte, als Hervorbringung konkreter politischer Subjektivierungsprozesse und ihrer kämpferischen Artikulation. Marx hat in materialistischer Perspektive und gegen Hegels Idealismus genau auf diese partikularen Konstitutionszusammenhänge politischer Subjektivierung verwiesen und argumentiert, dass erst hieraus normative Ideen in ihrer spezifischen politischen Bedeutung und Lebenskraft hervorgehen (vgl. Marx 1971 [1843]: 205 ff., 236 f., 240 ff., 263, 295, 327 f.). Man kann nun diese Argumentation auch gegenüber Honneths *Idee des Sozialismus* in Anschlag bringen: Denn wann immer er von „dem“ Sozialismus spricht, der die konkreten Akteure zu „Adressaten“, „seiner Ansprüche“ und „seines [...] Wissens“ (Honneth 2015a: 118) oder zu „Mitstreiter[n] für sein normatives Anliegen“ (ebd.: 154) macht, kehrt die auf den Kopf gestellte Subjektivierung der Idee bzw. die idealistische Verwechslung von Subjekt und Prädikat wieder, die Marx an Hegels Philosophie des Staatsrechts so eingängig kritisiert hat.

Überraschend ist zudem, dass Honneths Vorstellungen einer hegelianischen Idee des Sozialismus ganz unvermittelt der Zeitdiagnose zuwiderlaufen, die er noch in *Das Recht der Freiheit* getätigt hat. Wie bereits angerissen, ist hier die Rede von einer massiven „Entnormativierung“ (Honneth 2011b: 16) der ökonomischen und politischen Kerninstitutionen seit dem Umbruch der sogenannten „neoliberalen Revolution“ (Honneth/Hartmann 2010 [2004]: 228). Diese historische Entwicklung der letzten Jahrzehnte hätte die soziale Überschüssigkeit der modernen Freiheitsidee diskursiv getilgt und letztere in ein inegalitäres und rein individualistisches Konstrukt rückverwandelt, das den Rückbau der institutionellen Errungenschaften des Sozialstaates etc. legitimiert (vgl. Honneth 2011a: 453 ff.; 2011b). Gleichheit und Solidarität werden in der öffentlichen Diskussion ganz überwiegend als der Freiheit entgegengesetzt gehandelt und nicht etwa als ihr moralisches Impli-

kat oder ihre ko-konstitutive Bedingung, wie es der Begriff der sozialen Freiheit darlegt. Vieles spricht daher für Honneths Zeitdiagnose einer normativen Depotenzierung politisch-ökonomischer Sittlichkeit, auch wenn sie selbst auf einer undialektischen und daher idealisierenden Betrachtung der „sozialdemokratischen Ära“ (Dahrendorf, zitiert nach Honneth 2011a: 458) beruht. Und diese Diagnose wird ja auch von Honneth selbst zu Beginn des Sozialismusbuches noch einmal gestellt (vgl. Honneth 2015a: 15 ff.).

Andererseits scheint Honneth darauf zu setzen, dass sein theoretischer Diskurs das Vermögen schärft, die neoliberale Gegenwart gedanklich zu durchbrechen und unterhalb der aktuellen Erfahrungssicht die alte Spur des sozialdemokratischen Fortschrittsprojekts aufzuspüren und weiter zu verfolgen. Aber auch wenn eine solche Vergegenwärtigung gelingt und sich die emanzipatorischen Durchbrüche vergangener Epochen in die historische Kulisse der Gegenwart hineinheben lassen, so bleibt unklar, inwiefern die „Spuren“, die derart sicherlich rekonstruiert werden können, tatsächlich die lebendige Kraft und Frische des nach-vorne-Weisenden aufweisen, oder eher kalt, verwischt und richtungslos neben all den anderen indifferenten Spuren der Vergangenheit koexistieren, unfähig, den gegenwärtigen Regressionserfahrungen das nötige Fortschrittsbewusstsein abzutrotzen. Angesichts jener Gegenwartserfahrungen hängt aber die Vorstellung einer nach vorne weisenden, fortschrittlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Kerninstitutionen erst einmal mehr oder weniger in der Luft. Sie entspricht nicht der realen Tendenz der gegenwärtigen Sittlichkeit, die weit eher durch eine regressive Abkehr von einem sozialen Freiheitsverständnis charakterisiert ist als durch dessen sukzessive Entfaltung.

Die normative Universalität der sozialen Freiheitsidee hat also keineswegs einen hegemonialen Status. Ganz im Gegenteil! Und auch die soziale Universalität der Bürgerschaft, die Vorstellung also, dass jenseits gesellschaftlicher Differenzen und Antagonismen eine geteilte, überparteiliche politische Subjektivität besteht, geht an der Realität mannigfaltiger sozialer Zerrissenheit vorbei. Natürlich geht Honneth nicht von einer postpolitischen Harmonie aller Individuen aus. Aber er nimmt wohl „arche-politisch“ (Rancière 2002: 77) an, es gäbe eine gemeinsame und der normativen Ausrichtung nach umfassend inklusive Subjektivierungsweise des *citoyen*, vermittels der alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen im Namen eines schon konsentierten Allgemeinwohls adressiert werden können. Doch gerade die Subjektivierungsform des Bürgers ist zumindest empirisch durch verschiedene soziale, ökonomische und kulturelle Partikularismen bestimmt, die bereits den Gehalt ihres universalistischen Anspruchs limitieren (vgl. Balibar 2003: 33 ff.). Dies schlägt sich in systematischen Ausschlüssen, inneren Hierarchisierungen und deshalb verzerrten Entwürfen gesellschaftlicher Allgemeinheit nieder. In Fragen der Immigration wird die Nicht-Existenz einer wirklichen Universalität der Bürgerin, die bereits das Metasubjekt des Sozialismus formieren könnte, offenkundig (vgl. ebd.; Balibar 2006). Zudem macht der normative Rückbau sozialer Rechte den latenten Klassencharakter deutlich, der der realexistierenden Institution der Staatsbürgerschaft heute wieder verstärkt innewohnt.

5. Kampf um die Universalität

Die hier angesprochenen zeitdiagnostischen Negativbefunde sind für Honneths Kritische Theorie nicht bloß von akzidentieller Bedeutung. Vielmehr negieren sie ihre wesentliche gesellschaftstheoretische Grundvoraussetzung, nämlich ihren „Zeitkern“ (Benjamin 1991

[1940]: 578), ihre Verortung in einer historisch-konkreten Tendenz der Sittlichkeit. Deutlich ist geworden, wie stark Honneths Modell eines „Kampfes um Anerkennung“ auf der Unterstellung eines „vorgängigen“ Konsenses beruht, der den Universalismus schon in die Zukunft hineinprojiziert, auf den sich die Missachteten in ihren Anerkennungskämpfen berufen können. Vorübergehend wird diese Konsensannahme zwar auf der Ebene historischer Rekonstruktion erschüttert, gleichzeitig aber sozialontologisch tiefergelegt, bis dann in *Die Idee des Sozialismus* die Prämisse einer geschichtlich etablierten normativen Transzendenz in verschärfter Form wiederkehrt. Nun durchwirkt die soziale Freiheitsidee aus Sicht Honneths so fundamental die gesellschaftlichen Kerninstitutionen, dass sie ungeachtet aller temporären Regressionserfahrungen die Perspektive weiterer soziomoralischer Fortschritte stiften kann. Dabei sei der Horizont der sozialen Freiheit eben nicht darauf angewiesen, zuerst durch die Kämpfe partikularer politischer Subjektivitäten angespannt zu werden, denn er ist, mit Antonio Gramsci gesprochen, gewissermaßen schon hegemonial: Wir alle sind als „Bürgerinnen und Bürger“ bereits auf ihn hin ausgerichtet, so Honneth.

Wenn nun allerdings jene Annahmen eines fundamentalen Konsenses durch die Erfahrung neoliberaler Gegenwart unterspült werden, dann wird es notwendig, Honneths Modell immanenter Kritik und sozialer Transformation wesentlich umzubauen, die Konsensprämisse aufzugeben und stattdessen umgekehrt die essentielle Umstrittenheit normativer Ordnungen und die konfliktäre Logik sozialer Kämpfe zum zentralen Thema zu machen. Denn die umfassende Universalität der sozialen Freiheit muss erst erkämpft werden. Sie muss überhaupt erst einmal in den Stand hegemonialer Normativität gelangen und sich in eine Form politischer Subjektivierung übersetzen, die zumindest konzeptionell tatsächlich sozial umfassend ist und die Einseitigkeiten heutiger Bürgerschaft transzendiert. Erst dann wäre Honneths Sozialismuskonzeption wirklich eine Idee im hegelianischen Verständnis. Der Begriff der Hegemonie ist hier instruktiv, weil er den Universalismus wechselseitiger und allseits entschränkter Anerkennung auf die politischen und kulturellen Auseinandersetzungen um die gesellschaftliche Vormacht rückbezieht, in denen er sich gegenüber anderen Universalismen durchsetzen muss, um Wirkmacht zu erlangen (Laclau/Mouffe 1991: 175 ff.; Laclau 2000). Von der postmarxistischen Verwendungsweise dieses Begriffs rücke ich andererseits aber auch ab, da ich die linkshegelianische Überzeugung teile, dass sich zwischen wahreren und falscheren, beschränkteren und umfassenderen Universalismen rational unterscheiden lässt. Der wahrere Universalismus ist kein bloßer kontextgebundener Effekt der Macht und der Rhetorik, wie u.a. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe behaupten (vgl. Laclau 1990a: 17 ff.; Laclau 2014; Mouffe 1993b), sondern das normative Telos emanzipatorischer Praxis, dessen Geltung Kontexte und Perspektiven übersteigt, auch wenn es über eine subalterne Parteilichkeit konstitutiv vermittelt ist.

Die Erringung einer wahreren Universalität kann allerdings nicht im reformistischen Modus eines Weiter-Voranschreitens, eines Noch-Besser-Werdens passieren. Denn die gesellschaftliche Entwicklung hinkt nicht einfach nur jenem anspruchsvollen Telos hinterher, sondern wird durch widerstrebende Tendenzen dominiert, d.h. durch gegenläufige soziale Interessen, Anschauungen und Projekte, mit denen man es allererst aufnehmen muss, die herausgefordert, kontestiert und umgekehrt werden müssen. Bei Honneth dominiert hingegen insgesamt ein quasi-evolutionäres, pragmatistisch und unpolitisch auf moralisch-praktische Lernprozesse abstellendes Geschichtsverständnis, das genau diese Gegenstrebigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen ausblendet und, der liberalen Tradition

im Grunde sehr nahe, soziomoralischen Fortschritt als sukzessives „expanding [of the circle“ (Singer 1981) versteht, als schrittweise Erhöhung der Inklusivität sozialer Ordnungen, die gleichzeitig auch die Entfaltung ihres normativen Kerns sei. Doch Mouffe hat sehr klar die Blindstelle dieser Sichtweise markiert:

“They [the liberals] agree on the need to extend the sphere of rights in order to include groups hitherto excluded, but they see that process as a smooth one of progressive inclusion into citizenship. [...] The problem with such an approach is that it ignores the limits imposed on the extension of pluralism by the fact that some existing rights have been constituted on the very exclusion or subordination of the rights of other categories. Those identities must first be deconstructed if several new rights are to be recognized.” (Mouffe 1993a: 70)

Es geht daher nicht um eine Erweiterung beziehungsweise eine erweiterte Umsetzung der hegemonialen Anerkennungsordnung der bürgerlichen Moderne im Sinne eines „Kampfes um Anerkennung“, sondern um einen „dekonstruktiven“ Kampf um die Anerkennungsordnung selbst, um ihre zentralen Prämissen, Relevanzen und Intelligibilitäten, um das also, worüber sich der Umkreis normativer und sozialer Universalität grundlegend bildet. Die Asymmetrien, Ausgrenzungen und Einseitigkeiten der bürgerlichen Anerkennungsordnung können nicht auf dem Wege ihrer Erweiterung durchgreifend überwunden werden, denn sie konstituieren diese Anerkennungsordnung gerade. Die „dunklen“ Anderen, die „gefährlichen“ Klassen und „widerspenstigen“ Geschlechter bilden das „konstitutive Außen“ der gesellschaftlich hegemonialen Identitäten, sie liegen jenseits der Demarkationslinie, die den machthabenden Universalismus per Abgrenzung definiert (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 161, 219).³ Sie können daher nicht in diesen Universalismus einbezogen werden, ohne sich in eine Anpassung qua Unterwerfung zu begeben, ohne also von der Radikalität ihres differenten Standpunktes abzulassen.

Behalten die Subalternen ihre Radikalität hingegen bei, fordern sie tatsächlich auf egalitäre Weise, Teil einer Ordnung der Freiheit und Solidarität zu sein, ohne sich dabei an eine männlich-weiße Klassenidentität zu assimilieren, die den hegemonialen Universalismus zumindest latent definiert, sprengen sie diesen Universalismus auf. Sie artikulieren einen anderen Entwurf der Universalität, setzen ihn an die Stelle des bisherigen, anstatt ihn zu erweitern (vgl. ebd.: 219, 228).⁴ Dieser Prozess eines Hegemonialwerdens der so-

- 3 Ich denke hier etwa an die Figur des „kriminellen“, „unzivilisierten“ und „rückständigen“ Afrikaners (vgl. Fanon 2015 [1952]), „Arabers“ (vgl. Said 2014 [1978]) oder Rom, dessen Ausschluss die ideelle Identität einer „produktiven“, „zivilisierten“ und „fortschrittlichen“ Unionsbürgerschaft definiert (vgl. Balibar 2003: 73 ff.); oder an das Bild des Arbeiters als „vaterlandslose“ und „zersetzende“ Gestalt, die in das Außen der bürgerlichen Gesellschaft verdrängt wurde, wo sie sich mit ihrem rußverschmierten Gesicht in die „Minderwertigkeit“ außereuropäischer „Rassen“ einreihete (vgl. Balibar 1990: 252 ff.); oder an die „Perversen“ und „Sodomiten“ bzw. an die „Amazonen“, „Nymphomaninnen“, „Lesbierinnen“ und alle andern „Queers“, die zwecks Sicherung einer heteronormativen Geschlechter- und Reproduktionsordnung lange Zeit pathologisiert, verfeimt, marginalisiert, unterdrückt oder verfolgt wurden oder heute noch werden (vgl. Butler 1990; Foucault 1983).
- 4 Die Rede von einer Artikulation der Subalternen soll nicht die berechtigte Kritik negieren, die Gayatri C. Spivak an der Annahme selbstbewusster Subjektivität bei Foucault und Deleuze formuliert hat. Zu Recht weist sie darauf hin, dass Foucault, Deleuze und andere postmoderne Intellektuelle des Westens systematisch die mannigfaltigen Formen der (kolonialen) Assimilierung, Exotisierung, Mystifizierung und Dislokalisierung verkennen müssen, die den politischen Konstruktions- und Äußerungsprozess subalternen Subjektivität blockieren und ins Leere und Unerhörte laufen lassen, wann immer sie die Selbsttransparenz eines für sich selbst sprechenden Subjektes allgemein unterstellen (vgl. Spivak 2008a). Subversives Selbstbewusstsein ist beileibe kein Wesensmerkmal Subalternen. Ganz im Gegenteil arbeitet das Insgesamt hegemonialer Subjektproduktion meistens mit Erfolg gegen ein solches kritisches Potential an. Nichtsdestowe-

zialen Freiheitsvorstellung und ihres Universalismus kann also nur gegen die neoliberale Hegemonie und ihre noch weithin anerkannten normativen Figuren der Freiheit, Gleichheit, des Allgemeinwohls etc. geschehen, d.h. in Form einer politischen Auseinandersetzung über die wesentlichen Konstitutions- und Deutungskategorien des Sozialen selbst. Es sind also exakt die „normativen Revolutionen“ (Schaub 2015) vonnöten, denen Honneth heute jede Relevanz abspricht, da er anschließend an die These vom „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) meint, die Grundstrukturen einer freiheitlichen Sittlichkeit hätten sich heute bereits umfänglich realisiert (vgl. Honneth 2015b: 207 ff.). „Institutionelle Revolutionen“ allein sind, anders als Honneth meint (vgl. ebd.), dazu nicht ausreichend. Ein solcher Kampf um die Hegemonie, um die vorherrschende Form der Universalität, tauscht also die Inklusions- und Erweiterungslogik, die die Anerkennungstheorie fokussiert, gegen eine kontestative Bewegung des Politischen aus, da erst die Sprengkraft dieses antagonistischen Zuges die restringierte Universalität transzendiert, während ein reformistisches Weitertreiben hegemonialer Tendenzen in ihr gefangen bleibt und ihre wesentliche Verzerrung stets reproduziert.

6. Die polemologische Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten

Die Bewegung der Universalisierung, die zu einer Hegemonie der sozialen Freiheit führt, kann nicht bereits vom Standpunkt der Universalität selbst aus bzw. aus der Perspektive eines universellen Subjekts der Bürgerschaft heraus geschehen, da eine solche Position gesellschaftlich ja erst zu etablieren wäre und bisweilen allenfalls als idealistisch-abstrakte Illusion besteht. Ebenso, wie die Universalisierung auf dem politischen Terrain fundamentaler gesellschaftlicher Auseinandersetzungen agieren muss, ist sie auch wesentlich abhängig von der Artikulation partikularer politischer Subjektivitäten und ihrer polemischen Perspektivität auf die Frage des Universellen. Wenn die hegemoniale Universalität partikular bleibt, da sie auf der Exklusion der Erfahrungen, Interessen und normativen Vorstellungen bestimmter minoritärer Subjektivitäten beruht – seien dies beispielsweise „untere Schichten“, Frauen, Queers oder „Ausländer“ –, dann hängt umgekehrt die konkrete Überwindung jener Partikularität des Universellen davon ab, dass aus Perspektive jener minoritären Subjektivitäten das Universelle neu gedacht, bestimmt und konkretisiert wird.

niger schließt auch Spivak die Möglichkeit einer politischen Artikulation aus subalternen Perspektive keineswegs aus, sondern markiert bloß die enormen Schwierigkeiten und Hindernisse, die dabei zu überwinden sind. Sie lassen die Momente subalternen Subjektivierung zu raren, oft vielfältig überlagerten Erscheinungen werden, die durch die Arbeit kritisch-theoretischer „Repräsentation“ freigelegt und unterstützt werden müssen. Es sind diese oft nur sporadischen, bruchstückhaften und leisen „Zeugnis[se]“ (ebd.: 81) subalternen Subjektivität, die auch den lebensweltlichen Ausgangspunkt einer parteilichen Sozialphilosophie im hier vorgeschlagenen Sinne bilden.

Weiterhin könnte man mit Spivak befürchten, dass meine Verwendung des Begriffs der Subalternen diese Kategorie entleert, wenn ich darunter etwa *auch* die Prekären des Westens meine. Spivak erblickt in der westlichen Arbeiterklasse ein anerkanntes Glied innerhalb des „sozialisierten Kapitals“ (ebd.: 24), das sich ohne Scheu und Scham artikulieren kann. Doch auch im „Westen“ ist diese Bedingung wieder in Auflösung begriffen und die einst stolze Arbeiterklasse nimmt von Neuem das beschämte Gesicht der Subalternen, der Unzulänglichen und Unwürdigen an, deren Armut oder Prekarität vermeintlich auf eine gewisse Minderwertigkeit zurückverweist.

Doch dies kann nicht auf eine einfache Erweiterung des bisherigen Universalismus hinauslaufen, wenn dieser die dafür erforderliche immanente Transzendenz von sich aus noch gar nicht enthält, sondern erst auf dem Wege seiner radikalen Umdeutung und Umwälzung freigibt. Was hier ins Spiel kommen muss, sind Artikulationen eines, mit Rancière gesprochen, „Unvernehmens“ aus der Warte subalternen Subjekte (vgl. Rancière 2002: 55 ff.). Ein solches „Unvernehmen“ zeigt den konstitutiven Partikularismus der scheinbar universellen politischen Kommunikationsgemeinschaft in einer ungebührlichen Aktion des Mit-Redens auf. Das Ungebührliche, Provokante und schließlich auch Entlarvende daran ist, dass hier diejenigen wie selbstverständlich die Sprache ergreifen und widersprechen, denen eigentlich gar keine Sprechposition zuerkannt wird, da man ihnen eine vollgültige Teilhabe am rationalen Sprachgebrauch und damit an der politischen Gemeinschaft abspricht – sei es weil sie als „emotionale“ Frauen, „ungebildete“ Proletarier oder „unterentwickelte“ Fremde wahrgenommen werden (vgl. ebd.: 57 ff.). Im Modus dieser entlarvenden Ungebührlichkeit des dissonanten Mit-Redens verbalisiert sich schließlich auch eine „polemische Universalität“ (ebd.: 53), deren Polemik schon allein darin besteht, dass die bis dato „Anteillosen“ (ebd.: 22) sich in ihr als ebenbürtige politische Subjekte präfigurieren, und so die ‚Unwürdigen‘ in die reservierte Sphäre politischen Sprechens eindringen. Rancières Begriff des „Unvernehmens“ markiert also den fundamentalen Spalt innerhalb einer Gesellschaft, den Abgrund zwischen denen, die sich in einem habermasianischen Sinne verständigen und darin wechselseitig anerkennen, und den anderen, die eigentlich nur zu verstehen haben, auf deren Stimmen es nicht ankommt, weil sie dem Bereich des Irrationalen und Tierischen zugeschlagen werden, die also erst gar nicht wirklich „zählen“, wenn es darum geht, Wille und Gestalt des Gemeinsamen zu bestimmen (vgl. ebd.: 55 ff.). Es ist genau diese perspektivgebundene Artikulation der Negativität und des Bruchs (bzw. des „Unrechts“, wie Rancière sagt), die die hegemoniale Universalität nicht länger als die aller erscheinen lässt und in der sich *ex negativo* die Umrisse einer anderen Universalität abzeichnen, die radikal durch Primat und „Methode der Gleichheit“ konstituiert ist, wie es Rancière beschreibt (vgl. Rancière 2016b: 133 ff.).

Eine andere Konzeption politischer Subjektivierung, die sich aus partikularer Perspektive polemisch gegenüber der machthabenden Universalität positioniert und sie herausfordert, ist die „Gegenhegemonie“, wie sie von Laclau und Mouffe in Anschluss an Gramsci theoretisiert wird (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 189 ff.). In ihr sammeln und artikulieren sich jene Partikularitäten, die in das „konstitutive Außen“ hegemonialer Universalität verbannt wurden (vgl. ebd.: 219). Sie fügen sich hier zu einer Initiative zusammen, die den „leeren Ort“ (vgl. Lefort 1990: 293) der Universalität für sich reklamiert und neu besetzt. Während also der Universalismus des Hegemonialen durch einen gesellschaftlichen Konsens organisiert wird, welcher wiederum erst antagonistisch über die Abgrenzung zu einem Außen seine integrierende Bedeutung erhält (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 161 ff.), betätigt das Projekt einer „Gegenhegemonie“ diese antagonistische Konstitutionslogik sozusagen von der anderen Seite her und formuliert aus den Momenten des Verstoßenen, d.h. aus den Erfahrungen der Subalternen, Marginalisierten und Minoritären einen anderen „Horizont“ (Laclau 1990b: 64) des Universellen. Dieser ist einerseits gegenüber der hegemonialen Universalität umfassender, insofern sich in sein „Imaginäres“ (ebd.) ein Mehr an Pluralität und Differenz einschreiben lässt. Andererseits ergänzt der neue Universalismus nicht einfach nur den alten um weitere Elemente. Die „Gegenhegemonie“ ist eben gerade nicht als eine Bewegung der Öffnung von innen heraus zu verstehen. Vielmehr geht dieser neue Versuch, ein Allgemeines zu formulieren, von einer Perspektive

partikularer politischer Subjektivierung aus, die sich antagonistisch gegenüber den alten Konstitutions- und Abgrenzungsprinzipien verhält und mithin auch in einer gewissen Gegnerschaft zu denjenigen Akteuren auftritt, die an ihnen festhalten und sie verteidigen.

Ich kann die kontestative Bewegung des Politischen, die aus der Warte politischer Subjektivitäten den Kampf um die Universalität initiieren und voranbringen kann, nur in groben Zügen theoretisch skizzieren. Die Konzeptionen der „Gegenhegemonie“ und des „Unvernehmens“ verdienen in ihrer inneren Komplexität eine eigene Diskussion, die andernorts auch unternommen wird. Mir geht es hier nur darum, ihre Grundausrichtung herauszustellen und gegenüber der reformistisch gedachten Transformationskonzeption der Anerkennungstheorie abzugrenzen. Sowohl das „Unvernehmen“ als auch die „Gegenhegemonie“ sind politische Subjektivierungsmodi, die sich im Zuge eines Kampfes um die Universalität, um den normativen Horizont der Gesellschaft bilden. Dieser Kampf wird allerdings nicht aus dem Inneren der bereits vorherrschenden normativen Ordnung geführt.⁵ Er besteht weder in der Mobilisierung eines hegemonialen Konsenses und seines Überschusses, noch stützt er sich auf primordiale Strukturen der Anerkennung wie bei Honneth. Stattdessen bekämpfen die Subjekte der „Gegenhegemonie“ und des „Unvernehmens“ die historisch etablierte Sittlichkeit gewissermaßen von außen. Sie streiten nicht auf Basis einer Geltungsgrundlage, sondern um die Konstitution dieser Grundlage selbst, sind also gegenüber Projekten immanenter Kritik ontologisch tiefergelegt und manövrieren auf dem Terrain „des Politischen“ vgl. (Mouffe 2007: 15 ff.), wo die essentielle Umstrittenheit des Sozialen zum Vorschein kommt.

Schließlich ist für eine solche Bewegung des Politischen auch die partikulare Perspektivität subalternen Subjektivitäten von entscheidender Bedeutung, denn aus ihr heraus formieren sich erst Movers und Richtung eines Kampfes um die Universalität.⁶ Aus der Erfahrung der Negativität, die in einer spezifischen, nämlich subalternen Position gemacht wird, geht die Forderung und der Entwurf einer ‚wahreren‘ Universalität allererst hervor. Erst wenn diese Negativität als ein kollektiver Erfahrungszusammenhang artikuliert wird, wird auch deutlich, was es heißen müsste, das noch Exkludierte oder Marginalisierte, die Seite der Subalternität in den Kreis des Anerkannten aufzunehmen, dadurch aber diesen Kreis selbst auch neu zu konstruieren. Die Art von Universalismus, die das Projekt der Kritischen Theorie als eine geschichtlich wirksame politische Kraft zu greifen versucht, ist über den polemischen Blick und die negative Erfahrung subalternen Gruppen wesentlich vermittelt – so jedenfalls die systematische Grundthese, die hier umrissen werden soll. Die Umfänglichkeit dieses Universalismus ist als gesellschaftlicher Entwurf noch nicht präsent, sondern speist sich erst aus den Stimmen derer, die bei der Bestimmung des Allgemeinen noch nicht mitreden, die als „Bürgerinnen und Bürger“, wie Hon-

5 Dies soll allerdings nicht heißen, dass sich dieser antagonistische Impuls außerhalb jedes Diskurses artikuliert. Jenseits des Diskurses gibt es keine Artikulation, bleibt jeder Widerspruch unerhört wie u.a. Spivak betont hat (vgl. Spivak 2008b: 122ff.). Die Erscheinungen des „Unvernehmens“ und der „Gegenhegemonie“ verweisen somit immer auf einen gewissen Diskursraum, der sie als solche hervorbringt. Doch diese Diskurse operieren entlang einer anderen normativen Ordnung als jene, die vorherrscht und das Subalterne und Marginalisierte zum Schweigen bringt. Wie dominierende und subalterne Diskurse im umgreifenderen Raum einer niemals vollkommen hegemonial abgeschlossenen Öffentlichkeit miteinander interagieren und ihren Streit in einem Kampf um die Universalität austragen kann ich allerdings hier nicht ausreichend klären.

6 Die hier zentrale partikulare Perspektivität scheint enge Korrespondenzen zu Donna Haraways epistemologischen Konzeption eines „situiereten Wissens“ aus „partialer Perspektive“ zu unterhalten, denn auch hier wird Universalität bzw. „Objektivität“ über Parteilichkeit vermittelt gedacht (vgl. Haraway 1988). Ich danke der Redaktion der ZPTH für den freundlichen Hinweis.

neth sagt, noch gar nicht anerkannt werden, zumindest nicht in der emphatischen, demokratiethoretischen Bedeutung dieses Begriffs.

Mit anderen Worten: Der anspruchsvolle Universalismus, den Honneths Begriff des Sozialismus bzw. der sozialen Freiheit impliziert, kann erst als der normative Horizont gesellschaftlicher Entwicklung in Erscheinung treten, wenn die heute noch exkludierten Partikularitäten gleichsam von außen in die hegemoniale Universalität eindringen und diese dadurch in ihrer Konzeption aufsprengen und grundstürzend umwälzen. Diese Partikularitäten verkörpern sich etwa in den Subjektivierungsweisen derjenigen Prekären, die die neoliberale Freiheits- und Allgemeinwohlsemantik mit Blick auf ihre eigenen Interessen und ihr eigenes Begehren als grundsätzlich verfehlt verlachen oder als gegnerische Normativität verneinen, statt sie noch unschuldig beim Wort zu nehmen (vgl. Lorey 2012). Oder sie manifestieren sich in den Perspektiven aktivistisch radikalisierte Flüchtlinge, die den europäischen Universalismus als eine strukturell rassistische Konstruktion kenntlich werden lassen, die wesentlich auf der Missachtung der „Fremden“ fußt (vgl. Hess et al. 2016).

An dieser Stelle müsste man noch viel systematischer das Verhältnis untersuchen, das zwischen subalternen Perspektivität und Parteilichkeit und dem potentiellen Heraufkommen eines Universalismus der sozialen Freiheit besteht. Festgehalten werden soll aber schon einmal die These, dass die immanente Fortschrittsbewegung, die Honneths Anerkennungstheorie in den Mittelpunkt rückt, hinsichtlich ihres emanzipatorischen Charakters darauf angewiesen ist, dass überhaupt erst die Sittlichkeit immer wieder revolutionär erstritten wird, auf deren Basis dann vielleicht tatsächlich ein reformistisch-evolutionäres Entwicklungsmodell vielversprechend sein kann.⁷ Und solange die hegemoniale Universalität systematisch restringiert bleibt, ist die revolutionäre Perspektive partikularer politischer Subjektivität für das Anliegen der Emanzipation und seine kritisch-theoretische Reflexion von initialer Relevanz.

7. Fortschritt und Antagonismus

Aber lässt sich Honneths immanentes Fortschrittsmodell überhaupt durch Konzepte des Politischen re-radikalisieren? Auf den ersten Blick scheint dieser Kreuzung der Paradigmen ihre wesentliche Inkompatibilität entgegenzustehen. Während die Anerkennungstheorie mit Hegel von der prinzipiellen Existenz einer moralisch-praktischen Vernünftigkeit im Sozialen ausgeht, die auf die Möglichkeit eines tatsächlichen Fortschritts, einer wirklichen Universalisierung und zumindest annähernden Versöhnung verweist (vgl. Honneth 2014), betonen die meisten Autorinnen des Politischen die fundamentale Unüberwindbarkeit eines für das Politische konstitutiven Antagonismus, der sich allenfalls rhetorisch auflösen ließe (vgl. Laclau 1990a: 17 ff.; 2014). Die Geschichte erscheint so als letztlich richtungslose Aneinanderreihung gesellschaftlicher Universalismen, die jeweils ihre spezifischen Partikularis-

7 Als Beispiel kann hier vielleicht die „Ehe für alle“ dienen. Entgegen der These einer assimilierenden Integration kann in ihr durchaus eine befreiende Erweiterung der Anerkennungsordnung erblickt werden, sofern sie nicht selbst wiederum zu einer Erwartungsnorm wird, die queere Beziehungsgefüge delegitimiert. Auf den ersten Blick ist die „Ehe für alle“ das Resultat einer schrittweisen Reform, der Endpunkt einer geschmeidigen und geduldigen Fortschrittsbewegung, die mit der Abschaffung des §175 ihre ersten Wirkungen zeigte. Doch fußt die Möglichkeit einer solch progressiven Liberalisierung selbst auf einer revolutionären Hinterfragung der tradierten heteronormativen Geschlechterkomplementarität, die erst den Horizont einer gleichwertigen Anerkennung des Verschiedenen eröffnet und die entsprechenden politischen Kämpfe begonnen hat.

men verdecken, nicht aber als ein transhistorischer Universalisierungsprozess, in dem es von Epoche zu Epoche und von Kampf zu Kampf vielleicht auch durchaus objektivere Fortschritte gibt.

Doch dieser abstrakten Sichtweise der Diskontinuität und des Bruchs zum Trotz wenden Laclau, Mouffe und Rancière bei der konkreteren Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen durchaus geschichtsphilosophische Deutungsschemata an. Bei Laclau und Mouffe sind die gegenhegemonialen Kämpfe, die sie affirmieren, in den epochalen Horizont der „demokratischen Revolution“ eingeschrieben und auf dessen Ausweitung und „Vertiefung“ gerichtet (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 189 ff.). Im Schlussteil von *Hegemonie und radikale Demokratie* rekurren sie auf das „demokratische Prinzip der Freiheit und Gleichheit“, das sich um die Zeit der Französischen Revolution „als neue Matrix des sozialen Imaginären durchsetzen“ konnte und seither einen „fundamentalen Knotenpunkt“ (ebd.: 195) für Kämpfe um Hegemonie bildet. Radikaldemokratische Ansinnen einer Egalisierung gesellschaftlicher Beziehungen hätten den liberal-demokratischen Metadiskurs der Moderne nicht zu verwerfen, sondern könnten darauf zielen, seine Elemente untereinander in ein neues Verhältnis zu bringen und die liberale Vormacht eines negativ verkürzten Freiheitsverständnisses zugunsten des „demokratischen Moments“ tatsächlicher Gleichheit zurückzudrängen (vgl. ebd.: 218 ff.). In diesem Sinne kann auch der antagonistische, d.h. unversöhnliche Charakter der „Gegenhegemonie“ gemäßigt und in einen „Agonismus“ überführt werden, der mit der „bürgerlichen“ Seite auf Basis geteilter Grundnormen – Freiheit und Gleichheit – um ihre Auslegung wettstreitet (vgl. Mouffe 2013). Dabei ist aber zu betonen, dass dieser agonistische Streit um die Hegemonie zwar einerseits im Rahmen einer konfliktübergreifenden normativen Ordnung ausgetragen wird, andererseits aber seinen transformativen Impuls stets aus einem antagonistischen Bewusstsein ihrer essentiellen Umstrittenheit bezieht (vgl. Mouffe 2013: xiv f., 9 ff., 79, 119 ff.). Er gleicht sich also nicht an die evolutionär-reformistische Bewegung immanenter Kritik an, wie sie für Honneths Modell emanzipatorischer Praxis maßgebend ist. Der Reformismus der Hegemonietheorie ist stattdessen radikal, und das verändert beziehungsweise „politisiert“ sein Verhältnis zur hegemonialen Sittlichkeit grundlegend.

Ähnliches kann über Rancières Politische Theorie gesagt werden. So ist seine Methode des „Unvernehmens“ eng verknüpft mit der Idee einer „Politik der Menschenrechte“ (vgl. Balibar 1993; Rancière 2011 [2004]), die ohne einen ernst gemeinten universalistischen Anspruch vollkommen unverständlich und witzlos erscheinen müsste, auch wenn Rancière die Vorstellung normativer Fortschritte mitunter als gewissermaßen unpolitisch ablehnt (vgl. 2002: 44). Er schwankt hinsichtlich der Frage, wie sich die politische Artikulation der „Anteillosen“ gegenüber den normativen Grundlagen des Machthabenden positioniert. Einerseits betont er den prinzipiell hierarchischen Charakter etablierter gesellschaftlicher, d.h. „polizeilicher“ Verfasstheit, die im politischen Moment des „Unvernehmens“ dispensiert wird und mit der eine radikal-egalitäre Neukonstitution des Demos bricht (vgl. ebd.: 41, 47). Doch andererseits gibt es bei ihm auch wichtige Stellen, wo er das revolutionär-republikanische Postulat der „Gleichheit der Menschen und Bürger“ erwähnt, das der gemeinsamen Gattungskompetenz aller Klassen, Geschlechter und Ethnien bereits Rechnung trägt und auf das sich die „Anteillosen“ in ihrer Artikulation einer postbürgerlichen, „polemischen Universalität“ auch stützen können (vgl. Rancière 2002: 63). Rancière versteht sein radikaldemokratisches Projekt somit durchaus als eine Bewegung des Fortschritts, die die bestehende Universalität entschränkt. Er stimmt mit Honneth in einer generellen Fortschrittsperspektive überein. In einem Austausch mit ihm schreibt er:

“Taking distortion and asymmetry into account leads to a more demanding form of universalism – a form of universalism that is not limited to the rule of the game but designates a permanent struggle to enlarge the restricted form of universalism that is the rule of the game, the invention of procedures that make the existing universal confront and supersede its limitations.” (Rancière 2016a [2009]: 84)

Es lässt sich also eine faktische Rückeinschreibung der antagonistischen Bewegung des Politischen in eine hegelianische Fortschrittsvorstellung beobachten. Entscheidend dabei ist jedoch, dass die revolutionäre Logik des antagonistischen Bruchs dadurch nicht kurzerhand wieder in die reformistische Logik geschmeidiger Kontinuität aufgehoben wird. Auf den ersten Blick scheint das Politische zurück zu einem übergeordneten Konsens zu finden und sich damit auf abstrakterer Ebene wieder in jenen Rahmen zu stellen, den es ursprünglich fundamental kontestiert. Aber die Meta-Normativität der Moderne, die sich das „Unvernehmen“ und die „Gegenhegemonie“ auf die Fahne schreiben, hat einen anderen Status als der „vorgängige“ Konsens, auf dem Honneths „Kampf um Anerkennung“ beruht. Sie wird hier weder als sozialontologisches Strukturelement bestimmter Interaktionsbeziehungen noch als zwar implizites, nichtsdestoweniger unstrittiges Moment hegemonialer Sittlichkeit angenommen. An manchen Stellen scheinen Laclau und Mouffe zwar der Vorstellung sehr nahe zu kommen, jene epochale Meta-Normativität der Moderne wäre Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Selbstverständigung und könne daher mehr oder weniger direkt eingefordert werden (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 199 ff.). Doch die radikaldemokratische Meta-Normativität stellt für sie gerade keine „Arche“ (Rancière 2002: 77) dar, keinen stabilen Grund des Sozialen, der dessen Umstrittenheit vorausgeht. Vielmehr ist die radikale Auslegung der „demokratischen Revolution“ ganz an die Kämpfe unterschiedlicher sozialer Bewegungen gekoppelt (vgl. ebd.: 201 ff.), ohne Absicherung in der Sozialontologie wie in *Das Recht der Freiheit*.

Besagte Meta-Normativität ist also eher als das Produkt einer spezifischen, keineswegs selbstverständlichen Radikalisierung der „demokratischen Revolution“ zu verstehen. Sie präexistiert nicht in der etablierten Gestalt der Sittlichkeit, sondern besteht nur in Form einer meistens prekären Projektion eines emanzipatorischen Entwurfs, der aus Richtung bestimmter politischer Subjektivitäten immer wieder gegen die Hegemonie einer konservativen Eindämmung der „demokratischen Revolution“ ins Spiel gebracht werden muss. Da diese konservative Eindämmung selbst in die hegemoniale Bedeutung der „demokratischen Revolution“ übergegangen ist, kann man ihren Geist nicht unmittelbar beschwören, sondern muss ihn zuerst im Spannungsfeld politischer Deutungskämpfe „dekonstruieren“, wie Mouffe sagt (1993: 70), um ihn derart nach vorne hin zu öffnen. In der postmarxistischen Sichtweise der Hegemonietheorie verdankt das progressive Voranschreiten der Geschichte sich den erschütternden Momenten des Antagonismus, insofern sie die immanente Transzendenz erst immer wieder im politischen Streit produzieren. Und ähnlich verhält es sich auch bei Rancière, wenn er die Entschränkung des bisherigen Universalismus an die Kontroverse um seine konstitutiven Spielregeln knüpft statt an die Einlösung seiner eigentlichen Norm (vgl. Rancière 2016a [2009]: 84; 2002: 51). Dieser Gedanke ist für die Anerkennungstheorie und überhaupt für den zeitgenössischen Linkshegelianismus noch fruchtbar zu machen.⁸

8 Sicherlich bleibt die Unterscheidung zwischen einer radikaldemokratischen Meta-Normativität, die antagonistisch artikuliert wird, und einer innersittlichen Konsensualität als Basisnorm der Anerkennung schwieriger als hier diskutiert wurde. Wenn die gegenhegemoniale bzw. „polemische Universalität“ als gerechter, inklusiver, egalitärer etc. beurteilt werden kann, dann verweist dies auf geteilte praktische Gel-

8. Die Problematik der Parteilichkeit

Die Hegemonie der sozialen Freiheit und der anspruchsvolle Universalismus der Anerkennungsordnung, der damit einhergeht, müssen erst hervorgebracht werden und dieses Hervorbringen geschieht aus der partikularen Perspektive subalternen Subjektivitäten heraus. Erst ihre besonderen gesellschaftlichen Erfahrungen erhellen die systematischen Restriktionen des vorherrschenden Universalismus, die überdies nicht auf dem Wege reformistischer Erweiterungsprozesse überwunden werden können. Denn der hegemoniale Universalismus ist nicht selten gerade über jene Restriktionen begrifflich konstituiert – Stichwort: „konstitutives Außen“ – und bleibt nicht einfach nur empirisch hinter seinem Begriff zurück. Man kommt einer wahren Universalität also nur näher, wenn man jene partikulare Perspektive theoretisch elaboriert, wenn wir also als Sozialphilosophinnen den parteilichen Standpunkt der Subalternen und des Minoritären, der unsere kritische Intention zumindest latent sowieso beeinflusst, präzise lokalisieren und bewusst einnehmen.

Es ist mir freilich klar, welche enormen Schwierigkeiten mit diesem Ansatz der Parteilichkeit für die Sozialphilosophie verbunden sind. Eine einigermaßen eindeutige Lokalisierung emanzipatorischer Subjektivitäten erweist sich heute vielleicht mehr denn je als jenes ungeheure Problem, das bereits Horkheimer und Adorno in die politische Zurückhaltung und Bewegungserneuerung trieb. Hierin ist auch Honneths Kritik an marxistischen Vorstellungen des Klassensubjekts Recht zu geben (vgl. Honneth 2011a: 65 ff.), auch wenn sie in das gegenteilige Extrem einer nicht weniger unrealistischen Subjektannahme umschlägt. Der Optimismus einer scheinbar objektiven Bestimmbarkeit revolutionärer Subjektivierungstendenzen, den sich Lukács noch leistete (vgl. Lukács 1977 [1923]: 218 ff., 331 ff.), ist vermutlich schon allein deshalb nicht zurückzugewinnen, weil er immer schon Illusion blieb. Besonders in Zeiten abnehmender Parteibindung und rückläufigen gewerkschaftlichen Organisationsgraden äußern sich emanzipatorische Subjektivitäten zumeist allenfalls fragmentarisch, situativ, diffus und ohne ein eindeutiges und entschlossenes

tungsansprüche, die etwa durch eine postidentitäre oder sozialistische Anerkennungsordnung adäquater realisiert werden können. Andernfalls ließe sich die Progressivität letzterer nur als erfolgreicher Effekt von Rhetorik beschreiben, ohne belastbaren Geltungsanspruch. An diesem Punkt übt Honneths Hegelianismus eine enorme Überzeugungskraft aus (vgl. Honneth 2017: 917). So reklamierten beispielsweise auch antirassistische Kämpfe die „gemeinsame“ Kategorie der Menschheit für sich, um sich in ein Verhältnis gleicher Anerkennung einzuschreiben und hierin Gerechtigkeit zu fordern. Was Honneths Fortschrittskonzeption jedoch entgeht, ist der negativistische Hervorbringungsprozess und der performative Charakter einer solchen universalistischen Normativität: Die Afroamerikaner_innen etwa wurden nicht von Beginn an als Menschen und darin als an einer gleichberechtigten Anerkennungsordnung teilhabend figuriert, deren widersprüchliche Partikularität sie hätten entlarven können, sondern als „Neger_innen“, die aus dieser subhumanen Positionierung heraus die Idee ihrer prinzipiellen Teilhabe am vollwertigen Menschsein zuallererst entwickeln mussten. Im Basiskonzept eines männlich-weißen Universalismus „rationaler“ Eigentumssubjekte war diese Idee gerade konstitutiv ausgeschlossen und folglich nicht qua immanenter Erweiterung freizulegen. Ähnliches ließe sich für feministische oder sozialistische Begehren sagen. Der komprehensive Universalismus, der mit dem Begriff der sozialen Freiheit gemeint ist, ist daher keine Grundnorm der Anerkennung, die sukzessive in den sozialen Kämpfen ausgefaltet wird, sondern selbst erst die performative Konstruktion solcher Kämpfe, der antizipierende Vorgriff emanzipatorischer Begehren, der auf einen höherstufigen Konsens im Werden hindeutet und sich erst nachträglich eventuell zur neuen Grundlage der Sittlichkeit entwickelt. Er weist seine überlegene Geltung anhand seiner umfassenderen Verallgemeinerbarkeit aus, aber der Anspruch der Verallgemeinerbarkeit war so weitgehend zuvor noch gar nicht gestellt, weil der Kreis derer, die überhaupt gleichermaßen zählen, enger definiert war. Ihn zu weiten ist der Zumutung polemologischer Subalternität zu verdanken, die sich damit als notwendiges Vermittlungs- und Konstitutionsmoment eines emanzipatorischen Universalismus herausstellt.

Selbstbewusstsein. Darauf weist Honneth skeptisch hin. Die Unstetigkeit und Fragmentierung, die er an sozialen Bewegungen und Protesthaltungen kritisiert (vgl. Honneth 2015a: 72), ist für sie in der Tat oft charakteristisch, gerade wenn man an die Tradition der „neuen Linken“ denkt, die von Beginn an feste politische Strukturen zurückwies und sich stattdessen weit eher in rhizomatisch vernetzten, transitorischen und polyphonen Protesten kundtut (vgl. Graeber 2013; Virno 2005; Hardt/Negri 2003).⁹ Aber diese flüchtigen Proteste sind oft auch das einzige, was an konkreter, politisch eingreifender Kritik zu verstehen ist; sie sind somit nicht selten die einzigen Momente der Wirklichkeit, die emanzipatorische Tendenzen praktisch manifestieren. Und bei aller Uneindeutigkeit des Ephemerens keimen in der dezentrierten Performanz widerständiger Praktiken dennoch Subjektivierungsweisen, denen durch sozialphilosophische Interventionen zur reflektierten und konsolidierten Gestalt verholfen werden kann.¹⁰ Verhält sich die Sozialphilosophie gegenüber dieser Herausforderung allzu skrupulös und zögerlich, droht sie hingegen selbst weltlos zu werden.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1973: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt am Main.
- Allen, Amy, 2016: The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York. <https://doi.org/10.7312/alle17324>
- Balibar, Étienne, 1990: Der „Klassen-Rassismus“. In: Balibar, Étienne / Wallerstein, Immanuel: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, 247–260.
- Balibar, Étienne, 1993: Was ist eine Politik der Menschenrechte? In: Ders.: Die Grenzen der Demokratie. Hamburg, 195–220.
- Balibar, Étienne, 2003: Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen, Hamburg.
- Balibar, Étienne, 2006: Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität, Hamburg.
- Benjamin, Walter, 1991 [1940]: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre, 1993: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith, 1990: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York.
- Celikates, Robin, 2007: Nicht Versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“. In: Bertram, Georg W. et al. (Hg.): Socialité et reconnaissance, Paris, 213–228.
- Fischbach, Franck, 2016: Manifest für eine Sozialphilosophie, Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839432440>

- 9 Dabei darf man nicht vergessen, dass die Fragmentierung und Unstetigkeit vieler neuerer sozialer Bewegungen nicht unbedingt spontaner Ausdruck eines anarchischen Autonomiebegehrens sind, sondern oft auch eine Folge herrschaftsstabilisierender Politik darstellen (vgl. Virno 1996).
- 10 Freilich darf die Vorstellung einer intervenierenden Rolle der Sozialphilosophie nicht im Sinne eines leninistischen Revolutionsgedankens reifiziert werden, der den praktisch aktiven, aber theoretisch scheinbar unreflektierten Alltagsakteuren von Protest und Widerstand eine vermeintliche theoretische Avantgarde eindeutig gegenüberstellt und letztere mit Auftrag und Autorität emanzipierender Aufklärung exklusiv betraut. Stattdessen geht es darum, die sozialphilosophische Reflexionsleistung als ein bereits – wie auch immer sporadisch – hervorstechendes Moment innerhalb des innerweltlichen Praxiszusammenhangs politischer Subjektivierung auszumachen und diesen immanenten Impuls einer „organischen“ Intellektualität (vgl. im Ansatz Gramsci 2012 [1932]: 1497 ff.) mit den methodischen Mitteln begrifflicher Arbeit weiterzutreiben und dadurch eventuell auch zu klären. Dies ist nicht als Paternalismus zu verstehen, sondern verweist bloß auf „die *zuarbeitende* Position der Theorie“ (Fischbach 2016: 73; Hervorhebung d. Verf.), die Fischbach in Übereinstimmung mit Horkheimer zum Wesensmerkmal einer politisch engagierten und darin kritischen Sozialphilosophie erhebt.

- Forst, Rainer / Günther, Klaus, 2010: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms; <https://d-nb.info/104308083X/34>.
- Foucault, Michel, 1983: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main.
- Fukuyama, Francis, 1992: *The End of History and the Last Man*, New York.
- Graeber, David, 2013: *Direkte Aktion*, Hamburg.
- Gramsci, Antonio, 2012: *Gefängnishefte*. Band 7, Hamburg.
- Habermas, Jürgen, 1983: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Haraway, Donna, 1988: *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies*, 14, 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hardt, Michael / Negri, Antonio, 2003: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt / New York.
- Hegel, G.W.F., 1969 [1806]: *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Hamburg.
- Hegel, G.W.F., 1986 [1837]: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main.
- Hess, Sabine et. al., 2016 (Hg.): *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, Hamburg / Berlin.
- Honneth, Axel, 1992: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel, 2000 [1994]: *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*. In: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 88–109.
- Honneth, Axel, 2003: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Fraser, Nancy / Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main, 129–224.
- Honneth, Axel, 2011a: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2011b: *Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp11-4.pdf>.
- Honneth, Axel, 2014: *The Normativity of Ethical Life*. In: *Philosophy & Social Criticism*, 40, 817–826. <https://doi.org/10.1177/0191453714541538>
- Honneth, Axel, 2015a: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2015b: *Rejoinder*. In: *Critical Horizons*, 16, 204–226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, Axel, 2017: *Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question*. In: *European Journal of Philosophy*, 25, 908–920. <https://doi.org/10.1111/ejop.12321>
- Horkheimer, Max, 1992 [1937]: *Traditionelle und kritische Theorie*. In: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main, 105–169.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 2004 [1994]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto, 1990a: *Letter to Aletta*. In: ders.: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York, 159–174.
- Laclau, Ernesto, 1990b: *New Reflections on the Revolution of our Time*. In: ders.: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York, 3–85.
- Laclau, Ernesto, 2000: *Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*. In: Butler, Judith / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London / New York, 44–89.
- Laclau, Ernesto, 2014: *The Rhetorical Foundations of Society*, London / New York.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1991: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lefort, Claude, 1990: *Die Frage der Demokratie*. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und liberale Demokratie*, Frankfurt am Main, 281–297.
- Lorey, Isabelle, 2012: *Die Regierung der Prekären*, Wien.
- Lukács, Georg, 1977 [1923]: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. In: ders.: *Frühschriften II*, Darmstadt, 161–517.

- Marx, Karl, 1971 [1843]: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW 1, Berlin, 203–333.
- Mouffe, Chantal, 1993a: Democratic Citizenship and Political Community. In: Dies: The Return of the Political, London / New York, 60–73.
- Mouffe, Chantal, 1993b: Radical Democracy. Modern or Postmodern? In: Dies: The Return of the Political, London / New York, 9–22.
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, .
- Mouffe, Chantal, 2013: Agonistics. Thinking the World Politically, London / New York.
- Rancière, Jacques, 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main.
- Rancière, Jacques, 2011 [2004]: Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christopher / Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin, 474–490.
- Rancière, Jacques, 2016a [2009]: Critical Questions on the Theory of Recognition. In: Genel, Katia / Deranty, Jean-Philippe (Hg.): Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity, New York, 83–93. <https://doi.org/10.7312/honn17716-004>
- Rancière, Jacques, 2016b [2009]: The Method of Equality. Politics and Poetics. In: Genel, Katia / Deranty, Jean-Philippe (Hg.): Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity, New York, 133–155. <https://doi.org/10.7312/honn17716-007>
- Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main.
- Schaub, Jörg, 2015: Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions. Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. In: Critical Horizons, 16, 107–130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.000000000043>
- Singer, Peter, 1981: The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress, Princeton.
- Spivak, Gayatri C., 2008a: Can the Subaltern Speak, Wien / Berlin.
- Spivak, Gayatri C., 2008b: Ein Gespräch über Subalternität. In: Dies.: Can the Subaltern Speak, Wien / Berlin, 119–148.
- Virno, Paolo, 1996: Do you Remember Counterrevolution? In: Virno, Paolo / Hardt, Michael (Hg.): Radical Thought in Italy. A Potential Politics, Minneapolis, 241–259.
- Virno, Paolo, 2005: Grammatik der Multitude, Wien / Berlin.