

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 26 Ästhetik des Nationalen (1994), S. 69-76

Autor: *Axel Honneth*

Gespräch

**Gespräch mit
Axel Honneth**

Kampf um Anerkennung und Engagement. Wege zur normativen Begründung kritischer Theorie

WIDERSPRUCH: Auch in Ihrem jüngsten Buch „Kampf um Anerkennung“ versuchen Sie, „die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln“. Die Frage nach der Normativität kritischer Theorie scheint ein Zentraltopos ihrer Arbeiten zu sein. Es geht Ihnen wohl darum, mit dieser Frage auf Habermas zu reagieren, der als erster das Defizit normativer Begründung in der Theorie Adornos und Horkheimers systematisch benannt haben will. Nun hat schon Horkheimer in seinem berühmten Aufsatz über „Traditionelle und kritische Theorie“ die kritische Theorie zugleich als ein „kritisches Verhalten“ bestimmt, das Marx' kategorischen Imperativ aufnimmt, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Bietet dieses „kritisches Verhalten“ nicht eine hinreichende Antwort auf die Frage nach dem normativen - oder auch handlungstheoretischen Fundament?

Axel Honneth: So habe ich das selbst immer verstanden und in „Kritik der Macht“ auch explizit daran angeknüpft, daß Horkheimer so etwas wie eine handlungstheoretische Fundierung von Kritik vor Augen hatte. Ich glaube nur, daß Horkheimer dieses Konzept unter dem Leitfaden einer normativen Begründung niemals ausgearbeitet hat; Adorno - um das gleich hinzuzufügen - hat das bestimmt nicht gemacht. Das Problem ist nur, daß sich kaum genauere Hinweise darauf finden lassen, was Horkheimer mit „kritischem Verhalten“ eigentlich meint. Meint er damit so etwas wie eine bewußt intendierte politische Praxis? Dann zielt dieses Verhalten auf einen kleinen

Kreis von Agenten einer bestehenden politischen Bewegung. Oder meint er so etwas wie eine alltägliche Zone kritischen Verhaltens, also eine Dimension von Kritik, die im Alltagshandeln eingeschlossen ist? Mir persönlich wäre das die sympathischere Lösung, - nur fürchte ich, daß sich das so bei Horkheimer nicht finden läßt. Habermas dagegen hat, was im Ausdruck des „kritischen Verhaltens“ an Versprechen enthalten ist, nicht mehr durch eine Rekonstruktion der Arbeitssphäre umzusetzen versucht, sondern durch die Kommunikationssphäre. In dieser Sphäre könnte man eine Dimension kritischen Verhaltens deutlich machen, die anthropologisch so tief verankert ist, daß wir stets auf sie verweisen können, um deutlich zu machen, daß unsere kritischen Maßstäbe mit der Realität verbunden sind.

WIDERSPRUCH: Horkheimers Position ist noch stark mit dem praktischen Interesse der Arbeiterbewegung verbunden.

Axel Honneth: Nur ist dieses, mit dem emanzipatorischen Handeln des Proletariats verschränkte kritische Verhalten immer schon etwas Fixiertes. Es ist mithin kein offener, sondern ein soziologisch zugestellter Begriff. Deswegen glaube ich auch, daß Horkheimer sich gar nicht der Mühe unterziehen mußte, sich handlungstheoretisch genauer zu fragen, was „kritisches Verhalten“ heißen könnte. Hier wird auch deutlich, wofür eine kritische Theorie ein normatives Fundament braucht, nämlich um ihre eigenen dogmatischen Voraussetzungen zu durchschauen. Eine solche Voraussetzung ist etwa der fixe Begriff des Proletariats als emanzipatorischer Kraft, der die kritischen Ansprüche und Maßstäbe ins Wanken bringt, sobald diese Kraft versagt. Insofern taucht das Problem in dem Augenblick auf, wo Adorno und Horkheimer die Gesellschaft für dermaßen zwangsintegriert und eindimensional halten, daß sie in ihr keine Sphäre mehr benennen können, die eine Verankerung solcher Ansprüche und Maßstäbe erlaubt.

WIDERSPRUCH: Wir haben das Problem des normativen Fundaments einer kritischen Theorie bisher an Horkheimer skizziert und ziehen nun noch Adorno hinzu. Es wird also zwangsläufig gleich die „Dialektik der Aufklärung“ zur Diskussion kommen. Die Zusammenarbeit von Adorno und Horkheimer hat sich wesentlich doch erst zu Beginn der 40er Jahre herauskristallisiert. In den 30er Jahren - also in der Zeit, die wir jetzt umrei-

Ben - hatte neben Horkheimer zunächst wohl Herbert Marcuse die führende Rolle in der Formulierung der kritischen Theorie inne. Nun ist es gerade Marcuse, der seit Mitte der 60er Jahre versucht, der kritischen Theorie ein normatives Fundament zu geben und zwar in den sozialen Protestbewegungen. Hätte man nicht etwas gewonnen, wenn man die „Dialektik der Aufklärung“ nicht so stark macht, sondern unter dem Begriff der kritische Theorie maßgeblich auch die Arbeiten Marcuses faßt?

Axel Honneth: Sicherlich treten mit Marcuse Alternativen vor Augen, die bei Adorno und Horkheimer gar nicht angelegt sind, etwa durch seinen sozialpsychologischen Ansatz, der die Gesellschaftskritik in der materiellen Triebstruktur des einzelnen Subjekts verankert. Aber auch dieser Ansatz scheint mir nicht für eine handlungstheoretische Perspektive tauglich zu sein. Sicherlich war das eine Alternative, die auch Adorno nie ganz aus den Augen verloren hat. Bei ihm spielt das Unbewußte die Rolle eines Momentes des Nicht-Einverständnisses. Zudem wird auch bei Marcuse eine ähnliche Problematik deutlich, die wir dann für die „Dialektik der Aufklärung“ auch diskutieren können. Je nach der Deutungsperspektive, die er einnimmt, erschließt sich die Wirklichkeit einmal als eindimensionale Gesellschaft, das andere Mal als ein hochexplosives Feld von Handlungskonflikten, Widerständen und sozialen Bewegungen. Für die Theorie Adornos und Horkheimers kann man sagen, daß sie nur einmal umschlägt: vom frühen, an die Arbeiterbewegung gebundenen Programm zum späten geschichtsphilosophischen Pessimismus des totalen Verblendungszusammenhangs, wie er in der „Dialektik der Aufklärung“ dargestellt wird.

WIDERSPRUCH: Angesichts des Nationalsozialismus, in dem sich schon zu Beginn Unheil ankündigte, gab es wohl für die kritische Theorie nur eine Notwendigkeit, nämlich zu erklären, warum faschistische Barbarei möglich war und Herrschaft total hat werden können. Gegenüber der historischen Evidenz scheint der mögliche Nachweis von Restwiderstand unergiebig zu sein.

Axel Honneth: Da bin ich wirklich anderer Meinung. Erst einmal glaube ich nicht, daß Adornos oder Horkheimers Erklärung der Entstehung des Faschismus nach Kriterien heutiger sozialwissenschaftlicher Untersuchun-

gen tatsächlich gelungen ist. Um das grob zu skizzieren: ich halte den Begriff des „autoritären Charakters“ für zu fixiert und z.B. nicht hinreichend sensibel für die Dimensionen des sozialen Anpassungsdrucks oder die unterschiedlichen Lebensmilieus der 20er und 30er Jahre. Ich empfinde das bis heute so, daß der Begriff des „autoritären Charakters“ nicht allzu scharf ist und auch empirischen Überprüfungen letztlich nicht standhalten würde. Es gibt auch intern aus dem Institut für Sozialforschung von Ursula Jaerisch eine gute Kritik an dem ganzen Konzept.

WIDERSPRUCH: Aber verdanken sich diese Einwände nicht einfach späterer Einsichten?

Axel Honneth: Die Einwände sind nicht bloß retrospektiv zu verstehen. Schon die Orientierung an anderen Formen wissenschaftlicher Praxis hätte andere Bilder geschaffen. Ich denke da an Untersuchungsformen im Umfeld der sozialdemokratischen Partei. Die ins Exil gegangene Sozialdemokratie hat ja auch eine Form von - sagen wir - primitiver empirischer Sozialforschung betrieben, mit der sicherlich andere Ergebnisse zustande kamen, weil die Aufmerksamkeiten anders gelagert waren. Ich denke da an Phänomene wie die „Edelweißpiraten“, also an Arten proletarischer Subkultur, mit ganz eigentümlichen Formen des Widerstandes. Das hätte auch für Adorno und Horkheimer einen anderen Blickwinkel eröffnen können.

WIDERSPRUCH: In diesem Zusammenhang wäre besonders in Hinblick auf Adorno auch die sogenannte Swing-Jugend erwähnenswert: ohne elaborierte politische Ansprüche gehabt zu haben, leisteten diese Jugendlichen Widerstand, weil sie der nationalsozialistischen Volksideologie nicht genehme Musik hörten. Adorno hätte allein aus musikphilosophischen Überlegungen - zur selben Zeit schrieb er ja äußerst abfällig über die Jazzmusik - gar nicht auf so etwas wie die Swing-Jugend reagieren können. Um auf solche sozialen Bewegungen wie die Edelweißpiraten oder die Swing-Jugend reagieren zu können, bedarf es eines Begriffs der solidarischen Kollektivität und der fehlt bei Adorno und Horkheimer. Sie haben das in „Kritik der Macht“ als die „Verdrängung des Sozialen“ benannt. Ich glaube bezüglich der „Dialektik der Aufklärung“ handelt es sich aber vielmehr um die Verdrängung einer bestimmten Perspektive auf das Soziale. Das wird m.E.

durch einen Bruch in der „Dialektik der Aufklärung“ deutlich, der zwischen dem philosophisch orientierten ersten Teil einschließlich der Exkurse und dem soziologischen zweiten Teil, also dem Kulturindustrie-Kapitel, besteht. Im ersten Teil geht es um die Konstituierung des bürgerlichen Subjekts. Das Proletariat fällt hier gleich heraus; die Ruderer im Odysseus-Exkurs werden kaum thematisiert. Später werden sie plötzlich als die gefesselten Konzertbesucher und als verblendete Masse wieder eingeführt.

Axel Honneth: Das würde ich stark unterstützen. Vielleicht könnte man sagen, daß der erste Teil der „Dialektik der Aufklärung“ als der geschichtsphilosophische Apparat noch die Möglichkeit läßt, nach Handlungslogiken zu fragen, die dieser Konstitution des bürgerlichen Subjekts so nicht gehören. Eine offene und mögliche Frage im Rahmen des ersten Teils wäre: gibt es nicht auch die Konstitution anderer Handlungsformen als die, die auf das bürgerliche Subjekt zugeschnitten sind?

WIDERSPRUCH: Zur Rettung der „Dialektik der Aufklärung“ ist mir aber noch der Verweis darauf notwendig, daß es sich bei diesem Buch um - wie es im Untertitel heißt - „philosophische Fragmente“ handelt und eben nicht um ein programmatisch zu verstehendes System. Programmatisch wäre dann vielmehr die „Philosophie der neuen Musik“ oder die „Komposition für den Film“, dem Gemeinschaftswerk von Adorno und Hanns Eisler, das m.E. die sozialphilosophische Grundlage des Kulturindustrie-Begriffs bildet. Interessant ist, daß - im Gegensatz zur „Dialektik der Aufklärung“ - Adorno und Eisler hier durchaus noch positive Möglichkeiten formulieren, innerhalb der Kulturindustrie kritisch zu arbeiten, z.B. als Filmkomponist. Ich plädiere also dafür, die „Dialektik der Aufklärung“ in der Rezeption nicht zu zentral zu stellen.

Axel Honneth: Wenn man sich anschaut, wie sehr die Nachkriegsschriften von Adorno und Horkheimer von der „Dialektik der Aufklärung“ mitgetragen werden, kann man sie schon ins Zentrum rücken. Natürlich deckt sie nicht die gesamte kritische Theorie ab. Deshalb habe ich auch mit dem Modell vom Zentrum zur Peripherie gearbeitet. Was Sie ansprachen bezüglich Adornos und Eislers „Komposition für den Film“, war mir so noch gar nicht klar. In diesen Äußerungen über positive Möglichkeiten, die Sie er-

wähnen, kommen Brüche zum Vorschein, die selbst beim späten Adorno noch vorhanden sind. Er hat sich in seinem politischen Alltagswirken nie wirklich streng an die Prämissen der eigenen Theorie gehalten. Sonst hätte er kaum etwas machen können, wie etwa seine Beiträge im Rundfunk ...

WIDERSPRUCH: ... mit denen er sich an die Masse wendet, die in der „Dialektik der Aufklärung“ noch als blindes Kollektiv verurteilt wird. Haben wir in diesem, wenn man so will, kritischen Verhalten und Engagement des Theoretikers nicht eine Zurückgewinnung des Sozialen zu verzeichnen? Hier läßt sich zu Foucault überleiten. Schließlich ist es Foucault, der die von Adorno verdrängte Dimension des Sozialen wieder erschließt - so argumentieren Sie zumindest in der „Kritik der Macht“. Foucaults Kritikverständnis weist Ähnlichkeiten mit Horkheimers „kritischem Verhalten“ auf, z.B. wenn er vom „philosophischen Ethos“ spricht. Dieses Ethos zeigt sich bei Foucault darin, daß einzelne Schriften erst durch bestimmte Erfahrungen in politischen Zusammenhängen entstanden sind. Ein Buch wie „Überwachen und Strafen“ ist nicht nur aufgrund der theoretischen Absicht geschrieben worden, die Normierungsmächte der Disziplinargesellschaft darzulegen. Es ist auch ein Produkt der damaligen Gefängnisrevolten in Frankreich und Foucaults Engagement in den „Gefängnis-Informations-Gruppen“. Für dieses Theorieverständnis hat Foucault die schöne Formulierung geprägt, seine Schriften seien eine Art „Werkzeugkasten“ für soziale Bewegungen.

Axel Honneth: Genau das verstehe ich nicht! Ich habe mir nie vorstellen können, wie gerade diese Theorie - nämlich die von „Überwachen und Strafen“ - für politische Bewegungen fruchtbar gemacht werden könnte. Diese Theorie besagt doch kaum etwas anderes, als daß Dressur und Disziplinierung fugenlos ineinandergreifen. Von der Theorie aus gibt es nicht einmal indirekte Indikatoren dafür, wo die politische Praxis sinnvollerweise eingreifen könnte. Deshalb ist mir die Vorstellung der Theorie als „Werkzeugkasten“ nicht ganz klar geworden.

WIDERSPRUCH: Ich denke z.B. an die Darstellung des nicht mehr rechtlichen Strafvollzugs und der Subrichter, die in die bekannten Formulierungen vom Richter-Arzt, Richter-Professor, Richter-Pädagogen etc. einmündet. Diese Darstellung hat ihren kritischen Effekt allein in dem Sin-

ne, daß für die Gefangenen zumindest Argumente angeboten werden.

Axel Honneth: Das würde stimmen, wenn man „Überwachen und Strafen“ so verstünde, daß Foucault zeigen möchte, inwiefern die Herrschaftsstrategien von dem, was normativ über das Rechtssystem gedeckt ist, abweichen. Für die „Dialektik der Aufklärung“ trifft das natürlich nicht zu. Möglicherweise müßte man das Kritikmodell Foucaults von dem Kritikmodell Adornos und Horkheimers stärker trennen.

WIDERSPRUCH: Aufschluß gibt uns ein Interview mit Gerard Raulet von 1983. Foucault sagt da, daß ihm eine Menge Arbeit erspart geblieben wäre, wenn er die Frankfurter Schule früher kennengelernt hätte. Den gemeinsamen Nenner zwischen sich und der Frankfurter Schule sieht er in der Individualethik des Widerstandes. Zu berücksichtigen wäre dabei allerdings, daß die Frankfurter wohl noch dem zuzurechnen wären, was Foucault „universelle Intellektuelle“ nennt, während er sich selbst als „speziellen“ oder „spezifischen Intellektuellen“ begreift.

Axel Honneth: Man muß sich hier sehr genau darüber verständigen, was denn das überhaupt heißt. Der Unterschied kann wohl nicht sein, daß der spezielle Intellektuelle bloß Teilbereichs-Untersuchungen vornimmt, denn das trifft auch für Habermas zu, der ebenfalls sagen würde, er mache eine „spezielle“ Untersuchung über Rechtsverhältnisse und liefere damit möglicherweise einen Beitrag zur Selbstaufklärung. Der Unterschied ist der, daß der „universelle“ Intellektuelle z.B. Kant vornimmt, d.h. übergreifende Rationalitätsmaßstäbe ausweist, während der „spezielle“ Intellektuelle darauf verzichtet.

WIDERSPRUCH: Foucaults Theorie des spezifischen Intellektuellen ist eine bewußte Entscheidung gegen einen Universalismus, der sich mit Totalität verwechselt. Spricht das aber nicht gegen Ihre These, daß auch Foucault schließlich das Soziale erneut verdrängt und eine „systemtheoretische Auflösung der 'Dialektik der Aufklärung'“, vollzieht? Hinzukommt, daß Sie diese These mit einer vorgezeichneten Ziellinie ausarbeiten, nämlich Habermas' Vorstellung der kommunikativen Interaktion. Sollte man Foucault nicht eine Eigenständigkeit zugestehen, die ihm nicht nur diese Mittlerposi-

tion zwischen kritischer Theorie und Habermas zuweist?

Axel Honneth: Ich würde heute tatsächlich den Foucault-Teil des genannten Buches ganz anders schreiben. Inzwischen stehen auch Texte zur Verfügung, die deutlicher machen, wie Foucault den Begriff der Kritik gedacht hat. Es gibt ja mittlerweile auch schon Arbeiten, die darauf eingehen. So versucht z.B. Thomas Schäfer zu zeigen, daß Foucault eine Art von Gesellschaftstheorie ohne normative Komponenten unternimmt. Vieles ist mir aber noch nicht schlüssig, auch das nicht, was Wilhelm Schmid macht. Er verfolgt ja die These, daß es beim späten Foucault die Idee der Ästhetik der Existenz gibt, die man als einen nicht-normativen, sondern ethischen Begriff des guten Lebens verstehen und systematisieren kann. Mir ist unklar, wie sich das gesellschaftstheoretisch rückbinden lassen soll, denn die Idee einer Ästhetik der Existenz stellt zunächst keinerlei Verbindung zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben her.

WIDERSPRUCH: Was Schmid macht, bleibt auf das einzelne Individuum bezogen. Wenn das Ethos darin besteht, daß ich mich in Askese und Stilitik übe, also in Ein- und Ausübung meiner Ästhetik der Existenz, dann droht die Gefahr einer Ästhetisierung des Politischen.

Axel Honneth: Diese Gefahr sehe ich bei Schmid auch. Entweder ist es eine Individualethik, die anknüpft an Tugendlehren, oder es ist eine mit Gerechtigkeitsideen verknüpfte Universalethik. Dann wäre es eine politische Ethik, aber auch nur dann. Diesen Schritt sehe ich Schmid nicht machen. Es kann sein, daß Foucault diesen Schritt vor Augen hatte. Manchmal denke ich, daß Foucault irgendwelche traditionellen Formen gelungenen Lebens rekonstruiert, um sich selbst klarzumachen, an welchen Voraussetzungen es heute fehlt. Oder inwiefern das gesamte Ethos unserer Kultur das verhindert - das wäre ein Unternehmen der Kritik.

WIDERSPRUCH: Inwiefern unterscheidet sich Ihr moraltheoretischer Ansatz in „Kampf um Anerkennung“ von der Foucault-Schmidtschen Ästhetik der Existenz auf der einen und Habermas' Diskursethik auf der anderen Seite?

Axel Honneth: In dem genannten Buch geht es mir um die Frage: wie läßt sich der Bereich alltäglicher Moralempfindungen beschreiben. Die Diskursethik scheint für diese Frage zu eng zu sein, weil sie die normativen Kriterien für Gerechtigkeit so anlegt, daß sie nicht mit den moralischen Empfindungen von Subjekten zusammenfallen. Das ist mein entscheidender Vorbehalt gegen die Diskursethik. Kein Subjekt empfindet moralisches Unrecht, weil bestimmte Argumentationsregeln nicht eingehalten werden. Die Empfindung von moralischem Unrecht hängt viel stärker mit der Identität der Subjekte selbst zusammen. Es geht um Identitätsansprüche: daß Subjekte als die und die Art von Personen anerkannt sein wollen. Die Beschreibung von Interaktion, wie sie in Habermas' Theorie auftaucht, wird so als eine Art von wechselseitiger Anerkennung viel ernster genommen. In dieser Dimension der Anerkennung haben die normativen Ansprüche der kritischen Gesellschaftstheorie ihren eigentlichen sozialen Ort. Allerdings wird mir erst nach und nach klar, wie sehr sich dieses Programm von der Diskursethik gelöst hat. Die normativen Maßstäbe sind nämlich nicht mehr durch die sprachlichen Praxis vermittelt, sondern unmittelbar in den intersubjektiven Ansprüchen der vergesellschafteten Subjekten angelegt. Diese Subjekte können nur dann miteinander kommunizieren, wenn sie sich in einer gewissen Weise als Anerkannte erfahren. Wird ihnen diese Anerkennung vorenthalten, so reagieren sie verletzt. Das ist die Grundidee meiner Theorie des Kampfes um Anerkennung

WIDERSPRUCH: Greifen Sie dabei auch auf den Begriff des Unrechtsbewußtseins zurück, wie Sie ihn in Ihrem Aufsatz „Moralbewußtsein und Klassenherrschaft“ verwendet haben?

Axel Honneth: Ja, wobei ich das nicht mehr so stark zurückführen würde auf eine bestimmte soziale Klassenlage. Dieser Aufsatz von 1981 ist noch geprägt von der Vorstellung, daß speziell im Proletariat Unrechtserfahrungen kulminieren, weil sich in dieser sozialen Schicht ein Höchstmaß an Vorenthaltung sozialer Anerkennung konzentriert. Das würde ich inzwischen umfassender sehen. Es gibt unterschiedliche Mißachtungserfahrungen, die Subjekte heute machen, die teils an die soziale Lage, teils aber auch an die Geschlechtsidentität gebunden sind.

WIDERSPRUCH: Als Protest gegen die Kolonialisierung der Lebenswelt sieht auch Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ einen Ort für die soziale Bewegung vor. Nur scheint es ihm nicht um eine - wie Horkheimer das 1937 formulierte - „dynamische Einheit“ mit der politischen Praxis sozialer Bewegungen zu gehen.

Axel Honneth: Ein blindes Sich-Überlassen der Forderungen sozialer Bewegungen wäre fatal. Das Geflecht sozialer Bewegungen ist viel zu breit und widersprüchlich. Man muß eine Gesellschaftstheorie zuallererst so anzulegen, daß sie eine angemessene Beschreibung der jeweiligen Motive in der Struktur der Gesellschaft leisten kann. Im Unterschied zu Habermas geht es mir mit dem „Kampf um Anerkennung“ um eine - etwas kühn formuliert - anthropologische (also nicht um eine sprachtheoretische) Fundierung der Gesellschaftstheorie. Anthropologisch soll heißen: in Identitätsansprüchen, die zur sozialen Reproduktionsweise der gesamten menschlichen Gattung gehören. Die Nichteinhaltung dieser Identitätsansprüche bedeuten für die klassischen sozialen Bewegungen Unrechtserfahrungen massiver Art in der sozialen Lebenswelt. Der Schlüssel, um sie im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu analysieren, ist Unrecht oder Mißachtung.

WIDERSPRUCH: Mir scheint dabei ein grundsätzliches Problem zu bleiben. Die Vorstellung von sozialen Konflikten, auf die grundbegrifflich reagiert werden muß, sieht stets an den Formen der realen politischen Praxis vorbei. Die kritische Theorie muß dann ungeduldig auf die Aktualisierung oder Austragung der latenten Konflikte warten.

Axel Honneth: Das weiß ich nicht. Wenn man die Hoffnung hat, daß der eigene Ansatz sozialer Erfahrung und vor allem Unrechtserfahrung so verankert ist, daß bestimmte Formen sozialer Bewegungen wiederum erklärbar werden, dann betreibt man auch Selbstaufklärung der sozialen Bewegungen. Man hat die Hoffnung, daß die eigenen Beschreibungen von den tatsächlichen sozialen Bewegungen nicht allzuweit entfernt sind. Insofern gibt es schon eine Art von Realisierungspraxis der eigenen Beschreibung. Dieses wäre ein Weg, an das ursprüngliche Horkheimersche Programm anzuknüpfen, indem man versucht, für das, was dort „kritisches Verhalten“ heißt, eine alltägliche Zone ausfindig zu machen, die ich mit Hegel und Mead eben

als „Kampf um Anerkennung“ beschrieben habe. Das wäre eine tief verankerte Zone der sozialen Lebenswelt, die eine gewissermaßen normative Spannung einbaut, die allen Subjekten erfahrungsmäßig auch transparent ist, d.h. in deren moralischem Fühlen verankert ist.

WIDERSPRUCH: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Interview führten Roger Behrens und Harald Lemke.

Literatur:

A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main 1992, S.7. Vgl. die Rezension in „

WIDERSPRUCH Nr.24, S.99ff. von Roger Behrens.

vgl. A. Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/Main 1989, S.12ff.

U. Jaerisch, Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie, Frankfurt/Main 1975.

vgl. A. Honneth, Kritik der Macht, a.a.O., S.43ff. u. S.70ff.

vgl. A. Honneth, Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1990, S.25ff.

A. Honneth, Kritik der Macht, a.a.O., S.121ff.

vgl. M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1977, S.392f.

vgl. „Structuralism and Post-Structuralism“, Foucault im Gespräch mit Raullet, in: Telos Nr.55, New York 1983.

Axel Honneth

vgl. A. Honneth, Kritik der Macht, a.a.O., S.196ff.

Th. Schäfer, Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur „Dialektik der Aufklärung“, in E.Erdmann u.a. (Hrsg.): Ethos der Moderne, Frankfurt/Main 1990, S.70ff.

W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt/Main 1991. Vgl. die Rezension des Buches in „

WIDERSPRUCH Nr.22, S.116ff. von Harald Lemke.

A. Honneth, Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale, in: Die zerrissene Welt des Sozialen, a.a.O., S.186ff.