

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

Thomas Bedorf

## **Risiken (in) der Anerkennung**

In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Ferdinando G. Menga (Hg.): Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive. Tübingen: Mohr Siebeck. 2016. S. 49–62.

# Grenzgänge der Gemeinschaft

Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen  
sozial-politischer und theologisch-religiöser  
Perspektive

herausgegeben von  
Elisabeth Gräb-Schmidt und Ferdinando G. Menga

Mohr Siebeck

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, geboren 1956; Studium der Ev.Theologie in Göttingen, Heidelberg und Mainz; 1992 Promotion, 2001 Habilitation, 2002–10 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Gießen; 2007–09 Direktorin des Instituts für Religionsphilosophische Forschung der Universität Frankfurt; seit 2010 Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

FERDINANDO G. MENGA, geboren 1974; Dr. Phil., Dr. iur. et pol. rer. und habilitiert nach dem italienischen Hochschulsystem als „associate professor“ in den Bereichen: Moral-, Rechts-, politische und theoretische Philosophie; zur Zeit Post-Doc Forscher am Institut für Ethik, Ev.-Theologische Fakultät, Universität Tübingen.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

ISBN 978-3-16-154743-0  
ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädlele in Nehren gebunden.

## Vorwort

Dieser Band versammelt die Beiträge einer internationalen Tagung, die sich im September 2013 am Institut für Ethik der Ev.-Theologische Fakultät der Universität Tübingen unter dem Titel »Gemeinschaft: Ort der Krise, Ort der Chancen« dem aktuellen Thema der Gemeinschaft gewidmet hat.<sup>1</sup> Es handelte sich dabei um den exploratorischen Versuch, den äußerst problematischen Charakter der heutigen, hoch-komplexen Gesellschaften aus einer interdisziplinären Perspektive zu thematisieren, die nicht nur – wie üblich – sozial- und politisch-philosophischen Positionen Rechnung trägt, sondern diese auch mit religiös-theologischen Perspektiven ins Gespräch bringt. Ermöglicht werden soll die Erörterung einer radikal multi-perspektivischen Lektüre der pluralen Züge des heutigen Zusammenlebens in all ihren – befreienden wie auch beunruhigenden – Dimensionen, die einen Blick auf ein Gemeinsames nicht verstellen, sondern eröffnen.

Höchste Aktualität gewinnt dieses Thema im Jahre 2016 durch die erhöhten Spannungen im Feld der Migrationspolitik, die angesichts kulturell-religiöser Dynamiken mehr und mehr defensive und fremdfeindliche Gemeinschaftsstrategien hervorrufen, bis hin zu einer Eskalation in einem neuen *clash of civilizations*, der – wie im Fall Brexit – sogar epochale Errungenschaften der europäischen politischen Kultur aufzugeben sich nicht scheut.

Alle Beiträge im vorliegenden Band versuchen dieses Thema einer Pluralität der Gemeinschaft und einer Gemeinschaft der Pluralität aus verschiedenen Perspektiven und theoretischen Ansätzen zu behandeln, ohne den Anspruch zu erheben, eine endgültige Antwort zu liefern. Ganz im Gegenteil wird vielmehr in allen Aufsätzen der Versuch unternommen, diese Frage aufs Neue zu stellen und offen zu halten. Gewehrt werden soll der Erstarrung von Positionen in der öffentlichen Sphäre, die alte und gefährliche Gigantomachien ins Leben rufen. Eine endgültige einheitliche Hypostasierung des Sozialen wird dadurch in Frage gestellt, als man die *Grenzgänge der Gemeinschaft* auf die Kontingenz ihrer Stiftung und damit ihre konstitutiv transformative Verfasstheit verweist, die Bewegung und Veränderung immer wieder reaktiviert, ohne den Blick auf das Gemeinsame zu verlieren.

Zu danken haben wir vielfältig. Zunächst sei denen gedankt, die der Einladung zur Tagung gefolgt sind und Ihre Vorträge zur Publikation zur Verfügung gestellt haben. Unser besonderer Dank gilt Herrn Dr. Henning Ziebritzki, dass dieser Band beim Verlag Mohr Siebeck erscheinen kann, sowie Frau

<sup>1</sup> Ausnahmen sind die Beiträge von Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito. Diese Autoren, die an der Tagung nicht teilnehmen konnten, haben dennoch zwei für das Thema einschlägige Texte für die Publikation bereitgestellt.

## Risiken (in) der Anerkennung

*Thomas Bedorf*

Anerkennen ist Umgang mit Differenz. Diese Erfahrung liegt allem Thematisieren von Anerkennung zugrunde. Gäbe es nicht Differenz, so wäre nichts anzuerkennen. Erst auf der Basis einer Differenzenerfahrung ergibt sich die Notwendigkeit, Anerkennung einzufordern, sie zu leisten oder sich vermittels eines Anerkennungsmediums dem Anderen verständlich zu machen. Die Andersheit oder – wenn dieser terminologische Unterschied einen Unterschied machen soll – die Fremdheit des Anderen liegt allem Anerkennen voraus. In der weit gewordenen Landschaft der theoretischen Formulierungen dessen, worin Anerkennung besteht und wie sich ihre Prozesse beschreiben lassen sollen, ist dieser Ausgangspunkt unbestritten. Dennoch ist damit nicht viel gewonnen, weil gleich im nächsten Schritt die Ansätze auseinander gehen. Mit einer neuerdings modisch gewordenen Terminologie könnte man sagen, dass die jeweilige Sozialontologie, die darüber entscheidet, wie man das Verhältnis von Selbst und Anderem konzipiert, für die Struktur der Anerkennung weitreichende Konsequenzen hat. Setzt man das Subjekt als den Aktivitäts- und Reflexionspol? Oder wird er alteritätstheoretisch in den Anderen verlegt? Oder fasst man schließlich Selbst und Andere als emergente Funktionen einer sozialen Praxis, eines Diskurses oder eines sprachlich vermittelten Zusammenhangs? Je nachdem, ob die Sozialontologie – wie man schematisierend sagen kann – subjekttheoretisch, alteritätsphilosophisch oder performanzorientiert vorgeht, werden die Bilder, die von Anerkennungsprozessen zu zeichnen sind, sich sehr weitgehend unterscheiden. Und zwar sowohl hinsichtlich dessen, was beschrieben werden soll, welche Rolle die Normativität spielt und was man sich im Hinblick auf gesellschaftliche Konflikte von ihnen verspricht.

Im Übrigen werden Theorien der verschiedenen Richtungen je nach Zugriff auf die Struktur des Verhältnisses von Anderem und Selbst unter Umständen den Begriff der Anerkennung überhaupt meiden. Wo sie das aber nicht tun, werden sie einig darin sein, dass in seinem Gebrauch ein Vorteil liegt. Allen Theorien, die den Terminus Anerkennung terminologisch und nicht bloß beiläufig verwenden, ist der Anspruch gemein, den sozialontologischen Solipsismus, der allen liberalen Theorien innewohnt, und der sich nur über Konstruktionen wie Vernunft, Natur oder Geschichte hilfsweise überwinden lässt, hinter sich zu lassen. Sie gehören damit jenen Versuchen an, das »soziale Band« zu denken, das nicht erst zwischen freien Individuen

geknüpft (und daher – wie es in den politischen Sonntagsreden heißt – stets vom Zerreißen bedroht ist), sondern stets und allererst als gegebene (wenn auch klärungsbedürftige) Voraussetzung für subjektive Wahrnehmung und individuelles Handeln angesehen werden muss. Der Titel der »Gemeinschaft« lässt sich dann dahingehend interpretieren, dass es um die Frage geht, wie mit der Vieldeutigkeit der Anerkennung theoretisch wie praktisch umgegangen werden kann.

Diese Frage lässt sich hier weder erschöpfend behandeln noch einer Entscheidung zuführen. Ich werde mich vielmehr für *eine* Deutungsoption entscheiden und prüfen, welche Konsequenzen sich daraus für die Anlage des Anerkennungsbegriffs ergeben. Diese Option entnehme ich der Alteritätstheorie, worunter ich ein Ensemble verschiedener Theorieansätze verstehen will, deren Gemeinsamkeit in einem Primat einer einseitig asymmetrischen Beziehung des Anderen zum Selbst besteht, wobei mit dem Terminus »Primat« ein *logischer* Vorrang und keine faktische Unmöglichkeit der Reziprozität bezeichnet ist.

Die Alteritätstheorie gibt es natürlich ebenso wenig wie es *die* Subjekttheorie oder *die* Praxistheorie gibt. Gemeint ist jeweils ein Feld von theoretisch verwandten Versuchen, deren Gemeinsamkeiten sich unter einem Begriff subsumieren lassen. Unter Alteritätstheorie werde ich vorliegend Ansätze von Emmanuel Levinas, Jaques Derrida, Bernhard Waldenfels und Simon Critchley subsumieren, die ich nicht eigens entfalten werde.<sup>1</sup> Betrachtet man Anerkennungsprozesse alteritätstheoretisch, verändert sich deren Struktur. Es wird auffallen, dass in ihnen die Konflikthaftigkeit betont wird, und die Versöhnbarkeit abhanden kommt. Inwiefern eine solche »unversöhnte Anerkennung« sich von gängigen Konzeptionen unterscheidet, lässt sich an der Rolle verdeutlichen, die das Risiko jeweils einnimmt. Ich werde dabei, dem Beitragstitel gemäß, zwischen Risiken *der* Anerkennung, die ihren Vollzug von außen bedrohen, und Risiken *in der* Anerkennung, die ihren Vollzug selbst bestimmen, unterscheiden. Bevor ich zu diesen beiden Abschnitten komme, soll das leitende Verständnis von Alterität kurz erläutert werden. Schließen werde ich mit einigen Überlegungen zu den Konsequenzen eines solchen Ansatzes für Sozialität.

## 1. Alteritätsphilosophie und Intersubjektivität

Soll eine Theorie als Alteritätsphilosophie angesprochen werden, muss sie eine Diagnose stellen. Die Diagnose lautet, dass *nur* oder *erst* die Alteritätsphilosophie sich dazu bekennt, den Anderen oder die Andere in das Zentrum der philosophischen Aufmerksamkeit zu rücken. Eine erste Hür-

<sup>1</sup> Zum weiteren Hintergrund vgl. T. BEDORF, *Andere*. Eine Einführung in die Sozialphilosophie, Bielefeld 2011.

de besteht schon dieser allgemeinen Diagnoseformel gemäß darin, dass die geschlechtliche Andersheit nur als *eine* Form einer allgemeinen Andersheit aufgefasst wird, weswegen ich im Folgenden auf die durch die Artikel angezeigte Differenzierung verzichten werde. Ob dieser Verzicht deskriptiv zutreffend und normativ zuträglich ist, darüber kann man streiten. Zunächst aber ist der Sache und der Genese dieser philosophischen Richtung nach diese Entscheidung dadurch rechtfertigbar, dass im Französischen, dem die Alteritätsphilosophie ihren Anstoß verdankt, »l'autre« sowohl als Maskulinum, wie als Femininum und als Neutrum gehört und verstanden werden kann. Ein zweite Differenzierung lasse ich der Einfachheit halber ebenfalls außer Acht: Es ist die bereits angesprochene zwischen Fremdheit und Andersheit. Mit dieser Differenzierung – auf die Kurt Röttgers und Bernhard Waldenfels so viel Wert legen,<sup>2</sup> – soll es ermöglicht werden, einerseits die Entzogenheit des Anderen artikulieren zu können (unter dem Begriff des Fremden) und andererseits zugleich am platonischen Vokabular von *heteron* und *tauton*, vom Anderen und vom Selben, als zwei Entsprechungen einer symmetrischen Differenz festhalten zu können. Ich habe an anderer Stelle dafür argumentiert, warum es gute Gründe dafür gibt, auf die Unterscheidung von Anderem und Fremden zu verzichten und stattdessen – zumindest in der Sozialphilosophie – die zwischen absolutem und sozialem Anderen zu nutzen.<sup>3</sup> Ich komme darauf zurück.

Man muss also, so meine hier nicht weiter belegte Prämisse, weder zwischen *dem* und *der* Anderen, noch zwischen dem *Fremden* und dem *Anderen* unterscheiden, um die alteritätstheoretische Diagnose formulieren zu können. Die Diagnose besagt dann, wie sie Emmanuel Levinas am Begriff des Anderen und Bernhard Waldenfels am Begriff des Fremden exemplifiziert, dass der Hauptstrom der abendländischen Philosophiegeschichte zwar wiederholt das Andere bzw. (in geringerem Umfang) das Fremde in die Begriffsarbeit eingefügt hat, es dabei jedoch stets versäumt hat, das damit Intendierte begrifflich hinreichend radikal abzubilden. Genauer gesagt, muss man hinzufügen, dass hier die Sprache der Rekonstruktion bereits einer sachgerechten Formulierung im Wege steht, insofern die Rede von der »Abbildung« in die Irre führt. Denn diese These lautet präziser, dass alle Versuche, den, die oder das Andere philosophisch auf den Begriff zu bringen, oder es begrifflich »abzubilden«, nicht deswegen scheitern, weil die Begriffe oder die Bilder unzureichend wären, und man nur bessere Begriffe finden müsste, sondern weil dessen Gehalt gerade darin besteht, dass es nicht auf einen Begriff zu bringen *ist*. Das Andere »übersteigt« den Begriff, »entzieht« sich ihm, bleibt ihm »fremd,« wie

<sup>2</sup> Vgl. K. RÖTTGERS *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002 und B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a. M. 1997 sowie DERS., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>3</sup> Vgl. T. BEDORF, *Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen*, in: K. RÖTTGERS und M. SCHMITZ-EMANS (Hg.), *Die Fremde*, Essen 2007, S. 23–38.

die einschlägigen Metaphern lauten. Entzug, Fremdheit, Überschuss: Es sind Metaphern der Inkommensurabilität – oder wie Merleau-Ponty mit Leibniz sagt – einer »Inkompossibilität«<sup>4</sup> (also: eines nicht-zugleich-Möglich-seins), die in der Alteritätsphilosophie die Andersheit kennzeichnen.

Die Diagnose besagt dann nicht, dass die Philosophiegeschichte die Andersheit unbeachtet gelassen habe, im Sinne einer schlichten »Andersheitsvergessenheit,« sondern vielmehr, dass es ihr nicht gelungen sei, die Andersheit als Andersheit zu denken. Andersheit als Andersheit zu denken, d.h. heißt also in ihrem Entzug, ihrem Überschuss und ihrer Fremdheit zu denken, hat für die sozialphilosophische Konzeption der Intersubjektivität – um die es in unserem anerkennungstheoretischen Zusammenhang allein geht – erhebliche Konsequenzen. Das beginnt bereits bei der Frage, wie und auf welcher Ebene diese Konsequenzen systematisch zu verorten sind. Wenn es eingangs hieß, dass die Konzeption des Selbst-Anderer-Verhältnisses eine Teilfrage der Sozialontologie sei, so rächt sich die leichtfertige Wortwahl sogleich. Denn diese Frage in der Ontologie anzusiedeln, setzt voraus, dass Selbst und Anderer Teil eines Gemeinsamen wären, Elemente eines wie immer näher zu bestimmenden sozialen »Seins«. Nun besteht aber eine von Levinas' weitreichenden theoriestrategischen Entscheidungen darin, zu behaupten, Andersheit befinde sich »*au-delà de l'essence*«, »jenseits des Seins,«<sup>5</sup> womit es unmöglich wird, die Beziehung zum Anderen als eine ontologische zu klassifizieren. Jede Beziehung zum Anderen ist vielmehr eine ethische, jeder Umgang mit Andersheit impliziert, in eine Verantwortung gestellt zu sein.

Levinas' Umstellung von Ontologie auf Ethik, worin wesentlich auch eine Heidegger-Kritik enthalten ist, ist ebenso bekannt wie in Teilen auch missverständlich. Denn es handelt sich keineswegs um eine normative Maßnahme, ein gewissermaßen heroisch-moralphilosophischer Einspruch gegen die ontologische Übermacht des ansonsten von Levinas hochgeschätzten Heidegger. Man muss die Wende von der Ontologie zur Ethik in der Alteritätsphilosophie vielmehr als eine logisch notwendige verstehen. Der Entzug des Anderen, sein Überschuss, lässt sich nicht mehr auf Basis eines gemeinsamen Seins denken. Das ist der Grund dafür, dass Heideggers Begriff des Mit-seins, so sehr er die bewusstseinsphilosophischen Tücken der Husserlschen Phänomenologie hinter sich lässt, aus alteritätsphilosophischer Sicht keine angemessene Sprache für die Erfahrung des Anderen bietet (auch wenn man das Mit-sein, wie Jean-Luc Nancy es eindrucksvoll versucht, im Sinne eines unhintergehbaren »Mit-« einer undarstellbaren Gemeinschaft verallgemeinert).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 21994, S. 274.

<sup>5</sup> E. LEVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 21998.

<sup>6</sup> Vgl. T. BEDORF, Die soziale »Spanne«. Von Heideggers Mitsein zur Sozialontologie Nancys, in: Phänomenologische Forschungen 2013, S. 29–43.

Levinas' Rede von der Ethik als »erster Philosophie« ist, auch wenn sie ihren ersten Plausibilitätstest bestanden haben mag, erklärungsbedürftig. Nach wie vor scheint es mir hilfreich, diese Erklärung anhand Levinas' vielkommentiertem Tötungsverbot aus *Totalität und Unendlichkeit* vorzunehmen. Levinas schreibt an der entscheidenden Stelle: »Diese Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Angesicht, ist sein Angesicht, ist der Ausdruck, ist das erste Wort: ›Du wirst keinen Mord begehen.«<sup>7</sup> Um den Anschluss an das im Text unmittelbar Vorangehende herzustellen, wäre zunächst zu präzisieren, dass »Unendlichkeit« hier als Synonym für »Andersheit« gebraucht wird. Der Andersheit selbst also wird in diesem Zitat ein Widerstandspotential zuerkannt, das stärker sein soll als der Mord, die Vernichtung personalen Lebens. Man hat das vielfach als den Kerngedanken einer humanistischen Kultur oder einer Moral der Andersheit gelesen, so als ob die Hemmung des Tötens irgendwie dem Anderen ins Gesicht geschrieben wäre. Niemand hat jedoch gute Gründe dafür angeben können, warum das plausibel sein sollte, von der alltäglichen empirischen Widerlegung einmal ganz abgesehen (wenn man denn davon absehen kann!). Es kann aber nicht verwundern, wenn die Verfechter einer solchen Lesart deren Begründung schuldig bleiben, weil es Levinas um etwas vollkommen anders geht.

Denn Levinas will und kann keineswegs behaupten, das Gesicht »enthielte« jene Werte oder die Würde, die einen Angriff verhindern würde. Das von Levinas (implizit) vorgebrachte Argument zielt vielmehr auf die Zeitstruktur der Erfahrung. Denn es gilt, in der Begegnung mit dem Anderen als Anderem zwei Momente begrifflich auseinanderzuhalten. Die unendliche, nicht in Begriffen aufgehende Andersheit ist das *Dass* der Andersheit. Sie hat die Form eines Ereignisses, das das Subjekt zu einer Antwort herausfordert. Levinas spricht hier vom »*appel*«, was in der deutschen Übersetzung die doppelte Wiedergabe durch »Anrede« und »Anspruch« ermöglicht, auf die zurückzukommen sein wird. Die Andersheit, die ereignishaft geschieht, und die außerhalb des Vermögens, der Berechnungen und der Kommunizierbarkeit des Subjektes liegt, kann man mit Simon Critchley das »Faktum des Anderen«<sup>8</sup> nennen, analog zu Kants »Faktum der Vernunft«. Auf das Ereignis des *Dass* der Andersheit muss das Subjekt reagieren, ohne dafür einen sicheren Boden zu haben. Es bleibt ein Spielraum im *Wie* der Antwort, in der das Subjekt seine Freiheit artikuliert. Gewiss gibt es Rollen, Masken und Funktionen – Formationen der Ansprechbarkeit des Anderen –, die dem Subjekt den Umgang mit dem Anderen erleichtern und es vom Zwang entlasten, die Antwort stets neu erfinden zu müssen. Doch strukturell bleibt eine Anwei-

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987, S. 285.

<sup>8</sup> S. CRITCHLEY, Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung, in: P. DELHOM und A. HIRSCH (Hg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin 2005, S. 61–74, hier: S. 71.

sung des *Wie* durch das *Dass* unmöglich. Levinas' zumindest durch seine Rhetorik nahegelegter Kurzschluss von Struktur und Inhalt, von Ereignis der Andersheit zum humanistischen Moralgehalt erweist sich unter dieser durch die Struktur der Erfahrung geleiteten Betrachtung als unhaltbar.

Mit Derridas Problematisierung von Levinas' Ethik der Alterität und ihrer rhetorischen Einseitigkeiten lässt sich eine weitere begriffliche Zuspitzung gewinnen. Das reine *Dass* fordert vom Subjekt Unmögliches, weil dieser Andere und sein Anspruch unendlich sind. Gegen die naheliegende Überforderung (gar gewaltförmige Überwältigung) des Subjekts betont Derrida stärker als Levinas die Dimension des Dritten, der als Anderer des Anderen und als anderer Anderer (des Subjekts) auftritt. Der Dritte, »der nicht abwartet,«<sup>9</sup> wie Derrida in *Adieu* schreibt, sondern immer schon die Szene mitbestimmt, erzwingt eine Unterscheidung zwischen »Empfang« des Anderen und »Gastlichkeit« (in ihren kulturellen Formen), Ethik und Recht bzw. Politik. Aus Derridas anderen Werken aus der Zeit nach seiner »performativen Wende«<sup>10</sup> ist deren Struktur bekannt: Kein (eingeschränktes) Gastrecht ohne (unendliche) Gastfreundschaft, kein (reziproker) Tausch ohne (unmögliche reine) Gabe, kein (positives) Recht ohne (unmögliche) Gerechtigkeit. Es erweist sich jeweils als notwendig, in der vergleichenden Ordnung des Dritten die Antworten zu (er)finden, die dem absolut unvergleichlichen Anderen geschuldet sind. Die reine Andersheit ist nicht nur nicht darstellbar, sondern kommt als solche in unserer Erfahrung nicht vor. Einen Gedanken von Bernhard Waldenfels abwandelnd könnte man formulieren, das Ereignis des *Dass* der Andersheit ist nur als Überschuss über das *Wie* des konkreten Umgangs mit Andersheit zu erfahren. Über die unterschiedlichen Beiträge der Alteritätstheorien hinweg bezeichne ich diese Unterscheidung als diejenige zwischen *absoluter* und *sozialer Andersheit*.<sup>11</sup>

Hat man – wie ich hoffe – mit dieser Unterscheidung etwas Klarheit gewonnen, bleibe noch die Dimension der Verantwortung zu klären, die für die Umstellung von Ontologie auf Ethik entscheidend ist. Der »appell« des Anderen, so hatte es geheißt, lasse sich als »Anruf« und »Anspruch« übersetzen bzw. in seinem Sinn dann am besten erfassen, wenn beide Momente als sinnkonstitutiv aufgefasst werden. Das lässt sich, so scheint mir, nun in aller Kürze plausibel machen. Denn wenn erstens die Vorgängigkeit des Ereignisses der Andersheit unausweichlich ist und zweitens aufgrund der ereignishaften Struktur ein thetisches oder begriffliches Erfassen ausgeschlossen ist (»Unendlichkeit«), so sind die möglichen Antworten unbegrenzt.

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Adieu*. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München/Wien 1999, S. 54.

<sup>10</sup> Vgl. H.-D. GONDEK und B. WALDENFELS, *Derridas performative Wende*, in: *DIES.*, *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, S. 7–18.

<sup>11</sup> Vgl. T. BEDORF, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, S. 139.

*Eine* Antwort aber ist notwendig. Oder wie Lyotard formuliert: »Verketteten ist notwendig, eine Verkettung ist es nicht.«<sup>12</sup>

Die Verantwortung ergibt sich nun aus dem Zusammenwirken der Notwendigkeit der Antwort und der Unmöglichkeit einer richtigen Antwort, insofern das Subjekt sich für eine der möglicherweise sozial naheliegenden Antworten zu entscheiden oder aber neue zu erfinden hat. Der absolut Andere spricht, die Antwort gilt jedoch stets einem sozial Anderen. In dieser Verengung liegt die unausweichliche Perspektivierung jeder intersubjektiven Beziehung. »Die Ethik,« so heißt es bei Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*, »ist eine Optik.«<sup>13</sup>

## 2. Risiken der Anerkennung

Dass Anerkennung in den vergangenen zwei Jahrzehnten zu einem Topos geworden ist, zu einem politischen Schlagwort mit begleitenden Praktiken und Materialisierungen wie betrieblicher Anerkennungskulturen und best-practice-Beispielen für Anerkennung von Ehrenämtern, die Pädagogiken und Schulungen in Sachen Respekt, Anerkennung und Mitarbeitermotivation (»Verkäufer der Woche«) mit sich brachten, ist nicht weiter erläuterungsbedürftig. Dass die theoretische Durchleuchtung der sozialen Dynamik, die hinter diesen und anderen Phänomenen steht, so weit gediehen ist, dass man von einem sozialphilosophischen Paradigma sprechen kann, zeigt sich auch daran, dass sich zuletzt die kritischen Stimmen gegenüber den verschiedenen Anerkennungstheorien häufen. Auf verschiedenen argumentativen Ebenen wird darauf hingewiesen, dass die Komplexität gesellschaftlicher Ordnungen dazu führt, dass die verschiedenen Anerkennungsordnungen unerwünschte Nebeneffekte mit sich bringen. Ich subsumiere diese hier unter dem Titel der »Risiken der Anerkennung« und nenne, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne weitergehende Diskussion, fünf von ihnen.

1. *Ausschlüsse*: Der Vorteil von Sozialphilosophien, die auf den Begriff der Anerkennung aufsetzen, ist die Variabilität ihrer Geltungsbereiche. Sie lassen sich historisch-kulturellen Transformationen anpassen und erweisen sich als flexibel gegenüber normativen Erwartungsveränderungen. Dabei ist zunächst gleichgültig, ob man von Sphären, Arrangements oder Ordnungen der Anerkennung spricht. Ein Risiko besteht jedoch darin, dass die Inklusionsfähigkeit solcher Teilanerkennungen stets auf bestimmte Dimensionen der Subjekte beschränkt ist, die sich an Eigenschaften, Fähigkeiten oder Leistungen der Subjekte bemessen, wodurch all jene ausgeschlossen werden, die darüber nicht, noch nicht oder nicht mehr verfügen. In den interkulturellen

<sup>12</sup> J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1989, § 136, Orig. *Le Différend*, Paris 1983 [Übers. leicht modifiziert].

<sup>13</sup> E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 23.

Diskussionen (bei C. Taylor) wird diesem Risiko meist mit einer Aufweichung der Geltungsvorschriften oder einer Prozeduralisierung begegnet (also gleichsam einer Liberalisierung des interkulturellen Anerkennungsansatzes), in der intersubjektivistischen Theorie der Anerkennung (bei A. Honneth) wird es als Anreiz zu Ausweitung des Geltungsbereiches dynamisiert.

2. »Schattenseiten der Anerkennung«:<sup>14</sup> In der empirischen Sozialforschung, wie etwa im Bielefelder Ansatz zur Theorie sozialer Desintegration wird soziale Anerkennung als Voraussetzung gesellschaftlicher Inklusion angesehen. Von Anderen anerkannt zu werden, gilt hier sozialpsychologisch als menschliches Grundbedürfnis, so dass fehlende Anerkennung als Motiv oder Auslöser für Gewalt von Ausgeschlossenen oder von der sozialen Beschleunigung Zurückgelassenen betrachtet wird.<sup>15</sup> Sogenannte Anerkennungsbilanzen suggerieren, dass sich empirisch quantifizieren lässt, wo Integration beginnt und wo sie endet. Die hier vermerkten Risiken betreffen die Sozialpsychologie der Interaktion. Personen, die als Anerkennungsgeber fungieren, verfügen hinsichtlich der Empfänger über ein nicht unbeträchtliches Machtpotential. Die Gewährung bzw. Verweigerung kann so eingesetzt werden, dass ein erwünschtes, gewissermaßen »anererkennungskonformes« Verhalten erzwungen und »anererkennungswidriges« unterbunden wird. Auf der Seite der »Anerkennungsnehmer« kann sich umgekehrt je nach psychologischer Disposition ein übermäßiges Streben nach Anerkennung ausbreiten, das – sofern es zum Selbstzweck wird – zu einer sozialen Abhängigkeit der Persönlichkeit führt. Je nachdem, welche psychische Form die Abhängigkeit gewinnt, kann sie von einem bloß dauerhaft außengeleiteten Handeln bis zur narzisstischen Persönlichkeitsstörung reichen. – Die Theorie sieht angesichts dieser Risiken vor allem pädagogische bzw. therapeutische Maßnahmen vor.

3. »Verengung« der Anerkennung: Betrachtet man einzelne soziale Interaktionssphären als Räume, in denen Anerkennung wirksam ist, d.h. gegeben, verliehen und gefordert wird, so lässt sich in Teilbereichen eine Indienstnahme des Anerkennungsdiskurses ausmachen, die mit einem Verlust ihres normativen Anspruchs einhergeht. Geht es gemäß Honneths intersubjektivistischer Theorie der Anerkennung im Bereich der sozialen Wertschätzung um kollektiv geteilte Kriterien für die Wertschätzung individueller Beiträge zum Ganzen (einer kulturellen oder sozialen Gruppe, eines Wirtschaftsbetriebs etc.), so ist dies keine ganz unplausible, aber doch unvollständige Beschreibung. So legen empirische Untersuchungen den Verdacht nahe, dass Unternehmen zwar »mit Anerkennungspolitik auf die De-Institutionalisierungsprozesse von Anerkennung [reagieren], die mit der Flexibilisierung, der Vermarktlichung, der Statuserosion und der daraus re-

<sup>14</sup> Vgl. B. KALETTA, Anerkennung oder Abwertung. Über die Verarbeitung sozialer Desintegration, Bielefeld 2008, S. 34 ff.

<sup>15</sup> Vgl. H. ROSA, Beschleunigung, Frankfurt a. M. 2005.

sultierenden Unsicherheiten von Anerkennung verbunden sind.«<sup>16</sup> Allerdings zielen diese Politiken weniger auf die Wertschätzung der »ganzen Person« als auf diejenige subjektiver »Leistungskräfte,«<sup>17</sup> die messbar sind bzw. messbar gemacht werden. »Die Ansprüche von Beschäftigten auf Anerkennung ihrer Person und der Subjektivität ihrer Leistung in der Lebenswelt der Organisation werden aufgegriffen, zugleich aber verobjektiviert und damit verengt.«<sup>18</sup> Diesem Risiko lässt sich zunächst wohl mit einer Ernüchterung begegnen, indem die einseitigen Partikularisierungen im ökonomischen Diskurs zur Kenntnis genommen werden.

4. *Zwangsmoment*: Andere kritische Einsprüche gehen weitergehend davon aus, dass nicht nur dem mehr oder minder pathologischen Einzelfall, sondern ganzen (und prinzipiell: allen) Anerkennungsdiskursen ein Zwangsmoment innewohnen kann. Mit Anleihen bei Judith Butler und Louis Althusser wurde darauf hingewiesen, dass zwar die Subjektwerdung Anerkennung durch Andere voraussetzt, jedoch ebenso die Anerkennung der Subjektivierungsdiskurse durch die Subjekte selbst. Sie werden gewissermaßen erst sprachfähig, indem sie sich dem normativ befähigenden Diskurs unterwerfen. Auf diese Weise den alten Sinn des Subjekts als »sub-iectum,« als Unterworfenes oder Untertan, ideologiekritisch reaktualisierend wird damit Subjekttheorie und Ideologiekritik kurzgeschlossen. Dem Vokabular der Anerkennung droht dadurch das Risiko eines Verlustes seiner allein affirmativen Bedeutung. Es kann sich diesem Risiko nur erwehren, indem es aus der »Negativität«<sup>19</sup> noch das Bild einer verwehrt, aber implizit beanspruchten Positivität herausliest.<sup>20</sup>

5. *Krise der Anerkennung*: Wenn einerseits von Erosionen von Anerkennungskulturen und andererseits von einer Verengung neuer Anerkennungspraktiken die Rede ist, so könnte man das zunächst als die in mehr oder minder allen Theorien der Anerkennung wirksame historische Variationsbreite geltender Normen und Normierungsräume ansehen. Allerdings machen Historiker darauf aufmerksam, dass sich auch die These vertreten lässt, dass

<sup>16</sup> S. VOSWINKEL und G. WAGNER, Vermessung der Anerkennung. Die Bearbeitung unsicherer Anerkennung in Organisationen, in: A. HONNETH, O. LINDEMANN und S. VOSWINKEL (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 2013, S. 75–120, hier: S. 112.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 115.

<sup>18</sup> A.a.O., S. 112.

<sup>19</sup> Vgl. Dirk Quadflieg in der »Diskussion« in Anschluss an seinen Beitrag in C. MENKE und J. REBENTISCH (Hg.), Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar, Berlin 2008, S. 84–96, hier: S. 91 f.

<sup>20</sup> Vgl. A. HONNETH, Anerkennung als Ideologie, in: DERS., Das Ich im Wir, Berlin 2010, S. 103–130.

die Krise der Anerkennung »in der Moderne« selbst angelegt ist.<sup>21</sup> Die Individualisierung der Anerkennungsprozeduren nach dem Ende der Standesgesellschaft hat demnach zwar zu einer Vervielfältigung ausdifferenzierter »Anerkennungsarrangements« geführt, die jedoch die in der Moderne einmal begonnene Dynamisierung nicht dauerhaft überstehen. Die modernen Anerkennungsangebote (siehe »Verengung«) gehorchen den funktionalen Imperativen der ausdifferenzierten Gesellschaft und vermögen nicht mehr den Blick auf die ganze Person zusammenzuhalten, wie die Emanzipation des Menschen aus seiner Unmündigkeit einst versprochen hatte. Dieses Herausfallen aus Anerkennungssphären bzw. fehlende Identitätsangebote, die eine Zunahme partikularer Anerkennungskämpfe und -begehren mit sich bringen, kann man eine »Verwilderung,«<sup>22</sup> sozialer Kämpfe um Anerkennung nennen (um Honneths Beschwichtigungsformel aufzugreifen). Das setzt allerdings voraus, dass man in der nachholenden kultivierenden Zählung dieser Wildheit eine nicht nur mögliche, sondern auch mit guten Gründen historisch aussichtsreiche Einordnung der Anerkennungskämpfe in soziale Auseinandersetzungen um geordnete Anerkennungssphären sieht.

### 3. Riskante Anerkennung

In diesem letzten Abschnitt versuche ich nun, die im ersten Abschnitt in aller Kürze skizzierte Theorie der Alterität auf ihre Anschlussfähigkeit an das Vokabular der Anerkennung zu prüfen. Wie wandelt sich die Struktur der Anerkennungsrelationen, wenn man die Alteritätstheorie zugrundelegt? Um der Antwort eine möglichst knappe Kontur geben, greife ich den Begriff des Risikos wieder auf. Die Risiken, wie sie in der Diskussion um die Anerkennungstheorien aufgewiesen wurden, haben ganz unterschiedliche Tragweite und lassen sich theoriebautechnisch nicht alle an gleicher Stelle lokalisieren. Allerdings lässt sich sagen, dass einige von ihnen (wenn auch nicht alle) sich als *externe* Herausforderungen verstehen lassen, denen mit den Mitteln, die von der Theorie selbst bereitgestellt werden, begegnet werden kann. Auch wenn das für die historische Krisendiagnose nicht und für das ideologische Zwangsmoment nur eingeschränkt gesagt werden kann, lassen sich Philosophien der Anerkennung doch als robuste Theorien bezeichnen, die den genannten Risiken mit Bordmitteln zu begegnen wissen. Das Problem verlagert sich jedoch, wenn man die Alteritätstheorie (mit der eingangs

<sup>21</sup> TH. WELSKOPP, Anerkennung – Verheißung und Zumutungen der Moderne, in: A. HONNETH, O. LINDEMANN und S. VOSWINKEL (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung, S. 41–73, hier: S. 67.

<sup>22</sup> A. HONNETH, Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: DERS., O. LINDEMANN und S. VOSWINKEL (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung, a.a.O., S. 17–39.

angesprochenen methodischen Vorsicht) als sozialontologische Grundlage heranzieht.

Blickt man von dort aus auf die rekognitiven Relationen, so entfaltet sich ein zweistufiger Prozess. Primär wäre die Relation zum vorgängig absolut Anderen, die durch dessen ereignishaftes Erscheinen gekennzeichnet ist, auf das das Subjekt zu antworten hat. Aufgrund der (hier noch) fehlenden Reziprozität ist es undenkbar, dies als eine Anerkennungsbeziehung zu beschreiben. Diese findet hingegen ihren Ort und ihren Anlass auf der Ebene des Dritten, der es notwendig macht, in einen Vergleich von multiplen Anderen einzutreten. Auf der Ebene des Dritten, die zunächst nicht dahingehend qualifiziert sein muss, ob es sich um einen personalen Dritten oder ein sprachliches, symbolisches oder institutionelles Drittes handelt,<sup>23</sup> werden reziproke Anerkennungsrelationen möglich. Man könnte sagen, dass jenseits der »ethischen Stiftung« der Intersubjektivität Sozialität erst möglich wird, wenn im Verhältnis zwischen Subjekt, Anderem und Dritten das Spiel der Anerkennung gespielt wird. Von einem »Spiel« kann man hier sprechen, weil damit dessen Kontingenz betont wird. Denn im Prinzip steht natürlich die anerkennende Geste, das wertschätzende Eingehen auf den Anderen immer zur Disposition. Das »Du wirst keinen Mord begehen« wurde ja in obiger Analyse seines humanistischen Gehalts entkleidet und auf seine Form als Antwort heischendes Ereignis der Andersheit *als* Andersheit zurückgeführt. Es besagt also auf der inhaltlichen Ebene nichts, sondern besteht in einer reinen Aufforderung. Sie erhält ihren Gehalt erst in der Antwort des Subjekts (woraus dessen Verantwortung resultiert), wobei die Antwort nicht umhin kann, sich auf die Praktiken der sozial eingespielten Andersheiten zu beziehen (diese reproduzierend oder von ihnen abweichend).

Es lässt sich die Redeweise vom Spiel des Anerkennens noch auf eine andere Weise rechtfertigen. Dafür greife ich auf die Theorie elementarer Vergesellschaftung zurück, wie sie Marcel Hénaff in seinem großen Buch über die Gabe materialreich rekonstruiert hat.<sup>24</sup> Die von Marcel Mauss initiierten Untersuchungen zur Verbindlichkeit zwischen Kollektiven unter Bedingungen früher sog. archaischer Gesellschaften werden von Hénaff zu einer Praxistheorie der Anerkennung formalisiert. Die Praxis des *potlatch* und anderer lokaler Gebräuche nennt er »zeremoniell gegenseitige Gaben«<sup>25</sup> (um sie von einseitigen, religiösen Opfern und caritativen Almosen zu unterscheiden). Erklärungsbedürftig ist dabei – wie bei Mauss – der Dreischritt,

<sup>23</sup> Vgl. D. QUADFLIEG, a.a.O., S. 91f. sowie Thomas Khurana in der »Diskussion« im Anschluss an den Beitrag von Christian Becker, in: C. MENKE und J. REBENTISCH (Hg.), Axel Honneth, S. 106–115, hier: S. 113 f. Zur sozialphilosophischen Figur des Dritten vgl. T. BEDORF, Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem, München 2003.

<sup>24</sup> Vgl. M. HÉNAFF, Der Preis der Wahrheit, Frankfurt a. M. 2009.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 166 ff.

der jede Gabep Praxis kennzeichnet, von Geben – Nehmen – Erwidern. Warum wird gegeben, warum wird genommen, warum erfolgt eine erneute Gabe?

Hénaff erklärt dieses Rätsel nun, indem er jede ökonomistische Deutung zurückweist (die Gabe ist keine Frühform des Tausches), wie er ebenso die ästhetisch-ethischen Vereinseitigungen ablehnt, die Derrida in seiner Mauss-Kritik und Hypostase der »reinen Gabe« vorgetragen hat.<sup>26</sup> Die Gabe gibt es, bzw. sie wird initial gegeben, weil wir uns Fremden oder in meiner Terminologie: radikal Anderen gegenüber sehen. Gabep Praxis dient dem Versuch der Vergewisserung gegenüber dem Unbekannten, der Wurf eines Seiles über den Graben, der uns von den radikal Anderen trennt. Initial zu geben bedeutet also eine Antwort auf das Ereignis der Andersheit. Mit ihr beginnt das Spiel des Anerkennens. Da die Gabe ihrerseits sich dem ökonomischen Tausch entzieht, transportiert ihre Zwecklosigkeit eine Herausforderung, die den Empfänger zu einer Antwort nötigt. Aus diesem agonalen, einen Wettstreit auslösenden Charakter ergibt sich der Zwang für den Empfänger, eine ebenbürtige, wenn möglich überbietende Gabe als Erwidern anzubieten. Die überschießenden Praktiken des Gabentauschs (wo kostbare Gegenstände, Nahrungsmittel oder Tiere getauscht, konsumiert oder schlicht vernichtet werden), von denen die Ethnologen berichten und die in den abendländischen Gesellschaften heute nur noch rudimentär bei diversen Festgebräuchen erahnbar sind, haben hierin ihren Ursprung. Wird die Gabep Praxis in diesem Dreischritt von Geben – Nehmen – Erwidern abgeschlossen, kommt ein soziales Band zustande, das wechselseitige Anerkennung stiftet. Wesentlich ist bei dieser wie bei anderen Praxen, dass sie nicht auf Vereinbarungen oder kodifizierten Normen ruht, sondern der Wiederholung performativer Praktiken bedarf. Die Anerkennung ist ein Geben.<sup>27</sup>

Entscheidend ist nun, dass das Risiko für diese Gabebeziehung fundamental ist. Risiken sind ihr nicht äußerlich, sondern konstitutiv, weil das Subjekt sich dem Risiko aussetzt, *sich* zu geben, ohne zu wissen, ob es dafür eine Bestätigung seiner selbst erhält. Das lässt sich leicht an einem von Hénaff dem Anthropologen Andrew Strathern entlehnten Beispiel illustrieren.<sup>28</sup>

Als erstmals ein australischer Vertreter der Kolonialverwaltung in einem Dorf in Neuguinea eintrifft, herrscht unter den Bewohnern Unschlüssigkeit darüber, ob es sich bei dem Gast um ein bleichgesichtiges, kannibalisches Ungeheuer handelt, von denen die lokalen Narrative berichten, oder um einen Menschen wie sie, der bloß etwas seltsam aussieht. Die Einwohner überreichen dem Fremden Gaben in Form von Schweinen, worauf dieser – weil er offenbar bereits eine interkulturelle Schulung durchlaufen hat –

<sup>26</sup> Vgl. J. DERRIDA, Falschgeld, München 1993.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu ausführlicher T. BEDORF, Verkennende Anerkennung.

<sup>28</sup> Vgl. M. HÉNAFF, Der Preis der Wahrheit, S. 202 sowie DERS., Anthropologie der Gabe und Anerkennung. Ein Beitrag zur Genese des Politischen, in: Journal Phänomenologie 31 (2009), S. 7–19, hier: S. 10.

mit der Gegengabe von wertvollen Muscheln antwortet. Die wechselseitige Anerkennung im Sinne Ricœurs (»mutuel«)<sup>29</sup> ist durch eine performative Praxis vollzogen worden. »Glück gehabt!«, könnte man sagen, denn dieser Ausgang der Begegnung ist keineswegs zwingend. Es hätte sich nach der initialen Gabe der Schweine auch zeigen können, dass der Fremde kein Mensch ist wie die Gastgeber, sondern doch ein Monster, so dass er erst die Schweine gefressen hätte und dann sie. Es handelt sich – wie Hénaff formuliert – um einen »test d'humanité«,<sup>30</sup> der so oder so ausgehen kann. Jeder Gabe, die ein Band der Anerkennung herstellen will, wohnt das Risiko inne, nicht erwidert oder gar negiert zu werden. Fällt der »test d'humanité« negativ aus, kommt auch keine Anerkennungsbeziehung zustande.

Aus dieser kleinen Vignette lassen sich für die Struktur der rekognitiven Relation mehrere Schlüsse ziehen. Zum einen hängen nicht nur Anerkennen und Erkennen irgendwie begriffsgeschichtlich zusammen, wie Paul Ricœur ausführlich dargelegt hat, sondern sie gehen in der Praxis der Anerkennung Hand in Hand. Das stimmt mit der Begrifflichkeit der Alteritätstheorie überein, insofern es dort hieß, dass auf den Anderen zu antworten immer heißt, ihn als einen *bestimmten* (und gerade nicht absoluten) anzusprechen. Der Andere ist nicht *zunächst* erkennbar, bevor wir uns *anschließend* sozial zu ihm verhalten, sondern jeder Akt der Anerkennung impliziert dessen Zuordnung zu einer bestimmten Identität. Zum anderen erweist sich die Wechselseitigkeit der Anerkennung als agonal, riskant und verpflichtend. Agonal ist sie, weil die öffentliche initiale Gabe einen Wettstreit eröffnet, in dem der Andere die Eröffnungsgabe zumindest zu egalisieren trachtet. Das Risiko besteht darin, dass die Gabe kein Gütertausch ist, sondern ein Akt, in dem man sich selbst gibt – und also gefressen werden kann (auch wenn das in unseren weitgehend zivilisierten Gegenden selten vorkommt). Die Verpflichtung resultiert schließlich aus dem Zwang, sich der Erwidern nur um den Preis des Verlustes der sozialen Sichtbarkeit entziehen zu können. Man kann nicht nicht erwidern, wenn man sozial existieren will.

Schließlich bleiben mit Blick auf die Alteritätstheorie Verpflichtung und Kontingenz verschwistert. *Dass* zu geben ist, ist in der agonalen Gabep Praxis ebenso unausweichlich, wie das *Wie* offen bleiben kann und muss. Diese Anschlussfähigkeit der Gabetheorie an die Alteritätstheorie demonstriert, so hoffe ich gezeigt zu haben, dass es sinnvoll sein kann, von einem Begriff radikaler Andersheit aus die Reziprozität der Anerkennungsbeziehungen zu erschließen.

<sup>29</sup> P. RICŒUR, Wege der Anerkennung, Frankfurt a. M. 2006, S. 290 ff. Vgl. dazu T. BEDORF, Erkennen, Anerkennen und Verkennen. Paul Ricœurs Öffnung des Begriffs der Anerkennung, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38/3 (2013), S. 321–334.

<sup>30</sup> M. HÉNAFF, Don cérémoniel, dette et reconnaissance, in: Arch filos 72/1–3 (2004), S. 17–35, hier: S. 22.

Sozialphilosophisch resultiert daraus die Vermutung, dass weniger einander ergänzende »Sphären« Anerkennung erzeugen und organisieren, sondern »Anerkennungsarrangements« oder institutionell verfestigte »Anerkennungsregimes,«<sup>31</sup> die temporär und räumlich variabel und widersprüchlich aber auch sich gegenseitig ergänzend und stützen sein können, ohne dass diesem ein gemeinsames, unhistorisches oder überhistorisches Bild zugrunde liegt. Die Praktiken der Anerkennung sind für unser soziales Leben in Gemeinschaften lebenswichtig, auch wenn sie ohne konstitutive Verknüpfung nicht zu haben sind. Anerkennen ist riskant, aber für soziale Wesen unausweichlich.

<sup>31</sup> T. WELSKOPP, Anerkennung – Verheißung und Zumutungen der Moderne, in: A. HONNETH, O. LINDEMANN und S. VOSWINKEL (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung, S. 41–73, hier: S. 45.

## »We, the people«: The Problem of Foundation

*Sofia Näsström*

*Before examining the act by which a people elects a king, it would be well to examine the act by which a people is a people. For this act, being necessarily prior to the other, is the true foundation of society.*

— Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*

In contemporary democracies, the people is generally seen as the source of democratic law. We take decisions based on its will, and we speak in its name. In the wake of globalization and migration, however, it is increasingly recognized that the people has turned into a political question in its own right. The fact that political decisions can travel across borders has prompted a debate on the appropriate scope of the people, whether it should be national, regional or cosmopolitan. Moreover, in a world of growing migration, theorists as well as politicians have started debating whether there should be open or closed borders, and how to distinguish citizens from residents, migrants, stateless and refugees. At issue in these debates is nothing less than the basis of democracy itself: who ought to belong to »we, the people«.

But despite increasing attention to the basis of democracy, scholars engaged with people-making often call attention to a fundamental problem, namely how to democratically constitute the people. They point out that while the constitution of law can and should be evaluated in normative terms, the constitution of the people presents a different case. The reason is that those who come together to constitute law cannot themselves account for their own composition. The boundaries of the people may indeed expand and contract according to some established norm of inclusion and exclusion. However, they cannot themselves be subject to such norms without falling prey to an infinite regress. With this regress in mind, many scholars conclude that the constitution of the people must be exempted from democratic theory. They argue that how peoples are formed is not a democratic question. It is either a historical question to be decided by contingent factors such as convention, accident and war, or a moral question to be settled by norms that exist independently of the people itself.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> For the turn to history, see J. HABERMAS, *Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, ed. C. CIARON and P. DE GREIFF, Cambridge MA 1998, p. 115–116, 140–143;