

Katja Winkler

Alterität oder Subalternität?

Sozialethische Reflexion von Repräsentationsfragen in Anerkennungstheorien

Zusammenfassung

Die besondere Stärke von Anerkennungstheorien liegt darin, dass sie konzeptionelle Lösungen des, für die Sozialethik zentralen, Problems der Exklusion und Partizipation bieten. In diesem Beitrag wird dieses Potential aufgegriffen und auf den Problemkontext der politischen und ethischen Repräsentation bezogen. Es geht vor allem darum, wie Anerkennungsethiken auf Subalternität reagieren. Das kritische Konzept der Subalternität stellt gewissermaßen eine verschärfte Form von Ausschluss dar, der in Stellvertretungsprozessen durch sog. *Othering* erzeugt wird. Subalterne werden nämlich, so die These, durch Repräsentationsprozesse unsichtbar gemacht, weil sie nicht ihre eigenen Erfahrungen äußern können, sondern immer nur ihre Fremddarstellung durch andere in der Öffentlichkeit Gehör findet. Die unterschiedlichen Antworten von einerseits intersubjektivistischen (z. B. Honneth) und andererseits responsiven (z. B. Levinas und Butler) Anerkennungstheorien auf dieses Repräsentationsproblem werden im Text erörtert. Beide Anerkennungstheorien bieten als Lösungsmöglichkeit die Figur der Selbstbeschränkung an, d. h. dass Repräsentation dann gelingen kann, wenn die Repräsentierenden von ihrer eigenen Besonderheit absehen; so können Anerkennungsordnungen destabilisiert oder modifiziert werden. Inwiefern diese anerkennungsethische Antwort weiterführend ist, aber auch inwieweit Anerkennungstheorien „dekolonisiert“ werden müssten, um auf das Repräsentationsdilemma zu reagieren, wird im letzten Teil des Beitrags diskutiert.

Abstract

The particular strength of Theories of Recognition is that they offer conceptual solutions to the problem of Exclusion and Participation, which is central to social ethics. In this contribution this potential is taken up and related to the problem context of political and ethical representation. Above all, it is about how Ethics of Recognition react to Subalternity. To a certain extent, the critical concept of Subalternity represents an intensified form of Exclusion that is generated in substitution processes through so-called *Othering*. Subaltern, according to the thesis, are made invisible through representation processes, because they cannot express their own experiences, but only their external representation by others is heard in the public sphere. The different responses of intersubjectivist (e. g. Honneth) and responsive (e. g. Levinas and Butler) Theories of Recognition to this representation problem are discussed in the text. Both Theories of Recognition offer the figure of self-limitation as a possible solution, i. e. that representation can succeed if the representatives disregard their own peculiarity; in this way, recognition regulations can be destabilized or modified. To what extent this ethical recognition answer is more advanced, but also to what extent recognition theories would have to be “decolonized” in order to respond to the representation dilemma, is discussed in the last part of the article.

1 Einleitung

Anerkennungstheorien haben sich als Alternative zu klassisch liberalen politischen Philosophien etabliert. Neben dem Liberalismuskritischen Impuls macht die Theologisierung von Intersubjektivität, wie sie z. B. unter Rückgriff auf die Alteritätstheorie von Levinas vorgeführt wird, die Bezugnahme auf diese Theoriefamilie theologisch-sozialethisch besonders attraktiv. Denn so findet man nicht nur ein *soziales* Gegenmodell zum Liberalismus, sondern auch eine Antwortmöglichkeit auf die Frage nach dem spezifisch Theologischen der christlichen Sozialethik, weil ohne weiteres die Möglichkeit besteht, der sozialethisch relevanten *unendlichen Andersheit* des Anderen einen Transzendenzbezug zu verleihen.¹

Als minimale Bestimmung von Anerkennungsethiken kann festgehalten werden, dass als „Grundlage stets eine reziproke Wertschätzung der anderen Person oder Gruppe in dem, was sie *ist*, d. h. ihrer persönlichen oder kulturellen Identität“ (Bedorf 2014, 4, Hervorh. i. Orig.), gilt. Gemeinsam ist allen Typen von Anerkennungstheorien, dass a) Intersubjektivität die Basis von Subjektivierung sowie Identitätsbildung darstellt, dass b) Anerkennung als Schlüssel zu einer gelingenden Selbstbeziehung gilt, dass c) Anerkennung als eine dem kognitiven Zugang zur Welt vorgängige Haltung angesehen wird und dass d) die Konfrontation mit dem Anderen eine ethische Initialzündung ist.

Insbesondere reagieren Anerkennungstheorien auf das Exklusionsproblem in der Sozialethik, und zwar in Abgrenzung zu liberalen Ethiken – seien sie nun stärker der negativen oder der positiven Konzeption von Freiheit verpflichtet, also eher vertragstheoretisch auf Verfahren bezogen oder material an Bedingungen des menschenwürdigen Lebens orientiert. Ein zentrales Problem liberaler Sozialethiken liege im Absehen von der konkreten anderen Person, also im Verfahren der Abstraktion und der Verallgemeinerung. So wird an neokontraktualistischen Entwürfen Rawls'scher Prägung deren Prämisse der relativen Gleichheit der Vertragspartner kritisiert, die sich aus wohlverstandem Eigeninteresse konsensuell einigen und auf dieser Basis formale Freiheitsspielräume für den je anderen konturieren (vgl. Rawls 2003, insb. 37–63). Kritisiert wird

1 Um hier nur einige wenige Beispiele für die unterschiedlichen Arten der Rezeption von Anerkennungstheorien im Fach Theologische Sozialethik zu nennen: Dungs (2008), Heimbach-Stein/Krause (2016), Riedl (2020), Spieß (2006).

aber auch, wenn Abstraktionen in liberalen Theorien das Ziel haben, das Allgemeinmenschliche in einem Essentialisierungsprozess zu konstruieren und so die unterschiedlichen Facetten der menschlichen Existenz eingefangen werden, die für ein menschenwürdiges Leben und somit menschenrechtlich als Bedingungen der Freiheit relevant sind (vgl. z. B. Nussbaum 2010). Mit Blick auf diese Entwürfe weisen Anerkennungstheorien auf ein Exklusionsproblem liberaler Ethiken hin, indem sie aufzeigen, dass mit dem hohen Abstraktionsgrad die Annahme einer gewissen Symmetrie einhergeht, die den Blick auf das Individuum in seiner Singularität versperrt. Ihrem Anspruch nach sind Alteritätstheorien inklusiver als politisch-liberale Theorien, da sie weder die Abstraktion des Allgemeinmenschlichen noch die Konstruktion von Symmetrie beinhalten. Sie verfolgen vielmehr eine Konzeption von Gerechtigkeit, die auf die je Einzelnen fokussiert ist, aber eben nicht als *atomistisches Selbst* oder als *Mensch unter Menschen*, sondern als grundsätzlich in Beziehung stehendes Selbst, dessen Identität und Subjektwerdung von der Intersubjektivität bedingt ist (vgl. Ikäheimo 2009).

Die Basis der Theorie ist die grundlegende existentielle Erfahrung der Verwiesenheit auf den Anderen, entweder in Form der Fremdheit des Anderen oder der Abhängigkeit vom Anderen. Mit der Fokussierung auf das einzelne Gegenüber beanspruchen Anerkennungstheorien, Ausgrenzungsphänomenen effektiver begegnen zu können als liberale Theorien, die sich entweder auf den isolierten Einzelnen oder den Menschen *an sich* beziehen. Die Wahrnehmung des konkreten Anderen beinhaltet einen Aufforderungscharakter, nicht auszugrenzen und auf dieser Grundlage können gerechte Strukturen gelingender Anerkennungsbeziehungen geschaffen werden, die vor Ausschlussmechanismen schützen.

Aktuell arbeiten sich sozialwissenschaftliche und politisch-philosophische Theorien hinsichtlich der Frage der Partizipation in einer globalisierten Welt insbesondere an einer verschärften Form von sozialem Ausschluss ab, die Subalternität genannt wird. Hier geht es nicht um Exklusion in Form von verminderter Zugehörigkeit im Sinne von Kronauer (2010, 194): „Ausgrenzung kann nur dem widerfahren, der sich auf dieselben sozialen Institutionen, Erfahrungen und Wünsche bezieht wie diejenigen, die ihm den Zugang verweigern oder die Erfüllung versagen.“ Bei Subalternität geht es vielmehr um eine gesellschaftliche Unsicht- und Unhörbarkeit (vgl. Spivak 2008a), d. h. Subalternen ist es nicht möglich, ihre Erfahrungen in gesellschaftlichen Diskursen

mitzuteilen. Es geht also um Einzelpersonen oder Gruppen, die in der Öffentlichkeit nicht sichtbar, ansprechbar und wahrnehmbar sind und damit um die Unmöglichkeit der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und Teilhabe.

Im Folgenden wird (2.) das Subalternitätsproblem skizziert, bevor (3.) konzeptionelle Antworten der Anerkennungstheorien auf dieses Problem erörtert werden. Schließlich werden (4.) diese Lösungskonzepte mit Blick auf die postkoloniale Theoriebildung reflektiert.

2 Subalternität durch Repräsentation

Subalternität ist ein schillernder Begriff:

„[S]chon Gramsci, der die Subalternität politisch definierte, soll der Legende nach in seinen Gefängnisstagebüchern (1934–35) den Begriff des Proletariats durch den der Subalternen ersetzt haben. Das Wort Proletariat konnte er wegen der Gefängniszensur im faschistischen Italien nicht verwenden. So fand der Begriff der Subalternität, der eigentlich ‚von minderem Rang‘ bedeutet, als eine Art unfreiwillige Übersetzung Eingang ins Vokabular der politischen Theorie.“ (Steyrerl 2007, 8–9)

Die Subaltern Studies Group greift den Begriff dann in den 1980er Jahren wieder auf, und zwar als generelles Attribut der Unterordnung in der südasiatischen Gesellschaft (vgl. Guha 1982, vii). Wobei neben Klasse auch Kaste, Alter und Berufsstand als Marker der Subalternität einbezogen worden sind. Hier gibt es eine recht optimistische Perspektive, nämlich „Subalterne als Subjekt der Geschichte zurück[zu]gewinnen“.

Einen anderen Schwerpunkt der Begriffsdefinition setzt Gayatri Chakravorty Spivak: Als Literaturwissenschaftlerin legt Spivak ihr Augenmerk auf Sprechen und Gehört-Werden (vgl. Chaturvedi 2006, insb. 15–16). Sie hinterfragt den Optimismus der Subaltern Studies Group im Hinblick auf die Möglichkeit subalternen Selbstrepräsentation und des Wiedererlangens des Subjektstatus. Für sie ist Subalternität nicht mit Exklusion zu verwechseln:

„*Subaltern* is not just a classy word for *oppressed* [...] for somebody who's not getting a piece of the pie. In post-colonial terms, everything that has limited or no access to the cultural imperialism is subaltern – a space of difference. Now,

who would say that's just the oppressed? The working class is oppressed. It's not subaltern. Many people want to claim subalternity. They are the least interesting and the most dangerous. I mean, just by being a discriminated-against minority on the university campus; they don't need the word 'subaltern'. They should see what the mechanics of the discrimination are. They're within the hegemonic discourse, wanting a piece of the pie, and not being allowed, so let them speak, use the hegemonic discourse. They should not call themselves subaltern.“ (De Kock/Spivak 1992, 46, Hervorh. i. Orig.)

Hier soll es – mit Blick auf die folgenden Ausführungen zur Anerkennungstheorie – zum einen um die Abgrenzung zum Begriff der „Exklusion“ gehen und zum anderen um den Hauptauslöser für Subalternität, nämlich Repräsentation. Exkludierte können durchaus repräsentiert werden, Subalterne jedoch nicht; sie werden durch Repräsentationsprozesse unsichtbar gemacht. Indem Spivak die Subalternitätsthematik von der Exklusionsfrage streng abgrenzt, grenzt sie sich deutlich von den o. g. Konzepten ab.

Mit dem Konzept der Subalternität wird auf ein Problem der Rechtfertigung im Rahmen gesellschaftlicher Öffentlichkeit hingewiesen, das im postkolonialen Diskurs als „epistemische Gewalt“ (vgl. Auga 2020, 94) bezeichnet wird. Das Problem besteht darin, dass die Voraussetzungen dafür fehlen, dass die Botschaft der Sprechenden von den Adressierten verstanden wird. „Subaltern sind Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als Bürger*innen etwas schuldig ist“ (Spivak 2008b, 26). Die postkoloniale Theorie geht davon aus, dass es Personen gibt, deren Beurteilungen der gesellschaftlichen oder der eigenen Lebenslage aus den sozialen Rechtfertigungsprozessen herausfallen, also nicht gehört werden (können). Wenn es dieses Phänomen der Subalternität gibt, also dass Menschen sich in deliberativen Verfahren nicht äußern und somit Rechtfertigungen von anderen auch nicht einfordern können, dann müssen sozialetische Theorien darauf reagieren, insbesondere solche, die davon ausgehen, dass alle bzw. alle Betroffenen mit ihren Urteilen und Belangen zu Wort kommen müssen. Ansonsten wird das Rechtfertigungsproblem zum Universalisierungsproblem und das Gerechtigkeitskriterium liberaler Ethiken der allgemeinen Zustimmung bzw. der Konsensorientierung steht auf tönernen Füßen. „In der Politischen Philosophie kommt es daher darauf an, konsequent die Perspektive der Beteiligten an Rechtfertigungspraktiken zu verfolgen [...]. Niemand geht in der Rechtfertigungspraxis, an

der er oder sie teilhat, ganz auf, denn stets gibt es die Möglichkeit, diese reflexiv zu befragen und zu kritisieren.“ (Forst 2011, 16)

Liberales sozialetische Konzeptionen reagieren zumeist mit einer Form der anwaltschaftlichen Repräsentation auf dieses Rechtfertigungsproblem (vgl. Winkler 2020, 173–175). Die postkoloniale Theorie weist nun aber auf die Fallstricke von Stellvertretungsprozessen hin und spricht von einem Repräsentationsdilemma. Somit hinterfragt und kritisiert sie genau das Theorieelement der liberalen Sozialetiken, welches diese so dringend benötigen, um konsistent ihrem moralischen Anspruch in Form der Universalisierung nachkommen zu können: Die Urteile aller Betroffenen sind einzubeziehen und es besteht eine Rechtfertigungspflicht vor allen Betroffenen.

Nicht allein postkoloniale Analysen zeigen, dass anwaltschaftliche Repräsentation darauf beruht, dass Ausgeschlossene zunächst einmal wahrgenommen werden. Die Möglichkeit der Wahrnehmung beruht jedoch darauf, dass Personen dem konventionellen, diskursiv vorgeformten Bild der Exkludierten entsprechen. Dadurch dass es, um gehört zu werden, notwendig ist, dass andere die Interessen bestimmter Menschen interpretieren, ihre Urteile in allgemein verständlicher, d. h. an die jeweiligen Diskursgegebenheiten angepasster Sprache wiedergeben und entsprechend äußern, können bestimmte Personen zu Subalternen werden. Demnach kann durch die Art und Weise, mit der Erfahrungen und Interessen in Repräsentationsprozessen in eine Form und zur Sprache gebracht werden, also wie sie gerechtfertigt werden, gesellschaftliche Teilhabe verunmöglicht werden, weil eben nur solche Urteile geäußert und verstanden werden können, die an die Bedingungen der Repräsentation angepasst sind.

Der Begriff Repräsentation enthält, ganz allgemein gesprochen, immer einen Gesichtspunkt der Darstellung und einen Gesichtspunkt der Vertretung; dabei geht Vertretung immer mit Fremddarstellung einher. Auch konstruktive, wohlwollende Repräsentation funktioniert nur durch das sogenannte *Otherring*, also durch die je eigene perspektivische Definition der Anderen. „Der Prozess des *Otherring* besagt, dass durch bestimmte Diskurse, Handlungen und Verfahren die Anderen im Gegensatz zum Eigenen in ihrer Alterität zuallererst erzeugt werden.“ (Babka 2017, 23, Hervorh. i. Orig.) Indem man den anderen Eigenschaften zuschreibt, die nicht mit den eigenen übereinstimmen, werden Differenzen in soziale Zusammenhänge eingezogen und relativ scharfe Gruppengrenzen definiert. Insofern besteht die Gefahr der Vereinnahmung und der

Bevormundung (vgl. Nandi 2006). Diese Vereinnahmung kann massive Konsequenzen haben, denn sie erzeugt – zumindest wenn sie unreflektiert bleibt – eine Vereinzelung derjenigen, die sich nicht in die definierten Gruppen einordnen können. Subalterne haben so gut wie keine Übereinstimmungen mit den Lebenslagen anderer und bilden – wenn man überhaupt von einer Gruppenbildung sprechen kann – eine sehr heterogene Gruppe und somit fällt die Möglichkeit aus, sich in politischen Interessensgruppen zu organisieren.

Subalternität entsteht dadurch, dass die Äußerung von spezifischen Unrechtserfahrungen außerhalb der vereinheitlichenden Stellvertretung verunmöglicht werden. Insofern kommt es zu stellvertretenden Beurteilungen unter Ausschluss gewisser Perspektiven und Erfahrungen, die diese Beurteilungen zu Kolonialisierungsversuchen machen. Auf ihre Analysen in *Can the subaltern speak* bezogen schreibt Spivak: „And within this frame, the one most consistently exiled from episteme is the disenfranchised woman, the figure I have called the ‘gendered subaltern’. Her continuing heterogeneity, her continuing subalternization and loneliness, have defined the subaltern subject for me.“ (Spivak/Harasym 1990, 102–103) Somit ist Repräsentation stets ein ambivalenter Prozess: Einerseits verspricht sie Emanzipation und Inklusion, weil diejenigen, die nicht selbst sprechen (können), eine Stimme von anderen bekommen; sie steht aber andererseits stets in der Gefahr, paternalistisch und ausschließend, ja sogar gewissermaßen neutralisierend zu wirken, weil die Betroffenen nicht unmittelbar selbst sprechen können, sich also nicht direkt selbst vertreten. Jedenfalls sind diejenigen, die marginalisierte Gruppen vertreten, nicht frei von moralischer Dominanz und der damit verbundenen Privilegierung, auch wenn sie dies nach bestem Wissen und Gewissen tun: „All benevolence is colonial, you cannot fully unlearn your privileg“ (Spivak 2007, 182–183).

Der Begriff *subaltern* bedeutet, wörtlich genommen, zunächst einmal *untergeordnet* (lat. *subalternus*). Betrachtet man die Komponenten *sub* = *unter(halb)* und *alternus* = *abwechselnd, einer um den anderen, gegenseitig* wird deutlich, dass es im Grunde um den Ausschluss aus einem Verhältnis der Wechselseitigkeit geht, welches wiederum für Alteritätstheorien maßgeblich ist. Es geht also bei Subalternität nicht wie im Alteritätskonzept um Identität stiftende Verschiedenheit aufeinander bezogener Personen, sondern um diejenigen, die unterhalb von solchen, auf Gegenseitigkeit beruhenden Interaktionsprozessen stehen. Trotz

dieses Unterschieds berücksichtigen Alteritätstheorien das Subalternitätsproblem in gewisser Weise und zwar, weil Anerkennungsprozesse nicht ohne die Identifizierung des Anderen auskommen und damit *Othering* elementar für Anerkennungsbeziehungen ist. Die Theorien selbst thematisieren das sogenannte Repräsentationsdilemma vor allem im Kontext der Verhältnisbestimmung von *Anerkennen* und *Erkennen*. Sie erläutern Phänomene der *Unsichtbarkeit*, der *Fremdheit* und des *sozialen Todes*, die auf das Problem des Abgeschnittenseins von jeglichen Anerkennungsbeziehungen bzw. von allen Strukturen der Anerkennung hinweisen und somit dem Phänomen, das mit Subalternität beschrieben worden ist, nahe kommen.

Anerkennungsethiken sollen nun daraufhin befragt werden, welches Theorieelement sie mit Blick auf das Verfahren der Repräsentation liefern, um nicht allein Exklusion, sondern vielmehr Subalternität zu verhindern.

3 Subalternität und Repräsentation in Anerkennungstheorien

Im Folgenden soll der These nachgegangen werden, dass Anerkennungstheorien auf das Repräsentationsproblem – vor allem in Abgrenzung zu liberalen Theorien – reagieren, indem sie letztlich auf eine Art Selbstbeschränkung der Anerkennenden, die ihre eigene Position entmachten und destabilisieren, abzielen. Neben den oben genannten Antwortmöglichkeiten auf das Repräsentationsproblem, nämlich zum einen Essentialisierung, d. h. eine Konstruktion des Allgemeinmenschlichen, und zum anderen asymmetrische Stellvertretung in Form von Anwaltschaft, zeigt sich mit Blick auf die alteritätstheoretische Landschaft der politischen Philosophie also ein weiterer Antworttyp auf das Subalternitätsproblem, der im Gegensatz zu den beiden anderen am Selbstverständnis der Repräsentierenden ansetzt.

Dabei werden hier angesichts des breiten Spektrums der Anerkennungstheorien in Anlehnung an die Analysen Thomas Bedorfs zwei Typen unterschieden, da bei diesen die Reflexion des Repräsentationsproblems, d. h. die Nivellierung von Singularitäten durch Stellvertretung, im Mittelpunkt steht. Die intersubjektivistische Anerkennungstheorie, die z. B. von Axel Honneth vertreten wird (vgl. Honneth 2003a), und die responsive Anerkennungstheorie, die von Emmanuel Levinas bis zu Judith Butler entwickelt worden ist (vgl. Levinas 2002; Butler 2005),

geben entscheidende Antworten auf das sozioethisch relevante Repräsentationsdilemma.² Der Unterschied zwischen den beiden Typen liegt darin, dass es aus der Perspektive der intersubjektivistischen Anerkennungstheorie im sozialen Austausch vor allem darum geht, die Identität des Anderen zu bestätigen und wertzuschätzen, wohingegen die responsive Anerkennungstheorie darauf abzielt, die Alterität, d. h. das Anderssein des Anderen, zu respektieren. Bei der intersubjektivistischen Anerkennung geht es letztlich um die Angewiesenheit auf den Anderen im Modus der wechselseitigen Befürwortung und Wertschätzung, bei der responsiven Anerkennungstheorie um die Konfrontation mit der unhintergehbaren Fremdheit des Anderen und seine sich genau daraus ergebende Würde. Natürlich können nicht alle Spielarten der Anerkennungstheorien in dieses Zweierschema eingeordnet werden; es hat jedoch im Kontext der hier behandelten Forschungsfrage eine bestimmte Funktion, nämlich die Repräsentationsmechanismen, die gerade auch in Anerkennungsethiken eine Rolle spielen, zu erfassen.

3.1 Intersubjektivistische Anerkennung und Subalternität

Zwei konzeptionelle Überlegungen von Honneth weisen im Rahmen dieser Anerkennungstheorien eine Nähe zum Problemhorizont auf, den das kritische Konzept der Subalternität aufwirft, nämlich seine Überlegungen unter dem Schlagwort *Verwilderung* und seine Reflexionen zum Thema *Unsichtbarkeit*.

- 2 Vgl. zu dieser Unterscheidung die Überlegungen in Bedorf (2010) und Herrmann (2017). Bedorf unterscheidet drei Modelle von Anerkennungstheorien, neben den zwei oben genannten führt er das Modell der interkulturellen Anerkennung auf, das vor allem Charles Taylor vertritt. Dieses wird im vorliegenden Text nicht bearbeitet, weil im Kontext der interkulturellen Anerkennung weniger auf das Problem der Subalternität durch Repräsentation eingegangen wird – also weniger auf das Unsichtbarmachen Einzelner –, sondern vielmehr schwerpunktmäßig die Exklusion von Gruppen thematisiert wird. Es geht, z. B. bei Taylor, um die Frage, wie eine kulturelle Minderheit mit einer klar umrissenen kollektiven Identität politisch Berücksichtigung finden kann. Dabei ist „die Bewahrung einer kulturellen Gruppe ein normatives Ziel“ (Bedorf 2010, 19), was eigentlich nicht der Forschungsfrage, die in diesem Text verfolgt wird, entspricht. Hier soll es um die Frage gehen, inwiefern Einzelne im Zuge kollektiver politischer Kämpfe um kulturelle Anerkennung aus den Diskursen herausgedrängt werden, weil sie eben genau keiner kollektiven Identität zuzurechnen sind.

Zunächst zum Begriff der Verwilderung: Honneth versteht darunter einen gesellschaftlichen Zustand, „in dem die Bestrebungen nach sozialer Anerkennung ausufern und anomisch werden, weil sie in den systemisch vorgesehenen Handlungssphären keine normativ gerechtfertigte Befriedigung mehr finden“ (Honneth 2011, 3). Honneth rekonstruiert bekanntlich drei Anerkennungssphären Liebe, Recht, Solidarität (Honneth 2003a, 196–211) oder anstatt Solidarität später Leistung (Honneth 2003c, 162–177) bzw. Wirtschaft (Honneth 2010), in denen sich Kämpfe um Anerkennung vollziehen und zwar „in Form von Auseinandersetzungen um die Interpretation [...] eines historisch noch uneingelösten Anerkennungsversprechen“ (Honneth 2010, 6). Ausgangspunkt ist eine „moralische Empörung, die aus der Erfahrung stammt, nicht in der Weise anerkannt zu werden, wie es die institutionell verankerten Prinzipien nach eigener Auffassung gerechtfertigt erscheinen lassen“ (Honneth 2011, 15). Es werden also „nicht beliebige Ansprüche“ geltend gemacht, „nicht irgendwelche Forderungen nach Anerkennung erhoben, sondern nur solche, die im Lichte gemeinsam geteilter Überzeugungen und Normen als intersubjektiv begründungsfähig gelten können“ (Honneth 2011, 14).

Mit dem Stichwort Verwilderung wird nun allerdings darauf hingewiesen, dass es durchaus Personen außerhalb der Anerkennungssphären gibt, die keinen Zugang zu ihnen haben und zwar zu keiner der Sphären. Das heißt, sogar eine Kompensation zwischen den Sphären, die anerkennungstheoretisch ein zentraler Aspekt für die Möglichkeit des Aufbaus einer positiven Selbstbeziehung ist, ist nicht mehr möglich.

„Für diejenigen, die vom Zugang zu den etablierten Anerkennungssphären abgeschnitten sind, bedeutet eine derartige Situation, über keine Wege mehr zu verfügen, um Selbstachtung aus der Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu schöpfen.“ (Honneth 2011, 15)

Im Fall der Verwilderung bleibt also die moralische Empörung aus, sie findet gewissermaßen keinen Platz mehr, an dem sie geäußert werden kann.

„Für einen Anstieg öffentlichen Aufruhrs gibt es nur wenige Anzeichen. Der Kampf um Anerkennung scheint sich eher in das Innere der Subjekte verlagert zu haben, sei es in Form von gestiegenen Versagensängsten, sei es in Formen von kalter, ohnmächtiger Wut.“ (Honneth 2010, 7)

Den Unsichtbaren wird letztendlich der Kampf um Anerkennung versagt, weil sie mit ihrer Stimme in keiner Weise wahrgenommen werden; ihre Anerkennungserwartungen finden kein Gehör. Insofern findet ein „Teil des Kampfes um Anerkennung [...] daher heute in der verwilderten Form eines bloßen Erkämpfens von öffentlicher Sichtbarkeit oder kompensatorischem Respekt statt“ (Honneth 2011, 15).

Demnach geht also die Verwilderung der Anerkennungssphären mit dem Phänomen der Unsichtbarkeit einher. Unter Unsichtbarkeit wird – ähnlich wie in der postkolonialen Theorie – in Anerkennungstheorien die Nichtexistenz in einem sozialen Sinne verstanden (Honneth 2003b, 10). Es geht also um ein soziales Verschwindenlassen, das mit dem Akt bzw. Prozess der Anerkennung in Verbindung steht. Der Unterschied zwischen Exklusion und Subalternität findet in der intersubjektivistischen Anerkennungstheorie eine Analogie in der Unterscheidung von Missachtung und Unsichtbarkeit: „Soziale Missachtung kann ähnlich drastische Auswirkungen haben wie physische Missachtung. Es geht dabei um die Verweigerung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten, von der Benachteiligung im privaten Bereich bis hin zu faktisch schlechteren Zugangschancen zum Bildungssystem, zum Arbeitsmarkt oder [...] auch zum Gesundheitssystem“ (Spieß 2006, 163) und kann bis hin zum *Sozialen Tod* führen. Unsichtbarkeit geht letztlich mit der fehlenden Wertschätzung der Selbstbestimmung von Personen einher, d. h. mit der Unmöglichkeit, sich mit Akten der Anerkennung (wie Liebe, Solidarität, Respekt, Wertschätzung) reflexiv an den Gründen der je einzelnen Individuen zu orientieren (vgl. Honneth 2003b, 23).

Honneth beleuchtet mit der Verhältnisbestimmung von Erkennen und Anerkennen das Phänomen der Unsichtbarkeit noch einmal epistemologisch genauer. Unsichtbar werden Personen, wenn sie von anderen ignoriert werden, d. h. sie werden als (physisch) anwesend erkannt, aber es wird durch sie „hindurchgesehen“; sie werden absichtlich übersehen. Es geht also um ein intentionales Nicht-Wahrnehmen, welches vom Wahrnehmenden ausgeht. „Hindurchschauen“ (Honneth 2003b, 11) kann man nur, wenn man den anderen erkannt hat, so Honneth, also weiß, dass der Andere existent ist, ihm aber absichtlich jegliche Aufmerksamkeit in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen entzieht. Unsichtbarkeit ist nach Honneth das „Resultat einer Deformation jener menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit, an die Anerkennung gebunden ist“ (Honneth 2003b, 27). Eigentlich verfügen nämlich, der intersubjektivistischen Anerkennungstheorie zufolge, Personen nach geglückter

Sozialisation über eine evaluative Wahrnehmung des Anderen. Der anderen Person wird in der Regel eine moralische Autorität über den Wahrnehmenden eingeräumt.

Honneth arbeitet mit Blick auf das Phänomen der Unsichtbarkeit heraus, dass es bei Anerkennung nicht vorrangig um das Erkennen und damit das Identifizieren einer Person geht; Anerkennen ist vielmehr dem erkennenden Identifizieren vorgängig; „Während wir mit dem Erkennen einer Person deren graduell steigerbare Identifikation als Individuum meinen, können wir mit *Anerkennung* den expressiven Akt bezeichnen, durch den jener Erkenntnis die positive Bedeutung einer Befürwortung verliehen wird.“ (Honneth 2003b, 15, Hervorh. i. Orig.) Anerkennung heißt deshalb nicht, dass der Anderen identifiziert wird *als* ein anderer mit spezifischen Eigenschaften. In Anerkennungsakten geht es vielmehr um die Begrenzung der „Realisierung unserer spontanen Impulse“ (Honneth 2003b, 27), den Anderen zu erkennen, zu identifizieren und somit in vorgegebene soziale Zusammenhänge ein- und zuzuordnen. Der Akt der Anerkennung geht über die Eigenschaftsbehauptungen hinaus: „[I]n expressiven Gesten der Anerkennung kommt zum Ausdruck, daß ein Subjekt faktisch bereits eine Einschränkung seiner egozentrischen Perspektive vollzogen hat, um dem Wert der anderen Person als intelligiblem Wesen gerecht zu werden.“ (Honneth 2003b, 24) Honneth spricht von der „Dezentrierung der eigenen Person, die wir angesichts des Werts einer Person vollziehen“ (Honneth 2003b, 27). Der Akt der Anerkennung ist also immer auch ein Akt der Selbstbeschränkung, um der Würde des Anderen überhaupt Raum und somit Achtung entgegenbringen zu können (vgl. Honneth 2003b, 24; Bedorf 2010, 69). „Wir nehmen im Rahmen sozialer Interaktion am Anderen gemeinhin zunächst die werthafte Eigenschaften der intelligiblen Person wahr.“ (Honneth 2003b, 27) Diese Vorgängigkeit der Anerkennung vor dem Erkennen ermöglicht letztlich das Sichtbarwerden von Singularität in intersubjektiven Beziehungen. Honneth geht sogar so weit, dass die bloße kognitive Identifikation eines Menschen – also bloßes Erkennen – zur „Neutralisierung einer ursprünglichen Anerkennung“ (Honneth 2003b, 27) führen kann, nämlich wenn die motivationale Bereitschaft zum „Abbruch der Selbstliebe“ (Honneth 2003b, 22) fehlt.

3.2 Responsive Anerkennung und Subalterität

In dieser anerkennungstheoretischen Richtung steht die „unendliche Andersheit“ im Mittelpunkt, also das „Moment am Anderen, das in der Identifizierung des Anderen nicht und niemals aufgeht“ (Bedorf 2010, 138). Es gibt einen Überschuss der Alterität, der in den Identifizierungen, die dem Anderen zugeschrieben werden, nicht aufgehoben werden kann und dieser Überschuss versetzt das anerkennende Subjekt in die Position des*der Angesprochenen und damit einer*eines Antwortenden. Somit beginnt das Subjekt nicht bei sich selbst, ist nicht initiativ, wie in liberalen Theorien, sondern stets responsiv. Die konzeptionellen Überlegungen zu primärer und sekundärer Alterität im Rahmen der responsiven Anerkennungstheorien sollen hier vorgestellt werden, weil sie eine Nähe zum Problemhorizont des kritischen Konzepts der Subalterität aufweisen; und zwar insbesondere hinsichtlich der Betonung der uneinholbaren Singularität.

Dass die Andersheit des Anderen sich grundsätzlich der sprachlichen Macht des Subjekts entzieht, wird mit primärer Alterität ausgedrückt (vgl. Bedorf 2010, 142). Der Andere in seiner Andersheit bezeichnet das Ende der eigenen Vermögen: Es zeigt sich eine gewisse Entzugsstruktur, die letztlich für alle sozialen Beziehungen charakteristisch ist und nicht eingeholt werden kann. Fremdheit bleibt bestehen und damit bleibt Singularität bestehen. Es geht um „[e]ine primäre, unendliche, absolute Andersheit, die sich weder sprachlich noch begrifflich oder praktisch in vollem Umfang erfassen, abbilden oder beantworten läßt“ (Bedorf 2010, 139). Der Andere, dessen „Antlitz“ herausfordert, ist stets der Fremde; insofern werden in responsiven Alteritätstheorien die Anderen zum Ursprung des ethischen Anspruchs. Das pure Dasein einer Person stellt ethische Forderungen: „Dem Nächsten von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen heißt, nicht töten können. Das ist auch die Situation des Diskurses“ (Levinas 2002, 21 oder vgl. Levinas 2002, 285). Absolute Andersheit ist irreduzibel und mündet in der Tötungshemmung, die im Kontext der Alteritätstheorien natürlich nicht auf die Umsetzung konkreter physischer Gewalt bezogen ist (zweifelsfrei finden Morde de facto statt), sondern bei der es um die prinzipielle Entzogenheit des Anderen, aufgrund seiner primären Andersheit geht.

„The Other is outside language, outside conceptualization, outside notions of teleology, and all of those various strategies devised for neutralizing difference.

This is what is meant by the qualifier ‘radical’ in the claim that Levinas’s work concerns radical difference.“ (Drabinski 2011, Xii)

Die Fremdheit des Anderen bleibt trotz aller Wahrnehmungs- und Vermittlungsversuche stets bestehen und insofern kann der Andere letztlich nicht „getötet“ werden (vgl. Bedorf 2010, 142). Diese bekannte Levinas’sche Formel entspringt nicht, wie in liberalen Theorien, dem Bezug auf ein gemeinsames Humanum oder dem Prozess konsensueller Einigung, sondern die Begegnung mit dem Anderen hat einen unmittelbaren Aufforderungscharakter, nämlich den Anderen nicht zu töten, d. h. ihn in seiner Andersheit anzuerkennen.

Responsive Anerkennung bedeutet, dass aufgrund dieser primären Andersheit, eigentlich nicht *nicht* auf den unmittelbar gegenüberstehenden Anderen geantwortet werden kann. So denkt z. B. Butler „[v]or allem unter Bezugnahme auf Levinas [...] ein radikal interdependentes, relationales und vom Anderen abhängiges Subjekt und entwickelt so die These *des Ausgeliefertseins von Anfang an*. Das Subjekt gewinnt sein Selbstsein erst durch die Antwort auf den Anderen“ (Riedl 2020, 178, Hervorh. i. Orig.). Der Aspekt der Verantwortung ist vor allem in Anerkennungstheorien, die sich auf Levinas beziehen, zentral. „Wenn das Ich stets auf eine Andersheit antworten muss, die es in seinem Antworten nie erreicht, sind Menschliches und Unmenschliches Verhalten zwei Handlungsoptionen“. (Bedorf 2010, 144–145) Es eröffnen sich also zum einen Spielräume hinsichtlich der Art und Weise, wie die responsiven Prozesse gestaltet werden. Zum anderen erfährt das Gegenüber stets Nivellierungen, indem nur im Rückgriff auf bestimmte Identifizierungen geantwortet werden kann. An diesem Punkt wird die Nähe zum postkolonialen Konzept des *Othering* besonders deutlich, das Parallelen zum Bereich der sekundären Andersheit aufweist. Hier geht es um *soziale Andersheit*, mit der alltagspraktisch und politisch umgegangen werden muss. „Da [...] Antworten voraussetzen, daß der Andere identifizier- und ansprechbar ist, vollziehen sie zugleich eine Festlegung des entzogenen absoluten Anderen auf einen erfäßbaren sozialen Anderen.“ (Bedorf 2010, 141) Die primäre und die sekundäre Andersheit beziehen sich aufeinander: Auf der einen Seite setzt die primäre Andersheit die sekundäre in Gang, auf der anderen Seite kann die primäre Andersheit nur in der „reduzierten Form“ der sekundären Andersheit erscheinen (vgl. Bedorf 2010, 139). Letztlich gelangt man in sozialen Prozessen immer nur bis zur Wahrnehmung sekundärer Andersheit, in der die primäre Andersheit aufscheint, aber den Akteur*innen dennoch entzogen bleibt.

Demnach geht die Andersheit des Anderen im identifizierten Anderen keineswegs auf, vielmehr subsummieren sprachliche Prozesse der Identifikation den Anderen unter ein vorgegebenes Allgemeines – hier kommt wieder der oben genannte Aspekt der Neutralisierung durch Identifizierung ins Spiel.

„Kontakt zum Anderen ist ohne den Rückgriff auf Rollen, Kontexte, Kulturen, Institutionen nicht denkbar, aber die Andersheit ist etwas davon Unterscheidbares: das *dass* des Auftretens des Anderen ist mit dem *wie* der Rollen und Milieus nicht in eins zu setzen.“ (Bedorf 2010, 139, Hervorh. i. Orig.)

Ist der Andere identifiziert, können soziale Handlungen in gewohnten Bahnen verlaufen, und nur so ist Repräsentation möglich. Die Festlegung des entzogenen absoluten Anderen (primäre Andersheit) auf einen erfassbaren sozialen Anderen (sekundäre Andersheit) ist letztlich unumgänglich. Mit der Möglichkeit der Identifizierbarkeit geht die Möglichkeit der Ansprechbarkeit einher; es kann sogar von einem *Zwang zur Identifizierung* gesprochen werden. Neben dem Zwangscharakter hat der Rückgriff auf *das Dritte*, also auf allgemein vorgeschriebene Normen, Regeln, Semantiken, letztlich Identifikationsmöglichkeiten, aber auch eine entlastende Funktion für Interaktionspartner*innen (vgl. Bedorf 2010, 141). Sie entlasten sich von der Herausforderung durch die Unmittelbarkeit des Anderen bzw. durch die Fremdheit des Anderen, bleiben dabei aber in diskursiven Machtstrukturen verhaftet: „Es liegt nicht nur bereits ein epistemologischer Rahmen vor, innerhalb dessen das Antlitz erscheint, sondern wir haben es auch hier schon mit einem Fungieren der Macht zu tun, denn nur Kraft gewisser Arten anthropozentrischer Anlagen und kultureller Rahmenbedingungen erscheint ein gegebenes Antlitz als menschliches.“ (Butler 2007, 41) Trotz dieser Vermachtung intersubjektiver Prozesse, auf die besonders Butler in ihren anerkennungstheoretischen Überlegungen hinweist, bleibt mit Blick auf die primäre Andersheit, so die These responsiver Anerkennungstheorien, dennoch das Wissen, dass der Andere in seiner kontextuellen Bestimmung nie aufgeht; Bedorf (2010, insb. 149) spricht in diesem Kontext von notwendigerweise „verkennender Anerkennung“. Dieses Verkennen oder die Unmöglichkeit, die primäre Andersheit zu benennen, ist ethisch produktiv: „Wenn wir an den Grenzen des Wissens sind, haben wir Anerkennung zu geben und zu empfangen. [...] Die Hinnahme unserer Begrenzungen bildet den wesentlichen Teil unserer ethischen Verantwortung. [...] Der Schauplatz

der Ethik verdichtete sich an den Grenzen des Verstehens“ (Dungs 2008, 290–291). In Butlers Entwurf ermöglicht Verletzbarkeit erst Anerkennung und Schutzlosigkeit ruft das Ethische hervor (vgl. Butler 2006, 44). Um dieser Schutzlosigkeit gewahr zu werden und der exkludierenden bzw. neutralisierenden Dynamik des *Othering* zu entgehen, ist es, responsiven Alteritätstheorien zufolge, notwendig, die eigene Souveränität aufzugeben. Butler spricht davon „Souveränität ein[zu]büßen und menschlich zu werden“ (Butler 2003, 11) und insofern „die Urteile über den Anderen auszusetzen“ (Butler 2003, 59; Butler 2003, 61). Es geht also wiederum um eine Art Selbstbeschränkung, um nicht mit der Einordnung in bestimmte identifizierende Sprachmuster die primäre Andersheit völlig zu neutralisieren. Für responsive Anerkennungstheorien ist *Othering* zwar notwendig, um Verantwortung zu übernehmen. Um Partizipation aller zu erreichen, müssen jedoch Identitäten im Rahmen des politischen Diskurses auch wieder destabilisiert werden. Auf die Repräsentationsfrage übertragen, heißt dies: Nur wenn sich Identitäten in Prozessen der Stellvertretung destabilisieren lassen, kann Subalternität entgegengewirkt werden; wobei diese Destabilisierungsprozesse, wenn auch in engen diskursiven Begrenzungen, verantwortlich gestaltbar sind (vgl. Dungs 2008, 294).

4 Dekolonisierung³ anerkennungstheoretischer Antworten auf Repräsentationsfragen

Mit dem kritischen Konzept der Subalternität macht die postkoloniale Theorie auf das Problem der Wahrnehmung und Berücksichtigung von Singularität aufmerksam und trifft sich so mit dem Anliegen der Alteritätstheorien. Hinsichtlich der Antwort auf das Subalternitätsproblem weisen beide Typen der Anerkennungstheorie Parallelen auf, nämlich ihre Fokussierung auf Selbstbeschränkung. In Anerkennungstheorien geht es nicht um ein unabhängiges autonomes Subjekt, sondern darum, dass aus dem *Antlitz*, dem unhintergehbaren Bezug zum Anderen, ethische Forderungen resultieren. Somit liegen die Theorien zunächst einmal jenseits der prozeduralistischen Universalisierungsidee, und damit ebenso in

3 An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es Alteritätstheorien gibt, die selbst den Anspruch der Dekolonisierung haben. Bei Enrique Dussel (1989) geht es z. B. um die unterdrückte Alterität im Kontext der Gewaltgeschichte der ‚westlichen‘ Moderne (vgl. hierzu Schelkshorn 1992 und Becka 2005).

gewisser Hinsicht vor der konsensuellen Verständigung. Insofern spielt delegierte Stellvertretung in Anerkennungstheorien auch nicht die primäre Rolle, sondern es geht hauptsächlich um die Voraussetzungen der Selbstrepräsentation des Anderen. Dabei liegt die Verantwortung für den Anderen vor der Sprachlichkeit und jede kognitive Identifikation entspricht in gewisser Hinsicht der Neutralisierung der ursprünglichen Anerkennung des Anderen als selbstbestimmtes singuläres Individuum. In Rahmen ihrer Analyse von Identifizierung als Neutralisierung, also der Auflösung von Singularität aufgrund von bestimmten Zuschreibungen innerhalb intersubjektiver Prozesse, gehen Anerkennungstheorien auf Fragen der (Selbst-)Repräsentation ein; sie gehen aber unterschiedlich damit um: In der responsiven Anerkennungstheorie bleibt letztlich die primäre Andersheit uneinholbar stehen. Diese muss in die sekundäre Andersheit, die in Repräsentationsprozessen maßgeblich ist, sozusagen hinübergerettet werden und zwar als destabilisierendes Moment. Bei der intersubjektivistischen Anerkennungstheorie bleibt letztlich die wechselseitige Verbundenheit stehen und die Möglichkeit, dass sich durch die Wahrnehmung von Anerkennungserwartungen und Missachtungserfahrungen Anerkennungssphären verändern können. Auf der einen Seite steht also ein Überschuss an Andersheit, auf der anderen Seite ein Überschuss an Ungerechtigkeitserfahrung. Auf der einen Seite geht es um Destabilisierung, auf der anderen um Modifizierung.

Beide Lösungsversuche beziehen sich auf die These, dass Anerkennung unauflösbar mit einer (freiwilligen) Selbstbeschränkung in Zusammenhang steht, die die Bedingung für die Anerkennbarkeit des Anderen ist, sei es nun als relativ „Fremder“ oder als relativ „Gleicher“ (Bedorf 2010, 69). In Anerkennungstheorien geht es also zunächst gerade nicht – zumindest nicht im ersten Schritt – um das Aufdecken der Urteilsfähigkeit der Repräsentierten bzw. um deren konkrete Beurteilungen ihrer eigenen Lage, sondern um deren Präsenz und darum, dass sie als Personen, die anerkannt werden müssen, wahrgenommen werden. Anerkennung ist zunächst einmal ein expressiver Akt, in dem eine Haltung zum Anderen in seiner individuellen konkreten Person deutlich gemacht wird. Sie ist zunächst einmal kein repräsentativer Akt, in dem Personen mit ihren konkreten Interessen vertreten werden. Durch die Selbstbeschränkung kann der Anerkennende aber auf die Spur der (Missachtungs-)Erfahrungen und (Anerkennungs-)Erwartungen der Anderen kommen. So wird das paternalistische neutralisierende Moment der Repräsentation, das in Prozessen des *Othering* zum Tragen kommt, gewissermaßen abgefedert. Repräsentationsprozesse stehen

dann letztlich unter dem Vorbehalt, den Anderen nie in Gänze zu vertreten, aber ständig optimiert werden zu können, und zwar durch eine Dezentrierung des Repräsentierenden in Form der Distanzierung von sich selbst. Alteritätstheorien bauen in den Repräsentationsprozess ein Korrektiv in Form der unmittelbaren Begegnung und damit der Anrufung durch den Anderen ein. Gelingt es, die eigene Souveränität einzuschränken, führt dies entweder dazu, exkludierende Identitäten zu destabilisieren, indem Nichtdarstellbares in der Darstellung beibehalten wird, oder zur Veränderung der Anerkennungsordnung, weil Personen mit ihren spezifischen (Ungerechtigkeits-)Erfahrungen sichtbar werden.

Die Reflexion und das *Verlernen* der eigenen Privilegien sowie das *Stehenlassen* von Unverständlichem sind postkoloniale Motive (vgl. Spivak 2008c; vgl. Taylor 2013). Und somit kommen sich Anerkennungstheorien und postkoloniale Theorien in der Bearbeitung des Repräsentationsdilemmas doch sehr nahe. Es geht darum

„unser *Wir* so weit zu relativieren, dass es ungeachtet jedweder Bedrohung das Andere [...] als Anerkennbares wahrnehmen kann. Und vielleicht wird sich dann herausstellen, dass unsere Gemeinsamkeit schon immer unsere Prekarität gewesen ist [...] unsere gemeinsame Gefährdungslage, von der wir fälschlicherweise angenommen haben, sie bestünde aufgrund der Anderen“ (Killius 2014, 28–29, Hervorh. i. Orig.).

Diese Selbstbeschränkung ist allerdings voraussetzungsreich, sie bedarf dekonstruktiver und gewissermaßen dekolonisierender Prozesse, die ihr vorausgehen. „Erst wenn die internen Logiken von Ausschlussmechanismen und die gesellschaftlichen Realitäten, unter denen sie einst entstanden sind, und die Funktionen, die sie damals womöglich erfüllt haben“ (Killius 2014, 28) re- und damit dekonstruiert worden sind, ist das *Verlernen von Privilegien* möglich.

So würde eine Dekolonisierung der intersubjektivistischen Anerkennungstheorie bedeuten zu fragen, welche Auswirkungen die Rekonstruktion der Anerkennungssphären aus dem europäischen Kontext (vgl. Honneth 2018) auf Anerkennungserwartungen und die Äußerung von Missachtungserfahrungen in der globalisierten Welt hat. Zudem würde die These, dass *Dezentrierung* und *Abbruch der Selbstliebe* maßgeblich auf Motivation beruht, kritisch gesehen, da die Relevanz von Machtstrukturen dadurch in gewisser Weise relativiert wird und somit auch die Notwendigkeit eines (Ver-)Lernprozesses auf Seiten der Anerkennenden. Inwieweit

eine Erweiterung der normativen Anerkennungsordnungen möglich ist, müsste unter Berücksichtigung der postkolonialen Kritik erörtert werden. Spivak geht zum Beispiel über Honneths Verwilderungsthese hinaus, insofern es ihr nicht nur um die „extrem porösen Ränder“ von Gesellschaften (Honneth 2011) geht, sondern um den „Ausschluss der Ränder, sogar der Bindeglieder zwischen Zentrum und Peripherie“ (Spivak 2008a, 74).

Die Dekolonisierung der responsiven Anerkennungstheorie würde hauptsächlich die Konstruktion der Figur der unhintergehbaren Fremdheit betreffen. Diese allgemeine und abstrakte Formulierung der Unreichbarkeit der primären Andersheit kann nämlich letztlich zu einer Nivellierung aller möglichen unterschiedlichen Formen von Exklusion und Subalternität führen. Wenn jede Art von sekundärer Andersheit die eigentliche Fremdheit und Identität verdeckt, könnte mit dem alteritätstheoretischen Vokabular selbst letztendlich eine universalisierende neutralisierende Agenda verborgen werden, z. B. indem Repräsentation grundsätzlich als unmöglich angesehen wird und somit verweigert wird, die Rolle eines*einer Zeuge*in oder Richters*Richterin anzunehmen (vgl. Spivak 2008c, 7). Postkoloniale Theorien hingegen legen das Augenmerk auf verschiedene Formen der sekundären Andersheit und unterziehen sie – in teilweiser Übereinstimmung mit bestimmten Ausformulierungen der responsiven Anerkennungstheorie wie z. B. Butler (2003) – einer Kritik (vgl. Spivak 2008a). Der Bezug auf eine allgemeine Fremdheitserfahrung darf also die Offenlegung von Mechanismen der machtvollen Identitätskonstruktionen nicht behindern; nur durch die differenzierte kontextuelle Dekonstruktion ist nämlich ein „Verlernen von Privilegien“ möglich (vgl. Spivak 1988a, 137–138).

Ein Unterschied in den Antworten auf das Repräsentationsproblem liegt grundsätzlich in der Frage, wie weit der *Abbruch der Selbstliebe*, und die *Entmachtung der Souveränität* gehen kann und gehen muss. Wo die Selbstbeschränkung auf Kosten der Darstellbarkeit geht, ist nämlich eine konstruktive Dynamik der Veränderung kaum mehr möglich. So lässt z. B. Spivaks (1988b) Methode des *strategischen Essentialismus* vermuten, dass postkoloniale Kritik weniger Vorbehalte gegenüber der Konstruktion von Identitäten hat als die Anerkennungstheorien und jedenfalls einer *Urteilsenthaltung* skeptisch gegenübersteht. Es geht postkolonialen Theorien tendenziell stärker um die Möglichkeit der politischen Organisierbarkeit, die immer mit Repräsentation zusammenhängt und somit um die Notwendigkeit eines reflexiven Bausteins in sozialetischen Konzeptionen, die mit Anwaltschaftlichkeit arbeiten. Wenn Beurteilungen unter Ausschluss

von bestimmten Erfahrungen diese Beurteilungen zu Kolonialisierungsversuchen machen, muss versucht werden, so weit wie möglich an alle Erfahrungen heranzukommen. Damit es durch advokatorische Repräsentation, die im Namen der Exkludierten aber auch der Subalternen nicht aufgegeben werden kann, nicht zur abermaligen Veräußerung der Ausgeschlossenen kommt, müssen kritisch-reflexive Theoriekomponenten, wie die Selbstbeschränkung, das Verlernen der eigenen Privilegien oder die Dezentrierung, in Rechtfertigungsprozesse eingebaut werden.

Literaturverzeichnis

- Auga, Ulrike** (2020): Postcolonial Studies, Religion und Postsäkularität. (Miss-) Verständnisse von Identitätspolitik und ihre Folgen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61, 85–113.
- Babka, Anne** (2017): Art. Gayatri C. Spivak. In: Götttsche, Dirk/Dunker, Axel/Dürbeck, Gabriele (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: Metzler, 21–26.
- Becka, Michelle** (2005): Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten. Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Bedorf, Thomas** (2010): Verkennende Anerkennung, Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas** (2014): Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte. (Ethik und Gesellschaft 1/2014: Politik der Anerkennung), online unter <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2014_Bedorf.pdf>, abgerufen am 24.02.2021.
- Butler, Judith** (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith** (2006): Hass spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Butler, Judith** (2007): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesung 2002. Frankfurt: Suhrkamp.
- Chaturvedi, Vinayak** (2006): Eine kritische Theorie der Subalternität. Überlegungen zur Verwendung des Klassenbegriffs in der indischen Geschichtsschreibung. In: Werkstatt Geschichte 41. Essen: Klartext Verlag, 7–25.
- Drabinski, John E.** (2011): Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- De Kock, Leon** (1992): Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. New Nation Writers Conference in South Africa. In: A Review of International English Literature 23 (3), 29–47.
- Dungs, Susanne** (2008): Unausweichliche Abhängigkeit vom Anderen. Die Anerkennungstheorie von Judith Butler in ihrer Bedeutung für eine feministische christliche Sozialethik. In: Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Feministische Ethik und christliche Sozialethik. Münster: Lit, 277–305.

- Dussel, Enrique** (1989): Philosophie der Befreiung. Hamburg: Argument Verlag.
- Forst, Rainer** (2011), Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp.
- Guha, Ranajit** (1982), Preface. In: Ders. (Hg.), Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society. Dehli: Oxford Univ. Press, VII–VIII.
- Heimbach-Steins, Marianne; Krause, Felix** (2016): Pflege und Pflegepolitik unter dem Anspruch der Anerkennung. Eine sozioethische Skizze. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 57, 79–104.
- Herrmann, Steffen** (2017): Asymmetrical Reciprocity From Recognition To Responsibility and Back. In: Metodo 5 (1), 74–97.
- Honneth, Axel** (2003a): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel** (2003b): *Unsichtbarkeit*. Über die moralische Epistemologie von Anerkennung. In: Ders.: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel** (2003c), Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel (Hg.): Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp, 129–224.
- Honneth, Axel** (2010): Verwilderungen. Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert. In: APuZ 1–2: Postdemokratie?, online unter <<http://www.bpb.de/apuz/33577/verwilderungen-kampf-um-erkennung-im-fruehen-21-jahrhundert>>, abgerufen am 24. 02. 2021.
- Honneth, Axel** (2011): Verwilderungen des sozialen Konflikts: Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, MPIfG Working Paper 11/4, online unter <<https://www.mpifg.de/pu/workpap/wp11-4.pdf>>, abgerufen am 24. 02. 2021.
- Honneth, Axel** (2018): Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte. Berlin: Suhrkamp.
- Ikäheimo, Heikki** (2009): Die Realisierung unserer Bestimmung – Anerkennung als ontologischer wie auch ethischer Begriff. In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph; Zurn, Christopher F. (Hg.): Anerkennung. Berlin: Akademie Verlag, 325–348.
- Killius, Markus** (2014): Grenzen der Anerkennung. Eine Diskussion zwischen Charles Taylor und Judith Butler. In: Ethik und Gesellschaft 1: Politik der Anerkennung, online unter <http://www.ethik-undgesellschaft.de/mm/EuG-1-2014_Killius.pdf>, abgerufen 24. 02. 2021.
- Kronauer, Martin** (2010): Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus. Frankfurt/New York: Campus.
- Levinas, Emmanuel** (2002): Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München: Alber.
- Nandi, Miriam** (2006): Gayatri Chakravorty Spivak. Übersetzungen aus Anderen Welten. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS, 120–39.
- Nandi, Miriam** (2018), Art. Gayatri Chakravorty Spivak. In: Gender-glossar, online unter <<http://gender-glossar.de/glossar/item/89>>, abgerufen am 24. 02. 2021.
- Nussbaum, Martha** (2010): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt: Suhrkamp.

- Riedl, Anna Maria** (2020): Das Gegebene als Maß des Möglichen zurückweisen. Zum Verhältnis von Ethik, Politik und Kritik. In: Grümme, Bernhard; Werner, Gunda (Hg.): *Judith Butler und die Theologie*. Bielefeld: transcript, 173–188, online unter <<https://doi.org/10.14361/9783839447420-010>>, abgerufen am 24. 02. 2021.
- Schelshorn, Hans** (1992): *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg: Herder.
- Spieß, Christian** (2006): Krankheit – Abhängigkeit – Anerkennung. Gesundheitspolitik aus der Perspektive einer normativen Theorie der Intersubjektivität. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 47, 151–176.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1988a), In *Other Worlds. Essay in Cultural Politics*. New York/London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1988b): Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Guha, Ranajit; Spivak, Gayatri C. (Hg.): *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press, 3–32.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1990): Practical Politics of the Open End – Interview with Sarah Harasym. In: Harasym, Sarah (Hg.): *The PostColonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York/London: Routledge, 95–112.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2007): Feminism and Human Rights. In: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. New York: Columbia University Press, 172–201.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008a): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Wien: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008b): Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen. In: *Frauensolidarität* 2, 26–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008c): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Steyerl, Hito** (2007): Vorwort zur dt. Übersetzung von G. C. Spivaks *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Taylor, Mark Lewis** (2013): Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Nehring, Andreas; Tiesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, 11)*. Stuttgart: Kohlhammer, 276–299.
- Winkler, Katja** (2020): Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik Postkoloniale Kritik der theologischsozialethischen Theoriebildung. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61, 161–182.

Über die Autorin

Katja Winkler, Ass.-Prof. Dr. theol. am Johannes Schasching SJ Institut für Christliche Sozialwissenschaften und wiss. Mitarbeiterin am Forschungsschwerpunkt Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft der Katholischen Privatuniversität Linz. Email: k.winkler@ku-linz.at.