

Jürgen Gerdes

## Toleranz, Neutralität und Anerkennung. Aspekte des normativen Inventars der politischen Philosophie

Überarbeitete und erweiterte Version eines Vortragsmanuskripts für das Kolloquium ‚Die unendlichen Formen der Anerkennung‘ am Institut für Soziologie der Universität Münster am 09.01.2004.

Arbeitspapiere – Working Papers  
No. 4, 2004

Gerdes, Jürgen:

Toleranz, Neutralität und Anerkennung. Aspekte des normativen Inventars der politischen Philosophie / Jürgen Gerdes. – Bremen: COMCAD, 2004

(Working Papers – Center on Migration, Citizenship and Development; 4)

The COMCAD Working Paper Series is intended to aid the rapid distribution of work in progress, research findings and special lectures by researchers and associates of COMCAD. Papers aim to stimulate discussion among the worldwide community of scholars, policymakers and practitioners. They are distributed free of charge in PDF format via the COMCAD website.

The opinions expressed in the papers are solely those of the author/s who retain the copyright. Comments on individual Working Papers are welcomed, and should be directed to the author/s.

University of Applied Sciences Bremen  
Center on Migration, Citizenship  
and Development (COMCAD)  
Neustadtswall 30, 28199 Bremen  
Telefon: +49 (0)421 5905 3168  
Telefax: +49 (0)421 5906 4818  
Homepage: <http://www.comcad-bremen.de>

## Gliederung

1	Einleitung .....	4
2	Toleranz .....	5
3	Neutralität.....	9
4	Anerkennung.....	16
5	Ausblick.....	31

## 1 Einleitung

Unter dem Begriff der Anerkennung im Kontext neuer sozialer Bewegungen und Debatten um Kommunitarismus und Multikulturalismus sind verschiedene Einwände sowohl gegen das etablierte normative Vokabular und Potenzial des philosophischen Liberalismus als auch gegen die institutionalisierten zentralen Normen liberaler Demokratien der westlichen Welt formuliert worden. Die These ist, dass die im Rahmen des Liberalismus verfügbaren normativen Elemente (der Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Toleranz und Neutralität) bzw. deren konkretere Interpretation und (partielle) institutionalisierte Umsetzung sich insofern als defizitär erwiesen hätten, als sie bestimmte normativ bedeutende und legitime Ansprüche insbesondere der (kulturellen) Differenz und Identität nicht angemessen berücksichtigen können. Die These der Kritik im Namen der Anerkennung meint also, dass die Probleme und Konflikte in multikulturellen Gesellschaften nicht allein auf eine unzureichende Umsetzung und Anwendung der bekannten idealen Prinzipien beruhen, sondern vielmehr dass diese selbst strukturell defizitär sind und demzufolge um das Konzept der Anerkennung ergänzt werden müssen.

Im Folgenden geht es um die Charakterisierung einiger Aspekte der Kernelemente des normativen Inventars liberaldemokratischer Nationalstaaten, wie sie in der normativen politischen Theorie bzw. politischen Philosophie konzeptualisiert, interpretiert und problematisiert worden sind. Ich konzentriere mich dabei sozusagen auf nur eine Seite derselben Medaille. Ich gehe davon aus, dass Rechten von Personen immer Pflichten anderer Akteure und legitimen Erwartungen einer Seite immer Leistungen von anderer Seite korrespondieren. Hier geht es vorrangig um die Seite der Pflichten und Leistungen von Personen, Akteuren und Institutionen, die Rechte und moralische Ansprüche individueller Personen (und eventuell auch Gruppen) überhaupt erst ermöglichen. Insofern konzentriere ich mich also auf einen Vergleich der eher klassischen Konzepte der Toleranz und der Neutralität des Staates mit dem neueren der Anerkennung. Dabei beschränke ich mich auf eine begriffliche und konzeptuelle Analyse und vernachlässige komplexe Fragen der normativen Rechtfertigung und Anwendung der Prinzipien in den vielfältigen und sehr verschiedenen empirischen Einzelfällen. Es geht mir vor allem um eine einigermaßen präzise idealtypische Beschreibung der Konzepte der Toleranz, Neutralität und Anerkennung. In allen drei Fällen lassen sich mittels geeigneter Kriterien jeweils negative und positive Varianten unterscheiden. Erst im Ausblick stelle ich neben der Skizzierung einiger vergleichender Gesichtspunkte einige Überlegungen über die relative Vorzugswürdigkeit bestimmter Varianten und Interpretationen von Toleranz, Neutralität und Anerkennung an.

Man mag prinzipiell einwenden, dass es im Grunde sinnlos ist, sich überhaupt mit normativen Konzepten und Theorien zu beschäftigen, die im schlechten Sinn ohnehin als utopisch zu bezeichnen sind. Auf einer Ebene ist die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen ‚konventionellen‘ Theorien der Gerechtigkeit und neueren Theorien der Anerkennung sicher ein rein akademischer Streit. Auf der anderen Seite werden im Rahmen dieser Diskussion regelmäßig Fragen der politischen Philosophie mit der Interpretation politischer Kämpfe und der Legitimierung politischer Forderungen verknüpft. Die Theorien der Anerkennung gehen in aller Regel davon aus, dass es bestimmte Ansprüche von Gruppen und neuen sozialen Bewegungen (Frauenbewegungen, ethnische Gruppen, religiöse Gemeinschaften, Schwulen- und Lesbenvereinigungen) sind, die um Anerkennung statt bloß um Indifferenz, Toleranz und neutrale Behandlung ringen. Aber aus grundsätzlicher Perspektive noch wichtiger ist, dass die idealen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in mehrfacher Hinsicht einen Sitz in der Realität haben: sie sind in nationalen Verfassungen und internationalen Abkommen und Konventionen fixiert und werden von verschiedenen gerichtlichen Instanzen mehr oder weniger intensiv überwacht; sie sind ein Bestandteil der politischen Kulturen der westlichen Staaten, z.B. in immer wiederkehrenden Bekenntnissen und Programmen politischer Akteure; und sie sind in variierendem Maß ein Bestandteil postkonventioneller Moralvorstellungen und –praktiken. Auch wenn es schon oft gesagt worden ist, lohnt es immer wieder – insbesondere in schwierigen Zeiten – es zu wiederholen: Die idealen Prinzipien sind nicht nur der Maßstab, sondern die reale Grundlage der Möglichkeit von Kritik an Zuständen, die hinter den Idealen zurückbleiben. Dass berechtigte Kritik in Gestalt rationaler Argumente unter Bezugnahme auf ideale, aber allgemein geteilte Normen und Prinzipien nicht sozusagen automatisch zu politischen Erfolgen führt, liegt schlicht daran, dass es selbstverständlich eine ganze Reihe anderer Einflussfaktoren in der Politik gibt: z.B. Leidenschaften und Interessen, Machtkonstellationen, zu verteidigende Privilegien, ungleich verteilte Ressourcen der politischen Artikulation und nicht zuletzt Massenmedien, die eigenen Logiken der Darstellung folgen. Dass aber selbst eine so ideale Theorie der Gerechtigkeit wie die von John Rawls mittlerweile einen gewissen Einfluss auf die Rechtsprechung des amerikanischen *Supreme Court* hat, wenn es um die Interpretation der grundlegenden Freiheitsrechte geht, zeigt schon, dass Ideal und Wirklichkeit keine im absoluten Sinn verschiedene Welten sind.

## 2 Toleranz

Unabhängig vom jeweiligen sozialen Kontext und den jeweiligen Subjekten und Objekten eines Toleranzverhältnisses kann Toleranz normativ wie empirisch am besten wie folgt *definiert* werden: als die Tugend eines Akteurs, darauf zu verzichten, in Meinungen und

Handlungen anderer Personen einzugreifen, obwohl diese in für bedeutend gehaltenen Fällen nach der eigenen begründeten Überzeugung falsch sind.<sup>1</sup>

In dieser Definition sind bestimmte für den Gehalt des Toleranzbegriffs *zentrale Elemente* enthalten, die jeweils kurz hervorgehoben werden sollen, um Toleranz klarer gegenüber verwandten Einstellungen und Haltungen, wie z.B. Indifferenz, Ignoranz oder Akzeptanz, abgrenzen (vgl. Forst 2003: 30ff.). Eine wichtige Voraussetzung dafür, dass Toleranz ausgeübt werden kann, ist zunächst das Bestehen einer für bedeutend gehaltenen *Differenz* in Einstellungen, Meinungen und Verhalten der Beteiligten. Ansonsten würde sich das Problem der Toleranz nicht stellen und könnte nicht als eine besondere Leistung bzw. Tugend des tolerierenden Akteurs aufgefasst werden. Der Kern des Toleranzbegriffs besteht des weiteren in zwei scheinbar widersprüchlichen Komponenten: einer Ablehnungs- und einer Akzeptanzkomponente im Urteil des tolerierenden Subjekts. Die *Ablehnungskomponente* beinhaltet, dass die tolerierten Überzeugungen und Praktiken in einem normativ gehaltvollen Sinn als falsch angesehen bzw. schlecht beurteilt werden (vgl. King 1976: 44-51). Die jeweilige Missbilligung setzt in jedem Fall ein negatives Urteil voraus, das nicht unbedingt moralisch sein muss, sondern ebenso auf ästhetischen, expressiven, ethischen, pragmatischen Gründen oder auch auf für richtig gehaltenen Konventionen basieren kann. Ohne diese negative Komponente würde man nicht von Toleranz, sondern von unbeschränkter Zustimmung, Bejahung oder Anerkennung sprechen. Ein solches negatives Urteil impliziert aber auch, dass die jeweils missbilligten Meinungen oder Handlungen aus der Perspektive des tolerierenden Akteurs als wichtig und nicht trivial aufgefasst werden. Andernfalls würde man eher von Indifferenz reden. Auf der anderen Seite ist eine *Akzeptanzkomponente* integraler Bestandteil von Toleranz, die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Missbilligung positive Gründe der Akzeptanz gegenüber gestellt werden, ohne dass die negative Bewertung der relevanten Auffassungen und Praktiken damit aufgehoben wird. Das lässt sich wahrscheinlich am besten so beschreiben, dass negative Gründe der Bewertung von positiven Gründen sozusagen ‚übertrumpft‘ werden. Es sind demnach „Gründe höherer Ordnung“, die dazu motivieren, dass nach wie vor für falsch gehaltene Auffassungen oder negativ bewertetes Verhalten dennoch akzeptiert werden (Heyd 1996: 11ff.). Auch diese höherrangigen Gründe können wiederum von sehr verschiedener Art sein: pragmatisch-instrumentell, ethisch bzw. religiös oder moralisch. Eine

---

<sup>1</sup> Diese Definition geht auf Nicholzen zurück, wurde aber leicht verändert: einerseits vom problematischen Machtbegriff entlastet, andererseits die Beschränkung der begründeten Ablehnung auf andere als nur moralische Gründe ausgeweitet: „(T)oleration is the virtue of refraining from exercising one’s power to interfere with others’ opinion or action although that deviates from one’s own over something important and although one morally disapproves of it.“ (Nicholzen 1985: 162) Entgegen Nicholzens Auffassung würde ich diese Definition auch nicht nur als die eines „moralischen Ideals“, sondern auch als eine empirisch-konzeptuelle für geeignet halten.

weitere unverzichtbare Komponente des Toleranz-Konzepts ist die *Freiwilligkeit* der toleranten Haltung. Toleranz wäre keine Leistung oder Tugend, wenn die betreffenden Personen oder Akteure allein deshalb nicht in die negativ bewerteten Meinungen oder Handlungen substantiell intervenieren, weil die geltenden Gesetze so sind, weil sie gezwungen werden oder weil sie Sanktionen befürchten.<sup>2</sup> Ohne diese Voraussetzung würde man vielleicht eher von ‚Erdulden‘ oder ‚Ertragen‘ sprechen. Ein letzter notwendiger Bestandteil: Toleranz hat eine logische *Grenze*. Wenn man alles ‚toleriert‘, lässt sich wohl kaum noch von Toleranz sprechen. Es müssen auch Fälle denkbar sein, bei denen Gründe vorliegen, die dazu führen, dass die Ablehnungskomponente die Zustimmungskomponente übertrumpft. Wenn Toleranz als die korrespondierende Pflicht der anderen gegenüber der individuellen Freiheit einer Person aufzufassen ist, liegt es auf der Hand, dass gleichzeitig intolerante Eingriffe in die – irgendwie im Namen der Gleichheit konsistent interpretierte – individuelle Freiheit anderer eben nicht toleriert werden können.

## 2.1 Negative und positive Toleranz

Es liegt auf der Hand, dass das Konzept der Toleranz hinsichtlich der Normativität bzw. Wünschbarkeit wesentlich davon abhängt, welche Gründe für die Zustimmungsdimension angeführt werden. Es gibt den interessanten Versuch innerhalb von Toleranz eine negative und positive Variante des Konzepts auszumachen und diese Unterscheidung an die jeweilige Art der Rechtfertigung zu binden (vgl. Nicholson 1985: 163ff.). Demnach ist *negative Toleranz* an instrumentell-pragmatischen Gründen und an den jeweils prognostizierten Folgen orientiert. Positive Toleranz wird demgegenüber intrinsisch oder prinzipiell gerechtfertigt und gilt als wünschenswert unabhängig von den zu erwartenden Konsequenzen.<sup>3</sup> Die folgenden Gründe im Sinn negativer Toleranz werden häufig genannt

---

<sup>2</sup> Als eine alternative Komponente oder Voraussetzung von Toleranz ist oft vorgeschlagen worden, den tolerierenden Subjekten eine *Position der Macht* zuzusprechen, aufgrund dessen sie die fraglichen Meinungen oder Praktiken effektiv unterbinden können (vgl. Nicholson 1985: 160f.; Forst 2003: 40f.). Das aber würde m.E. entweder tolerantes Verhalten definitorisch zu weit einschränken oder aber an einen zu extensiven Begriff von Macht koppeln. Auch tendenziell machtlosere Personen können Vorstellungen darüber haben, was aus ihrer Perspektive getan werden sollte und was dementsprechend diejenigen tun sollten, die jeweils die Macht und Autorität im Hinblick auf die relevanten Auffassungen und Praktiken haben, diese auch zu unterbinden.

<sup>3</sup> Habermas unterscheidet pragmatische, ethische und moralische Gründe und Rechtfertigungen als grundlegend verschiedene Typen normativer Rationalität bzw. praktischer Vernunft – also Fragen des Typs was jeweils getan werden *soll* statt Fragen der Art was und wie es *ist*. *Pragmatische Gründe* beziehen sich auf die Wahl geeigneter Mittel, Instrumente und Strategien bei gegebenen Zielen oder auf die Wahl von Zielen im Licht höherstufiger Werte. *Ethische Gründe* sind Aspekte des Guten bzw. Werte, also integrale Elemente grundlegenden individuellen und kollektiven Selbstverständnisses und jeweiliger Identitäten, während *moralische Gründe* sich auf die legitime bzw. unparteilich zu rechtfertigende Verteilung von Rechten und Pflichten innerhalb einer sozialen und politischen Einheit beziehen, die unabhängig von partikularen Werten und je besonderen Auffassungen und Konzeptionen des Guten auf einer gemeinsamen unparteilichen

(Nicholson 1985: 163f.): Einerseits können die materiellen, gesellschaftlichen und moralischen *Kosten* von Verboten und Interventionen in Form *nicht-intendierter Konsequenzen* zu hoch sein: z.B. kann die Verfolgung und Behinderung von bestimmten Religionen und politischen Ideologien zur Destabilisierung des politischen Systems führen, wenn sich reaktiv Widerstand formiert und organisiert. Die Kriminalisierung bestimmter sexueller Praktiken oder des Drogengebrauchs kann Eingriffe in die Privatsphäre zur Folge haben, die den Charakter der Beziehungen und Verhältnisse innerhalb von Familien und Gemeinschaften schwerwiegend und in unerwünschter Weise verändert. Das Verbot von Alkohol, Drogen, Pornographie, Prostitution u.ä. kann die Etablierung organisierter Kriminalität begünstigen. Der Versuch der Abschaffung von Prostitution und Pornographie kann zunehmende Gewalt gegen Frauen zur Folge haben. Andererseits können Fragen der *Effektivität* intoleranten Handelns eine Rolle spielen: Es mag praktisch schwierig sein, bestimmte Meinungen und Handlungen ausschließlich oder mit den Mitteln des Rechts zu bekämpfen, weil sie dann illegal fortexistieren. Es mag besser sein, die abgelehnten Praktiken zu tolerieren und sie in offener Thematisierung und öffentlicher Auseinandersetzung zu bekämpfen. Man kann argumentieren, dass der innere Glauben und die Motive von Personen außerhalb der Reichweite des Rechts liegen. Akteure oder Gesetze können Personen vielleicht dazu zwingen, bestimmte Meinungen öffentlich nicht zu äußern, aber nicht, ihre wirklichen Überzeugungen zu suspendieren oder zu revidieren. In ähnlicher Weise kann man Personen vielleicht auch zwingen, in bestimmter Weise zu handeln, aber nicht dazu, dies auch mit den richtigen Motiven zu tun.

Das entscheidende *Problem negativer Toleranz* ist, dass Toleranz im Hinblick bestimmter Praktiken jeweils nur dann und solange als adäquat und wünschenswert gelten kann, wie Intoleranz vergleichsweise zu kostenintensiv, ineffizient oder technisch unmöglich ist. Wenn dagegen die als inakzeptabel betrachteten Meinungen und Lebensweisen ohne diese jeweiligen Nebeneffekte bekämpft, behindert, kontrolliert oder verboten werden könnten, hätte man keine Gründe mehr für Toleranz.

Demgegenüber gilt einem *positiven Toleranzverständnis* die Tugend der Toleranz nicht als eine sozusagen ‚second-best‘-Lösung, sondern als eine an sich richtige und wünschenswerte Haltung, tendenziell unabhängig von jeweiligen Folgen, die das möglicherweise haben kann. Toleranz in jeweils definierten Grenzen ist eine logisch und damit zwingende Konsequenz bzw. Implikation anderer normativer zentraler Prinzipien, die ihrerseits nicht zur Disposition stehen. Entsprechend dem grundlegenden Prinzip und den

---

Rechtfertigungsgrundlage basieren (vgl. Habermas 1991; 1992: 196ff.). Die Unterscheidung zwischen dem Guten und Gerechten bzw. zwischen Werten und Normen gilt als ein Kernelement sogenannter ‚deontologischer‘ Moraltheorien.



diesem korrespondierenden Rechten individueller Freiheit und Gleichheit kann Toleranz als eine Voraussetzung individueller Selbstbestimmung gesehen werden. Im Namen des grundlegenden Respekts gegenüber (der Fähigkeit zu rationalem und moralischem Denken und Handeln von) Personen, was immer diese im einzelnen aus externer Perspektive Problematisches denken oder tun mögen, ist entweder die Annahme gerechtfertigt, dass sie – im Namen der Unterstellung individueller Autonomie – Gründe für ihre Überzeugungen und ihr Verhalten haben oder – im Namen personaler Integrität – nur aus eigener Einsicht problematisches Verhalten verändern können oder sollten. Damit verbunden ist häufig die Idee des maximal möglichen Verzichts auf Einmischung, Zwang und Gewalt, der angesichts des einzuhaltenden gleichen Toleranzspielraums aller anderen möglich ist. Eine andere intrinsische Rechtfertigung wäre der Bezug auf die Wünschbarkeit eines gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus, der erst durch weitgehende Toleranz ermöglicht wird. Dieser Aspekt kann wiederum an die Freiheit von Personen derart zurückgebunden werden, dass ein möglichst weitreichendes Spektrum an Lebensformen und –stilen die äußere Voraussetzung für die Ausbildung und Ausübung individueller Autonomie bildet: die eigenen Überzeugungen können in der Konfrontation mit anderen Auffassungen und Lebensweisen getestet werden und die Personen haben nicht nur die subjektive Chance, sondern außerdem noch geeignete soziale, kulturelle und politische Rahmenbedingungen, dazuzulernen.

### 3 Neutralität

Können Staaten tolerant sein? Ist staatliche oder politische Neutralität einerseits und Toleranz im intersubjektiven oder zivilgesellschaftlichen Bereich eine Idee gleichen Inhalts, die manchmal nur deswegen unterschiedlich bezeichnet wird, weil die Adressaten der jeweiligen individuelle Freiheit ermöglichenden Pflichten und Leistungen von unterschiedlicher Gestalt sind? Obwohl in der politischen Philosophie Toleranz und Neutralität häufig synonym diskutiert worden sind<sup>4</sup>, gibt es *zwei wichtige Aspekte, die für eine klare Differenzierung beider Konzepte sprechen.*

Erstens kann der liberale Staat selbst deshalb nicht tolerant sein, weil *Toleranz die Identifikation mit einer partikularen Lebensform bereits voraussetzt*, „von der aus dann andere Anschauungen und Lebensformen geduldet werden können; diese Identifikation ist

---

<sup>4</sup> Um nur zwei Beispiele zu nennen: Horton und Mendus sprechen in der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Buch dezidiert von Toleranz, wenn sie das Konzept liberaler Neutralität bei Rawls diskutieren (Horton/Mendus 1999). Rainer Forst diskutiert z.T. die gleichen Theorien und deren Probleme einmal unter der Überschrift verschiedener liberaler Neutralitätskonzeptionen (Forst 1994) und einmal unter dem Titel der Toleranz (Forst 2003).

dem neutralen Staat aber gerade verwehrt.“ (Huster 1998: 85) Dem heute üblichen Verständnis einer Neutralität des Staates bzw. zumindest deren regulativer Idee, dem ein variables Spektrum eines legitimen weltanschaulichen Pluralismus entspricht, fehlt die für das Toleranzkonzept zentrale Ablehnungskomponente. Staaten können allein dann (nur) tolerant sein, wenn sie sich mit einer bestimmten Religion und Weltanschauung identifizieren, aber gleichzeitig eine oder mehrere Minderheiten mit abweichenden Auffassungen in bestimmten Hinsichten und Bereichen zulassen, also auf Maßnahmen des Zwangs und der Erziehung zum ausgezeichneten richtigen Glauben verzichten. Insbesondere historisch, aber auch im Hinblick auf heutige Gottesstaaten oder autoritäre Regime mit einer übergreifenden Ideologie lässt sich der Begriff der Toleranz anwenden. Das schließt nicht aus, dass neutrale Staaten darüber hinaus *auch noch* tolerant gegenüber bestimmten illiberalen und radikalen Gruppen sein können, die aufgrund der Ablehnung bestimmter normativ zentrale Rechtsaspekte eine gleichermaßen neutrale Behandlung nicht erwarten können.

Zweitens lassen sich Toleranzkonzept einerseits und Neutralitätskonzept andererseits gut anhand der *jeweiligen Akteurskonstellation unterscheiden*: Toleranz setzt intuitiv zwei Akteure voraus: jemand toleriert jemand anderen bzw. ein Subjekt toleriert etwas – ein Verhalten, eine Handlung, eine Überzeugung usw. – bei einem anderen Subjekt. Demgegenüber setzt Neutralität offenbar drei Akteure voraus: jemand verhält sich gegenüber zwei weiteren Akteuren, die mindestens in einem bestimmten wesentlichen Punkt unterschiedliche oder gegensätzliche Überzeugungen, Interessen oder Ziele haben, neutral, d.h. versucht eine Stellungnahme zugunsten einer Partei zu vermeiden. Oft gilt eine Haltung substanzieller Neutralität bei einer zur Konfliktregulierung autorisierten Instanz oder Institution (Staat, Gerichte, Familientherapeuten, Schiedsrichter usw.) als Voraussetzung der effektiven Streitschlichtung (vgl. Waldron 1989: 63).

Nach einer allgemeinen *Definition* bedeutet das Neutralitätsprinzip, „dass der Staat nicht vorsätzlich zugunsten einer besonderen Vorstellung vom guten Leben handeln darf, sondern einen neutralen Rahmen liefern sollte, in dem unterschiedliche und sogar einander widerstreitende Vorstellungen vom guten Leben verfolgt werden können.“ (Baynes 1995: 433) Dem entspricht die grundlegende Idee der Trennung zwischen dem Guten und dem Gerechten bzw. Werten einerseits und Normen und Rechten andererseits in den postkonventionellen sogenannten ‚deontologischen‘ Moraltheorien. Gerechtigkeit setzt Neutralität gegenüber unterschiedlichen Konzeptionen des Guten voraus.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Wie und aufgrund welcher Kriterien diese Grenze legitimerweise im einzelnen zu ziehen ist, ist

Verschiedene Formen oder Aspekte staatlicher Neutralität lassen sich in einem ersten Schritt danach unterscheiden, ob sie überwiegend input- oder outputorientiert sind. Auf der *Inputseite* des demokratischen Prozesses, also der Formierung und Formulierung von Interessen und Argumenten, soll dahingehend Neutralität gewahrt werden, dass möglichst alle Bürger und Gruppen gleichermaßen die Chance haben, ihre Belange einzubringen. Es ließe sich hier genauer zwischen Verfahrens- und Rechtfertigungsneutralität unterscheiden; oft werden beide Aspekte irgendwie verbunden, indem man davon ausgeht, dass demokratische Verfahren neben den Entscheidungen auch deren Rationalität und damit gute Gründe für die jeweiligen politischen Maßnahmen generieren. Auf der *Seite des Outputs* des politischen Prozesses, also des substanziellen Gehalts politischer Maßnahmen und Gesetze ließe sich zwischen intentionaler Neutralität und einer Neutralität der Konsequenzen differenzieren. Ein Konzept der Konsequenz- oder Zielneutralität in einem absoluten Sinn wird überwiegend abgelehnt, weil es zum einen detaillierte und sichere Prognosen über die Auswirkungen politischer Maßnahmen voraussetzen würde, die aber nicht unwahrscheinlich sind, zum anderen kann es keinen neutralen Maßstab für einen intersubjektiven Nutzenvergleich politischer Maßnahmen hinsichtlich sehr verschiedener Konzeptionen des Guten geben (vgl. Jones 1989: 14ff.). Das Problem kann aber im Rahmen intentionaler Neutralität dadurch gelöst werden, dass Ressourcen verteilt werden, die, wenn im einzelnen nicht von allen Lebensformen, zumindest von vielen gebraucht werden und im Namen ihrer jeweiligen Interessen und Ziele genutzt werden können (vgl. Kymlicka 1989a). Selbstverständlich gibt es in vielen Theorien und Konzepten die Idee, dass eine demokratische Rechtfertigungs- und/oder Verfahrensneutralität eine weitgehend vermutete oder relative Neutralität der Auswirkungen auf die verschiedenen Lebensformen, Weltanschauungen und Gruppen gewährleistet. Die Theorie der Gerechtigkeit von *John Rawls* ist dafür ein gutes Beispiel: In einem sozusagen auf Kernaspekte verdichteten Verfahren der öffentlichen Rechtfertigung, das Rawls in Anlehnung der Gesellschaftsvertragstheorien der Aufklärung ‚Urzustand‘ nennt, soll die Unparteilichkeit der Wahl von Verteilungsprinzipien gewährleistet werden.<sup>6</sup> Auf der Ebene politischer Effekte werden neutrale „Grundgüter“ verteilt, die von Personen mit sehr verschiedenen

---

natürlich zwischen verschiedenen Theorien äußerst umstritten. Die Habermas-Rawls-Kontroverse dreht sich z.B. wesentlich um diese Frage (vgl. Habermas 1997; Rawls 1997). Mir geht es hier aber nur um den prinzipiellen Punkt, dass eine wie auch immer definierte Neutralität eine Voraussetzung dieser Differenzierung von, wie Habermas sagen würde, Ethik und Moral ist.

<sup>6</sup> Unter dem Schleier des Nichtwissens soll die symmetrische Stellung der Parteien dadurch erreicht werden, dass folgende Einflüsse auf die Überlegungen ausgeschaltet werden: Informationen über a) soziale Positionen; b) bestimmte umfassende Lehren und dazu gehörige Konzeptionen des Guten; c) die Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe und Geschlecht; d) Kraft und Intelligenz. So soll der Urzustand als „Darstellungsmittel ... dem, was sie [die Parteien] als gute Gründe vorbringen können, angemessene Grenzen setzen“ (Rawls 1998: 93).

Konzeptionen des Guten gebraucht und genutzt werden.<sup>7</sup> Die Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats von *Jürgen Habermas* geht noch stärker davon aus, dass Neutralität von der demokratischen Rechtfertigung aus seinen Ausgangspunkt findet, aber gleichwohl in den sozusagen ‚demokratisch bearbeiteten‘ Bereichen zu Neutralität auch in der Behandlung unterschiedlicher Personen, Gruppen und Weltanschauungen führt.

Während Habermas auf der Rechtfertigungsebene die Voraussetzungen moralischer Unparteilichkeit in die Strukturen sprachlicher Kommunikation überhaupt zurückverlagert, geben viele andere bestimmte zentrale Diskursregeln an, die Rechtfertigungsneutralität innerhalb von Argumentationen ermöglichen sollen. Nach *Bruce Ackerman* z.B. dürfen nach dem Neutralitätsprinzip Macht- und Herrschaftsverhältnisse sowie Privilegien nicht mit Argumenten gerechtfertigt werden, die auf der angenommenen Überlegenheit von bestimmten Personen als solchen oder bestimmten Konzeption des Guten beruhen (Ackerman 1980: 11).<sup>8</sup>

Ich möchte auf einen anderen Aspekt variierender Neutralitätskonzeptionen etwas genauer eingehen: negative und positive Neutralität.

### 3.1 Negative und positive Neutralität

Auch im Rahmen des Neutralitätsbegriffs ist von negativen und positiven Varianten die Rede. Es gibt jedoch mehrere Lesarten dieser Unterscheidung, die sich an unterschiedlichen Kriterien orientieren, von denen ich zwei wichtige Interpretationen kurz andeuten möchte.

In ersten Fall wird ähnlich wie beim Konzept der Toleranz die entscheidende Differenz in der *Art der Rechtfertigung des Neutralitätsprinzips* gesehen und auf den *Modus politischer Integration* übertragen. Im Fall der *negativen Variante* ist die Neutralität des Staates nicht viel mehr als ein Produkt historischer und/oder faktischer Machtkonstellationen, vor allem religiöser Auseinandersetzungen. Staatliche Neutralität ist als eine Art Verhandlungsergebnis zu betrachten, in der die Konfliktparteien aus pragmatischen Überlegungen, insbesondere im Namen der relativ günstigeren Bedingungen friedlicher Koexistenz im Verhältnis zur Alternative ansonsten drohender gewaltsamer Konflikte eingewilligt haben. Die negative Version wird somit oft als ein „Modus-Vivendi“-Liberalismus bezeichnet oder auch als ein

---

<sup>7</sup> Die vorgeschlagene, aber grundsätzlich erweiterbare, „Stammliste der Grundgüter“ umfasst: a) Grundrechte und Grundfreiheiten; b) Freizügigkeit und freie Berufswahl; c) Befugnisse und Zugangsrechte zu Ämtern und Positionen innerhalb der ökonomischen und politischen Institutionen der Grundstruktur; d) Einkommen und Besitz; e) die sozialen Grundlagen der Selbstachtung (Rawls 1998: 275).

<sup>8</sup> Andere Beispiele für den Versuch, Verfahrensneutralität unter Angabe von Argumentationsregeln in politischen Diskursen zu gewährleisten, wären Larmore (1993) und Nagel (1991).

„Herrschafts- und Unterwerfungsvertrag“ (Arendt 1974: 220ff.) der Hobbeschen Art: Eine säkulare staatliche Ordnung emanzipiert sich von den streitenden religiösen und/oder weltanschaulichen Parteien, wird ihnen gegenüber souverän und nimmt eine neutrale Haltung zwecks Friedensstiftung und Konfliktprävention ein: „Die streitenden Bürgerkriegsparteien akzeptieren diese Form der politischen Ordnung, weil sie wissen, dass sie ihre weltanschaulichen Überzeugungen – wenn überhaupt – nur unter großen Opfern als allgemeinverbindlich durchsetzen können, dass sie also bei einem Zusammenbruch dieser Friedensordnung mehr zu verlieren als zu gewinnen haben.“ (Huster 1998: 77) Diese Variante staatlicher Neutralität ist wegen der Orientierung an der pragmatischen Einsicht in die zu hohen Kosten gewaltsamer Konfrontation deshalb auch „Liberalismus der Furcht“ genannt worden (Shklar 1989). Man könnte auch sagen, der negative Aspekt dieser Variante besteht sozusagen in einem doppelten Unterlassen: der neutrale Staat unterlässt Einmischungen in die Angelegenheiten der verschiedenen Personen, Gruppen und deren Weltanschauungen, solange diese selbst Übergriffe auf den Staat unterlassen (vgl. Jones 1989: 18ff.).

Die *Einwände* liegen auf der Hand: Die Stabilität dieser Friedensordnung ist an die *tatsächlichen Machtverhältnisse gebunden*. Wenn das Gleichgewicht der Angst und Abschreckung nicht mehr ausreichend ist, alle Parteien hinreichend zu disziplinieren, muss sich entweder die autoritäre staatliche Souveränität entsprechend aufblähen oder eine Partei kann sich jederzeit wieder zur (gewaltsamen) Durchsetzung ihrer Ziele und Ideale motiviert fühlen. Relativ prekär wird auch die Lage strukturell besonders schwacher Minderheiten sein, die kein adäquates Droh- und Abschreckungspotenzial aufbieten können, um so eine relative Sicherheit vor Übergriffen zu haben.

In der hier korrespondierenden *positiven Variante* wird staatliche Neutralität mit bestimmten anderen zentralen Prinzipien, wie z.B. der Freiheit oder Gerechtigkeit, verbunden und gerechtfertigt. Der entscheidende Aspekt ist der Fairness gegenüber individuellen Personen. Das Bekenntnis zu individueller Freiheit und Gleichheit bedeutet, dass Personen im Hinblick auf ihre Würde und damit hinsichtlich ihrer Präferenzen, Werte, Ziele, Bindungen und Lebensweisen nicht bevorzugt oder benachteiligt werden sollten. Politische Prinzipien der Gerechtigkeit müssen im Namen der Gleichbehandlung und Fairness möglichst neutral gegenüber den verschiedenen häufig so genannten Konzeptionen des Guten sein.

Dieses positive Verständnis ist heute die gemeinsame Grundlage des philosophischen Liberalismus; Differenzen betreffen im wesentlichen die Interpretation einzelner Begriffe und Bestandteile und die vorzugswürdige Prioritätenordnung.

Innerhalb einer *zweiten Strömung* der Gegenüberstellung von negativer und positiver Neutralität ist das entscheidende *Kriterium* der Differenzierung die *Trennung zwischen einer politisch-öffentlichen Sphäre einerseits und einer privat-gesellschaftlichen Sphäre andererseits*: diese weitaus lebhaftere Kontroverse betrifft die Frage, in welchem Maße Bürger und ihre Assoziationen im Namen der Neutralität des Staates verpflichtet werden müssen, in bestimmten wichtigen öffentlichen und politischen Institutionen selbst neutral zu sein, d.h. auf Bekenntnisse und Symbole ihrer je partikularen Identität zu verzichten (vgl. Schlaich 1980; Taylor 1996; Kälin 2000: 41f.). Diese Auseinandersetzung hat insbesondere im Bereich der Religion und der Art der Trennung von Staat und Kirche Gestalt angenommen.

Die *negative Variante der Neutralität* besteht dann in einem radikalen Laizismus im Sinn einer Trennung des politischen und öffentlichen Lebens – Parlament, staatliche Institutionen, wichtige kulturelle Einrichtungen, aber insbesondere Bildung und Erziehung – von Religion und Kirche. Religion ist Privatsache und wird in das gesellschaftlich Irrelevante verwiesen. Die Verbannung religiöser Praktiken und Symbole aus zentralen öffentlichen Institutionen wird in diesem Modell als legitime Begrenzung im Namen der Gerechtigkeit angesehen. Die Unsichtbarkeit partikularer Identitäten im öffentlichen Raum sollte historisch eine allgemeine Perspektive der individuellen Gleichheit gewährleisten, wo Menschen sich vor allem als Staatsbürger und nur als Staatsbürger innerhalb der Republik begegnen. Gerade die weitest gehende Unsichtbarkeit von Merkmalen ethnischer Herkunft und Religion sollte sozialer Diskriminierung sozusagen präventiv entgegenwirken.

Das Prinzip der Nichteinmischung gilt wechselseitig: Der Staat interveniert nicht in konfessionelle und religiöse Angelegenheiten, solange die Religionen und Kirchen sich keine Übergriffe in als säkular definierte Bereiche erlauben. Dem entspricht ein rein negatives Freiheitsverständnis, ein Verständnis der Glaubens- und Religionsfreiheit als Abwehrrecht: ohne Einmischung von Staat und Gesellschaft zu glauben, was immer man will oder eben auch nicht zu glauben und mit Glaubensfragen auch nicht behelligt zu werden. Dem korrespondiert aber auch ein bestimmtes Verständnis staatlicher Aufgaben, indem der Staat „seiner Gemeinwohlverantwortung nach ausschließlich eigenen etatistischen, weltlichen, säkularen Maßstäben nachkommt ...“ (Schlaich 1980: 437) Tendenziell sollen religiöse Gemeinschaften auf die Übernahme gesellschaftlicher Aufgaben verzichten. Eine Delegation von öffentlichen Aufgaben oder staatliche Unterstützung an religiöse Gemeinschaften seitens des Staates gilt bereits als unzulässige Identifizierung des Staates mit den jeweiligen Glaubensinhalten.

Die *drei Hauptprobleme* dieser Form negativer Neutralität scheinen mir die folgenden zu sein: Erstens ist dieses Modell in zweierlei Hinsicht sozusagen selbstwidersprüchlich, weil

nicht neutral: es begünstigt offensichtlich atheistische, antireligiöse und skeptische Einstellungen und es benachteiligt innerhalb der verschiedenen Religionen solche, die sich tendenziell auf die gesamte Lebensführung beziehen und für die ein öffentliches Bekenntnis wesentlich ist. Zweitens führt es durch das rein negative Freiheitsverständnis zu einer Art individuellem Vetorecht gegen alle Formen gemeinschaftlicher religiöser Praxis. Drittens ist es darauf angewiesen, dass es moralische Ressourcen aus säkularen Bordmitteln schöpfen muss, die noch dazu auf einer für alle Bürger gleichen Quelle stammen, die in der Regel nur die Verfassung oder die revolutionäre Tradition des Staates sein kann.

Die *positive Variante der Neutralität* in dieser Gegenüberstellung beschränkt Religionsfreiheit nicht darauf, jedem Einzelnen die Freiheit seines persönlichen Glaubens und Bekenntnisses zu garantieren, sondern umfasst gleichzeitig ein öffentliches Bekenntnis und Formen gemeinschaftlicher Religionsausübung. Es verpflichtet den Staat auf Maßnahmen im Namen der Würde der Menschen und ihre Autonomie in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis. Die Konkretisierung der neutralen Rolle des Staates lässt sich in dieser Perspektive als Nicht-Identifikation und Parität konkretisieren. Obwohl dem Staat prinzipiell keine Verantwortung für die *Wahrheit* der Religion zukommt, ist er doch um der *Freiheit der religiösen Bürger* willen zu rechtlichen Gewährleistungen verpflichtet, die mit einer Politik indifferenter Neutralität allein nicht eingelöst werden können (vgl. Bielefeldt 2003: 27f.). Der Staat versucht so, den gesellschaftlichen Pluralismus von Weltanschauungen und Religionen mitsamt ihren jeweiligen Gemeinschaften, Assoziationen und Organisation in den öffentlichen Bereich ‚hineinzunehmen‘, ohne sich deshalb mit einer spezifischen Richtung zu identifizieren. Er „bewährt und ‚beweist‘ seine Freiheitlichkeit darin, dass [er] eine optimale Verwirklichung einer Vielfalt von Handlungs-, Lebens- und Entscheidungs-Maßstäben im Gemeinwesen ermöglicht und fördert.“ (Schlaich 1980: 442) Diese positive Religionsfreiheit muss dann im Einzelfall mit der dadurch keineswegs bedeutungslos gewordenen negativen Religionsfreiheit balanciert werden: wenn Aspekte der Religionsausübung in staatlichen und öffentlichen Räumen andere Religionen oder Weltanschauungen unzulässig konfrontieren oder benachteiligen, ist je nach den Umständen mit gesetzlichen Beschränkungen der kollektiven Religionsausübung oder mit Ausnahmeregelungen zu reagieren. In diesem Modell wird davon ausgegangen, dass der Staat auch religiöse Gemeinschaften mit gesellschaftlichen Aufgaben betreuen kann, ohne sich mit dem entsprechendem Glauben identifizieren zu müssen. Er wird versuchen, dies einerseits gemäß der Stärke der jeweiligen Gemeinschaften weitgehend paritätisch und andererseits nach dem Kriterium tun, inwieweit dabei allgemein gesellschaftlich notwendige oder nützliche Beiträge und Aufgaben geleistet werden.

Die *Probleme* dieses Modells liegen sicherlich einerseits in Bestimmungsschwierigkeiten und möglichen Auseinandersetzungen über die Maßstäbe, den Grad und die Gleichheit staatlicher Förderung und Delegation. Andererseits besteht eine gewisse Gefahr darin, dass die diejenigen insgesamt begünstigt werden, die über gemeinschaftliche und eventuell organisatorische Bindungen verfügen.

## 4 Anerkennung

Mit der Einführung des Begriffs Anerkennung in der neueren politischen Philosophie ist die Behauptung verbunden, dass das sozusagen etablierte Inventar politischer Theorie nicht mehr hinreicht und einer fundamentalen Ergänzung bedarf. Anerkennung muss demnach also etwas sein, was mit den Begriffen der Toleranz und Neutralität nicht angemessen erfasst werden kann. "Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt, so dass ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches deformiertes Dasein einschließen." (Taylor 1993: 13f.)

Dabei scheint es unterschiedlich gesehen zu werden, ob eher neuere soziale und politische Entwicklungen des Multikulturalismus oder neuere theoretische Erkenntnisse zur Aufnahme des Begriffs und Konzepts der Anerkennung nötigen. Der mittlerweile berühmt gewordene Aufsatz von Charles Taylor über die Politik der Anerkennung scheint beide Thesen zu verbinden: die zunehmenden Ansprüche auf Anerkennung der jeweiligen besonderen Identität im Rahmen von ‚Identitätsbewegungen‘ reflektieren eine neue Stufe des modernen Bewusstseins, dass es keine unproblematisch gegebene Verankerung der Identitäten in sozialen Zugehörigkeiten und gesellschaftlichen Hierarchien mehr gibt, sondern dass sie allein darauf angewiesen sind, sich in Prozessen wechselseitiger Anerkennung zu bewähren und zu reproduzieren. Wenn die Identitäten immer weniger an soziale Positionen, Schichten und gesellschaftliche Gruppen konstitutiv gebunden sind, sondern vielmehr als Ausdruck individueller Autonomie gelten sollen, sind diese in einem prekären Sinn von der kontinuierlichen Anerkennung und Bestätigung durch ‚signifikante Andere‘ und ihrer permanenten Bewährung in Kommunikationsprozessen abhängig: „Neu ist daher nicht das Bedürfnis nach Anerkennung, neu ist vielmehr, dass wir in Verhältnissen leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann. Deshalb wird dieses Bedürfnis heute zum erstenmal tatsächlich wahrgenommen.“ (Taylor 1993: 24)



Wie dem auch sei, auch hinsichtlich des Konzepts der Anerkennung lassen sich wiederum verschiedene Varianten unterscheiden, die ebenso mit einiger Berechtigung als negative und positive Formulierungen bezeichnet werden können. Diesmal ist jedoch keine Unterscheidung nach pragmatischen und prinzipiellen Rechtfertigungsgründen möglich, weil Anerkennung (oder Respekt oder Achtung) als normatives Prinzip der Berücksichtigung bestimmter Auffassungen, Lebensformen oder Identitäten ausnahmslos prinzipiell bzw. moralisch gerechtfertigt wird. Erstens lassen sich die verschiedenen Konzeptionen der Anerkennung aber zum einen danach unterscheiden, ob von den jeweiligen Adressaten der geforderten Anerkennung nur *Unterlassungen* oder darüber hinaus besondere *Leistungen*, *Handlungen* oder Maßnahmen erwartet werden. Zweitens ist die Frage, ob Anerkennung als ein nicht explizit zu berücksichtigendes *Element einer Theorie der Gerechtigkeit* aufgefasst wird oder als ein *eigenständiges Konzept*. Als eine emphatisch positive Variante kann in dieser Hinsicht vor allem die Theorie Axel Honneths betrachtet werden, in der sozusagen der Begriff der Gerechtigkeit durch den der Anerkennung erst zureichend erläutert oder, wenn man so will, gar ersetzt wird. Drittens wäre eine weitere Frage, ob, in welchem Maße und unter welchen Voraussetzungen dem Staat im Namen positiver Anerkennung Pflichten zufallen sollen, auch bestimmte kollektive kulturelle Kontexte als solche zu bewahren und zu schützen. Dies wäre gleichzeitig die kompliziertere Frage nach der Definition und Legitimität kultureller Gruppenrechte, die ich aber hier vernachlässigen muss.

#### 4.1 Negative Anerkennung

Die Definition des Konzepts einer sogenannten „anständigen Gesellschaft“ von Avishai Margalit<sup>9</sup> ist in dem Sinn negativ formuliert als das zentrale Merkmal in der *Abwesenheit von Demütigung* besteht. Analog der berühmten Definition negativer Freiheit von Isaiah Berlin als die Abwesenheit von externen materiellen Hindernissen und Einmischungen, die durch menschliche Handlungen verursacht werden (vgl. Berlin: 1995: 201ff.), wird Anerkennung als die Abwesenheit von bestimmten äußeren symbolischen Übergriffen aufgefasst, welche nicht die physische, sondern die psychische Integrität und Freiheit von Personen sichtbar und nachvollziehbar verletzen (vgl. Margalit 1999: 177). Demütigung ist im Gegensatz zu purer körperlicher Gewalt eine Form symbolischer bzw. psychisch wirkender Gewalt und muss als eine Art von Verletzung aufgefasst werden, die nur den Menschen als sich selbst interpretierendes Wesen gefährden kann, ihn aber gleichzeitig oft tiefer bzw. grundlegender

---

<sup>9</sup> Der englische Originaltitel ‚The Decent Society‘ klingt wahrscheinlich etwas weniger nach einer paternalistisch-pädagogischen Einführung guter Sitten als die wörtliche deutsche Übersetzung. Gemeint aber ist natürlich die symbolische Dimension eines Kerns moderner und säkularer Moral, weshalb dann für die deutsche Übersetzung richtigerweise der Titel ‚Politik der Würde‘ gewählt wurde.

erreicht als körperliche Angriffe. Im Fall körperlicher Gewalt sind es oft nicht die physischen Schmerzen als solche, sondern die damit verbundene seelische Erniedrigung und Misshandlung, die das menschliche Leiden eigentlich kennzeichnen (vgl. Margalit 1999: 110ff.).<sup>10</sup> Demütigung kann aber natürlich auch ohne unmittelbare körperliche Gewalt oder irgendeiner Form intendierter materieller Beeinträchtigung auftreten.<sup>11</sup> Eine weitere wichtige Bestimmung im Konzept von Margalit ist die Beschränkung auf staatlich-institutionell verursachte Demütigung. Eine anständige Gesellschaft ist dadurch definiert, dass "ihre Institutionen den Menschen, die ihrer Autorität unterstehen, keine berechtigten Gründe liefern, sich als gedemütigt zu betrachten." (Margalit 1999: 24f.) Etwas präziser bedeutet dies, dass sowohl die gesamtstaatlich bindenden abstrakten Regeln und Gesetze als auch die jeweiligen konkreten Verhaltensweisen staatlicher Repräsentanten und Funktionsträger keine Personen, Personenkategorien und Gruppen demütigen, missachten, beleidigen oder erniedrigen. Margalit unterscheidet hier die so definierte „anständige Gesellschaft“ von einer "zivilisierten Gesellschaft", die darüber hinaus dadurch charakterisiert wäre, dass sich auch die Individuen selbst in Verhältnissen und Beziehungen der Lebenswelt, der Privatsphäre und der Öffentlichkeit untereinander nicht demütigen. Der *Kerngehalt der Demütigung* aus der *Beobachterperspektive* besteht im auf Dauer angelegten symbolischen Ausschluss der jeweiligen Opfer aus der staatlichen oder menschlichen Gemeinschaft. Dieser ist auch schon dann gegeben, wenn bestimmte Personenkategorien oder –gruppen aufgrund askriptiver, zugeschriebener oder selbstgewählter Merkmale ein basaler Status gleicher menschlicher Würde abgesprochen wird. Aus der *Teilnehmerperspektive* besteht Demütigung wesentlich in der Erfahrung von Personen nachhaltig und dauerhaft so behandelt zu werden, als ob sie nur ein Mittel, Objekt, Werkzeug, Hindernis, Funktionsträger, Beitragsleister, Tier, Kind oder Mensch von minderwertigem Rang wären. Dem korrespondiert der Verlust der individuellen Selbstkontrolle und Selbstbestimmung in eigenen wesentlichen Angelegenheiten in substanzieller wie in symbolischer Hinsicht (Margalit 1999: 135ff.).

---

<sup>10</sup> Margalit weist z.B. darauf hin, dass viele Menschen, die ihre Internierung in Konzentrationslagern des deutschen Nationalsozialismus überlebt haben, trotz grauenhaftester körperlicher Misshandlungen die damit verbundene seelische Erniedrigung und psychische Entwürdigung als die bedeutendere Dimension der Verletzung beschreiben.

<sup>11</sup> Die These der besonderen symbolischen Verletzbarkeit von Menschen zusätzlich zur physischen Versehbarkeit ist gleichzeitig die *negative Begründung* einer Politik der Nicht-Demütigung. Es gibt eine einzige Variante im Rahmen einer positiven Begründung, die Margalit noch akzeptieren würde, die aber selbst wieder sozusagen eine negative Note hat. Eine positive Begründung stünde vor dem Dilemma, bestimmte nicht-graduierbare positive Eigenschaften aller Menschen anzugeben, die eine würdevolle Behandlung rechtfertigen. Die einzig denkbare Eigenschaft, die auch grausamste Mörder und Verbrecher einbeziehen könnte, sei die radikale Freiheit als die „Fähigkeit, dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben und es dadurch radikal zu ändern. Dies schließt die Fähigkeit ein, seine Sünde zu bereuen – und (...) vom Bösen abzulassen.“ (1999: 92)

In der obigen Beschreibung ist bereits angedeutet, dass Margalit die Idee einer anständigen Gesellschaft als ein den Theorien der Gerechtigkeit gegenüber eigenständiges Konzept betrachtet. Während die 'anständige Gesellschaft' dadurch definiert ist, dass deren zentrale gesellschaftliche Institutionen die Menschen nicht missachten und demütigen, ist die 'gerechte Gesellschaft' zusätzlich durch eine nach allgemein akzeptierten Prinzipien der gerechten Verteilung von Rechten, Positionen und Gütern gekennzeichnet. Margalit betrachtet das Merkmal der 'Anständigkeit' insofern als ein notwendiges, aber kein hinreichendes Merkmal der gerechten Gesellschaft: "Jede gerechte Gesellschaft muss auch anständig sein; umgekehrt trifft dies jedoch nicht zu." (Margalit 1999: 18).<sup>12</sup> Im expliziten Vergleich zur berühmten Theorie der Gerechtigkeit von Rawls kennzeichnet Margalit beide Konzepte als ideale Theorien, wobei ein Wandel zu einer anständigen Gesellschaft weniger anspruchsvoller institutioneller Veränderungen bedarf, leichter zu erreichen sei und deswegen eventuell ein Schritt auf dem Weg zur gerechten Gesellschaft darstellen könnte.

Nun kann die Theorie von Rawls selbst in der Hinsicht als *negativ* betrachtet werden, als die Gewährleistung von *Anerkennungsbedingungen keine eigenständigen*, von Fragen der Gerechtigkeit unabhängigen *Prinzipien, Institutionen und Maßnahmen* erfordert. Anerkennung ist zwar von zentraler Bedeutung, ergibt sich aber erst aus Bedingungen der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist sozusagen die Voraussetzung von Anerkennung. In Rawls Theorie geht es wesentlich um die Identifizierung und Verteilung von sogenannten 'Grundgütern', die von Personen mit sehr verschiedenen Lebensweisen und Anschauungen gebraucht und genutzt werden (können). Neben Grundfreiheiten, Zugangsrechten zu wichtigen gesellschaftlichen Positionen und Einkommen sind es interessanterweise die „sozialen Grundlagen der Selbstachtung“, die Rawls als das wichtigste Grundgut betrachtet. Selbstachtung wird dabei einerseits als aus „Selbstwertgefühl“ bestehend definiert, das wesentlich die individuelle Überzeugung meint, dass die eigene Vorstellung des Guten und der dieser jeweils korrespondierende Lebensplan von Bedeutung und der Verwirklichung wert ist. Andererseits beinhaltet Selbstachtung die Komponente des „Selbstvertrauens“, welches das individuelle Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten meint, die eigenen Ziele wirksam auszuführen (Rawls 1975: 479). Dabei ist Selbstachtung auf „die Wertschätzung

---

<sup>12</sup> Dies gilt jedoch nur unter drei zusätzlichen Bedingungen: die gerechte Gesellschaft müsste erstens zumindest die Frage der nicht-demütigenden Behandlung der nicht vollständigen Mitglieder bzw. Nicht-StaatsbürgerInnen (Gastarbeiter, illegale Einwanderer usw.) gelöst haben, zweitens auch alle die gesellschaftlichen Institutionen - wie z.B. auch religiöse u. andere 'identitätsstiftende' Gemeinschaften (vgl. dazu weiter unten) - einbeziehen, von denen eine institutionelle Missachtung oder Entwürdigung von Menschen ausgehen kann, und drittens dürften die gerechten Verteilungen selbst nicht auf eine entwürdigende und demütigende Weise vonstatten gehen, was z.B. heißt, dass die Zuteilung von materiellen Ressourcen aus Gründen der Bedürftigkeit nicht auf Akten der Barmherzigkeit, sondern auf definierten und anerkannten Ansprüchen beruhen muss (Margalit 1999: 310ff.).

und Bestätigung der eigenen Person und ihrer Handlungen durch andere (...), in deren Gesellschaft man sich wohl fühlt“ angewiesen, weshalb Personen Gruppen und Vereinigungen angehören sollten, die gemäß ihrer jeweils spezifischen wert- und interessensbasierten Ausrichtung die Individuen als Mitglieder in ihren Zielsetzungen und Fähigkeiten bestätigen und unterstützen (Rawls 1975: 480f.). Rawls geht nun davon aus, dass sich diese Bedingungen der intersubjektiven und gesellschaftlichen Anerkennung wesentlich im Rahmen der Einrichtung einer gerechten Gesellschaft ergeben: und zwar einerseits durch die öffentliche Rechtfertigung und institutionelle Implementierung der vorgeschlagenen Gerechtigkeitskonzeption selbst und andererseits durch die Annahme, dass sich im Rahmen dieser Gerechtigkeitskonzeption Vereinigungen und Gruppen bilden, die intern Personen mit Selbstachtung versorgen und die extern von allen anderen Personen und Gruppen geachtet werden, insofern diese Vereinigungen selbst die Prinzipien der Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren und die darin bestimmten Rechte anderer Gruppen und Personen nicht verletzen.

Indem die „Gerechtigkeitsvorstellung die gegenseitige Achtung der Menschen öffentlich ausdrückt (...) wird die Selbstachtung gefördert.“ Gemäß einer politischen Interpretation und Anwendung der zweiten Formel des Kategorischen Imperativs von Kant<sup>13</sup> spiegeln die allgemeine Zustimmung zu Gerechtigkeitsgrundsätzen in einer Situation der Gleichheit und Unparteilichkeit<sup>14</sup> „den Wunsch der Menschen wider, einander nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu behandeln.“ (Rawls 1975: 205) Zunächst akzeptieren die Personen bzw. Parteien das „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ (Rawls 1998: 33ff.), was wesentlich mit der Ablehnung verbunden ist, dass es eine einzige allgemein akzeptable wahre Lehre über die letzten Zwecke menschlichen Daseins und diesen korrespondierenden gleichermaßen erstrebenswerten menschlichen Tugenden und Fähigkeiten gibt.<sup>15</sup> Diese Ablehnung des von Rawls so bezeichneten Perfektionismus ist die gleichzeitig die Grundlage der Anerkennung von unterschiedlichen Weltanschauungen und Konzeptionen des Guten.<sup>16</sup> Hinsichtlich des konkreten Inhalts der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze wird diese Bedingung des Kategorischen Imperativs durch zwei Aspekte gewährleistet: Erstens einigen sich die Personen bzw. Parteien nach reiflicher Überlegung auf die Annahme des zweiten

---

<sup>13</sup> „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant 1968: 61)

<sup>14</sup> Dazu dient die Konstruktion des sogenannten Urzustands, vgl. oben, insbesondere Fußnote 5.

<sup>15</sup> Rawls hat die entscheidenden später vorgenommenen Revisionen der ‚Theorie der Gerechtigkeit‘ wesentlich damit begründet, dass dieses ‚Faktum des Pluralismus‘ in der Urfassung nicht genügend berücksichtigt worden sei. Das mag so sein; gleichwohl ist die Ablehnung von Rawls so bezeichneter Moraltheorien des Perfektionismus auch in der Urfassung an prominenter Stelle vorhanden. Diese oder weitere Einzelheiten der Revisionen in ‚Politischer Liberalismus‘ sind in dem hier behandelten Zusammenhang ohne Bedeutung.

<sup>16</sup> „Diese demokratische Art der Beurteilung der Ziele anderer ist die Grundlage der Selbstachtung in einer wohlgeordneten Gesellschaft.“ (Rawls 1975: 481)

Gerechtigkeitsgrundsatzes in Gestalt des Differenzprinzips, nach dem soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur dann legitim sind, wenn sie zu jedermanns Vorteil dienen bzw. auch die jeweils am schlechtesten ausgestatteten Personen begünstigen (Rawls 1975: 206ff.). Das bedeutet, dass die Personen sicher sein können, dass die materiellen und sozialen Bedingungen ihrer jeweiligen Lebenspläne nicht auf Basis pragmatischer Überlegungen gesamtgesellschaftlichen oder –wirtschaftlichen Nutzens reduziert werden können.<sup>17</sup> Zweitens bedeutet die Annahme und gleichzeitig festgesetzte unbedingte Priorität des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes – nach dem jede Person ein gleiches Recht auf ein System von Grundfreiheiten (in dem die verschiedenen Grundrechte der Glaubens-, Gewissens-, Religions-, Meinungsfreiheit aufeinander abgestimmt sind) hat, das mit dem gleichen System für alle anderen Personen verträglich ist – ebenso, dass diese institutionellen Grundbedingungen individueller Autonomie vor der Relativierung durch pragmatische Überlegungen (mutmaßlichen) gesamtgesellschaftlichen Nutzens eingeschränkt werden können (vgl. Rawls 1975: 223ff.; 1998: 404ff.). Das heißt nicht, dass die individuellen Grundfreiheiten unter keinen Umständen eingeschränkt werden dürfen. Es bedeutet aber, dass solche Freiheitsbeschränkungen nur mit bestimmten Gründen gerechtfertigt werden können, nämlich solchen, die die Gewährleistung gleicher Freiheiten anderer Personen betreffen.<sup>18</sup> Solche Gründe können also ausschließlich moralische Gründe sein; ethische Gründe, die das kollektive oder nationale Selbstverständnis betreffen, oder pragmatische Gründe, die auf Realisierung bestimmter kollektiver oder gesamtgesellschaftlicher Ziele ausgerichtet sind, können weder Eingriffe in die Grundfreiheiten aller Personen noch Freiheitsbeschränkungen bestimmter Personenkategorien oder –gruppen legitimieren. Insofern auf diese Weise die grundlegende Autonomie von Personen mittels eines Systems von Grundfreiheiten institutionell in einer gerechten Gesellschaft gesichert ist, werden individuelle Personen als Zweck und nicht als Mittel behandelt. Dies ist gleichzeitig eine wesentliche Voraussetzung ihrer Selbstachtung, die gleichzeitig von anderen Personen und Gruppen, die sich der gleichen Autonomie sicher sein können, anerkannt und bestätigt wird.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> „Die Menschen im Rahmen des Grundplans der Gesellschaft als Zweck an sich selbst behandeln heißt auf solche Vorteile zu verzichten, die nicht jedermanns Aussichten verbessern.“ (Rawls 1975: 206)

<sup>18</sup> „Eine unter den ersten Grundsatz fallende Grundfreiheit kann nur um der Freiheit selbst willen eingeschränkt werden, d.h. nur um derselben oder einer anderen Grundfreiheit willen und zur Optimierung des ganzen Systems der Freiheiten.“ (Rawls 1975: 232)

<sup>19</sup> In ‚Politischer Liberalismus‘ hat Rawls die gerechte Verteilung von Grundgütern, deren wichtigstes Element nach wie vor die Sicherung der sozialen Grundlagen der Selbstachtung ist, an eine aus politischer Perspektive allgemeine Beschreibung bzw. Konzeption freier und gleicher Personen gekoppelt, die als eine geeignete Basis demokratischer Staatsbürgerschaft dienen kann. Dieses Konzept der Person besteht wesentlich in der Annahme, dass Personen über zwei „moralische Vermögen“ verfügen: Einerseits haben Personen die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten

#### 4.2 Positive Anerkennung

Theorien der positiven Anerkennung gehen einerseits davon aus, dass sich *Anerkennung und Selbstachtung von Personen* nicht innerhalb eines Konzepts der gerechten Abstimmung gleicher individueller Freiheiten und gerechten Verteilung von materiellen Ressourcen hinreichend von selbst ergeben, sondern dass die kulturell-symbolische Komponente eine *eigenständige Dimension der Gerechtigkeit* ausmacht. Zum anderen wird demzufolge in definierten Fällen einer kulturellen Benachteiligung eine *aktive staatliche Politik* der Korrektur bzw. Kompensation der jeweiligen kulturellen Ungleichheiten gerechtfertigt.

Die wahrscheinlich elaborierteste Variante einer liberalen Theorie sogenannter "multikultureller Staatsbürgerschaft" liefert Will Kymlicka, der den bekannten liberalen Theorien der Gerechtigkeit eine sozusagen nachhaltige ‚Kulturblindheit‘ vorgeworfen hat, weil sie sämtlich implizit von kulturell homogenen Nationalstaaten ausgegangen sind und kulturelle Unterschiede als eine mögliche Quelle signifikanter Benachteiligungen von Personen oder Gruppen schlicht ignoriert haben (Kymlicka 1989; 1995). Der Begriff individueller Freiheit wird bei Kymlicka nicht nur als Wahlfreiheit im Namen bestimmter Präferenzen betrachtet, sondern um die kulturellen Voraussetzungen der Urteilsbildung und oft so genannter starker Wertungen<sup>20</sup> erweitert. Die Verfügbarkeit der eigenen Kultur muss als ein "*context of choice*" aufgefasst werden, in dem begründete und überlegte eigene Entscheidungen über die eigenen Lebensziele getroffen werden können, in dem die dafür erforderlichen Kompetenzen sozialisiert werden und in deren interaktivem und kommunikativem Rahmen die dafür notwendige Selbstachtung erworben wird. „Kulturelle Mitgliedschaft“ sei deswegen in die Rawls'sche Liste der Grundgüter aufzunehmen, d.h. in die Menge derjenigen Rechte und Ressourcen, die als zielneutrale Voraussetzungen die Lebenschancen von Personen signifikant beeinflussen (Kymlicka 1989: 166). Die gegebene strukturelle kulturelle Benachteiligung kann die unterschiedlichsten Aspekte betreffen: Sprache, Ausbildung, Lehrpläne, Landansprüche und Eigentumstitel, Einbürgerungspolitik, nationale Symbole, öffentliche Feiertage, Uniformvorschriften und Kulturpolitik. Multikulturelle Staaten sind eben gerade kulturell nicht neutral, weil Festlegungen über die jeweilige Amtssprache, föderale Untergliederungen, öffentliche Feiertage, öffentliche Uniformen und

---

auszubilden, zu verfolgen und zu revidieren. Eine ‚Konzeption des Guten‘ besteht aus einem mehr oder weniger artikulierten System letzter Ziele, persönlichen Bindungen und Loyalitäten zu verschiedenen Gruppen und Vereinigungen und einer mehr oder weniger ausgeprägten Weltanschauung, in deren Horizont die jeweiligen Ziele und Bindungen interpretiert werden. Andererseits verfügen Personen über einen Gerechtigkeitssinn als die Fähigkeit eine politische und öffentliche Gerechtigkeitskonzeption zu verstehen, anzuwenden und zu verfolgen (vgl. z.B. Rawls 1998: 85f.).

<sup>20</sup> Solche manchmal sogenannten Metapräferenzen betreffen die menschliche „Fähigkeit zu reflektierenden Selbstbewertung“ der unmittelbaren Neigungen, Triebe und Bedürfnisse und das Vermögen im Namen ethischer Ideale bestimmte Ziele und Tugenden mit gewisser Selbstdisziplin überhaupt ausbilden zu wollen (vgl. z.B. Frankfurt 1981, Taylor 1992).

Kleiderordnungen und staatliche Symbole unvermeidlich auch Entscheidungen darüber sind, welche kulturellen Gemeinschaften - normalerweise eben die Mehrheitskulturen und -religionen - sich problemlos reproduzieren können und einen institutionell verankerten gesellschaftlichen Respekt genießen. Kulturelle Minderheiten müssten dagegen selbst Aktivitäten und Ressourcen aufbringen, um gegebenenfalls in eigener Initiative die eigene Kultur zu reproduzieren (Kymlicka 1995: 111-115). Typisch für eine Politik der staatlichen Anerkennung kultureller Minderheiten wären dann z.B. die Aufnahme von Elementen der relevanten Minderheitenkulturen in die Lehrpläne von Schulen und Universitäten und ihrer Berücksichtigung in den bedeutenden Massenmedien; die institutionelle Anerkennung der Religion einer Minderheit und eventuell daran anschließende Ausnahmeregelungen im Namen der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die religiösen Gruppen eine Partizipation in öffentlichen Bereichen ermöglichen, ohne dass sie ihre religiösen Gewissenspflichten verletzen müssen; muttersprachlicher Unterricht oder auch die Möglichkeit, in wichtigen Kontakten mit Verwaltung und Rechtssystem auf die Muttersprache zurückgreifen zu können; eventuell auch ‚kulturelle Quoten‘ in bestimmten Berufen des öffentlichen Dienstes wie z.B. Polizei und Gesundheitswesen und sozialen Diensten.<sup>21</sup>

Einen Anhaltspunkt dafür, dass eine rein negative Form und Begründung der Anerkennung möglicherweise nicht hinreichend ist, liefert ironischerweise Margalit, indem er seine dezidiert negative Konzeption selbst in einem wichtigen Punkt implizit ‚positiv überschreitet‘.

Der symbolische Ausschluss von Personen als Angehörige von bei ihm so genannter „legitimer identitätsstiftender Gruppen“ durch abwertende Stereotypen im Rahmen politischer und gesellschaftlicher Institutionen muss offensichtlich als eine Form der Missachtung aufgefasst werden. Solche Gruppen definiert Margalit so, dass sie in einem gewissen Maß eine eigenständige, historisch gewachsene und sich über einen umfassenderen Bereich erstreckende Kultur aufweisen und deren Mitgliedschaft wesentlich auf Zugehörigkeit und nicht auf Leistungen und Verdiensten beruht.<sup>22</sup> Beispiele sind ethnische und religiöse

---

<sup>21</sup> Kymlicka unterscheidet genauer zwischen angestammten ‚nationalen‘ Minderheiten, die im Rahmen der Staatenbildung zwangsweise inkorporiert wurden, und ‚ethnischen‘ Minderheiten, die aufgrund von Einwanderung entstanden sind. Normativ nicht ganz unproblematisch dabei ist jedoch, dass aus dieser Unterscheidung gleichzeitig eine weitreichende Differenzierung legitimer Ansprüche und Rechte abgeleitet wird, die auf der Seite nationaler Minderheiten bedeutend umfangreicher ausfallen. Darauf kann ich hier nicht genauer eingehen. Vgl. zu diesen Problemen im einzelnen: Bauböck 1996, Gerdes 1996, Carens 1997, Young 1997, Frank 1998.

<sup>22</sup> Eine genauere Definition umfasst die folgenden sechs Kriterien: (a) eine charakteristische gemeinsame Kultur, die sich über einen weiten Bereich menschlichen Lebens erstreckt (z.B. Sprache oder Sprachstile, Literatur, Musik, Kunst, Bräuche, Zeremonien usw.); (b) diese Kultur hat einen identifizierbaren besonderen Charakter, der über Sozialisationsprozesse die Werte, Orientierungen und Optionen und das Verständnis der Bindungen und menschlichen Beziehungen präformiert, weshalb die Nichtverfügbarkeit dieser Kultur eine Form der Entfremdung bedeuten muss; (c) die Mitgliedschaft wird durch die informelle intersubjektive Anerkennung der Zugehörigkeit

Gemeinschaften, aber auch Schwulen- und Lesbengruppen. Im Falle solcher Gruppen ist aber auch gesamtgesellschaftliche *Ignoranz* ein hinreichender Grund für den Tatbestand der Demütigung, die darin bestehen würde, dass die wichtigen gesellschaftlichen Institutionen wie Politik, Medien, Schulen, Universitäten deren Anliegen nicht berücksichtigen. Denn in diesem Fall ist davon auszugehen, dass die Gesellschaft der betreffenden „Lebensform keinen menschlichen Wert beimisst“ und „man ihnen das Recht verweigert, sich selbst als menschliche Wesen zu entfalten.“ (Margalit 1999: 206) Logischerweise kann die Therapie dann nur darin bestehen, dass staatliche Institutionen aktive Maßnahmen ergreifen, die eine angemessene Berücksichtigung der Werte und Ziele dieser identitätsstiftenden Gruppen im öffentlichen Diskurs zu gewährleisten versucht.

Während Kymlicka vor allem die kulturell-strukturelle Benachteiligung von nationalen, ethnischen, sprachlichen und religiösen Minderheiten im Auge hat, geht es im Konzept von Nancy Frazer insgesamt um alle Formen institutionell verursachter kultureller Benachteiligung, die dann z.B. auch die Merkmale von Geschlecht und sexueller Orientierung betreffen. Nancy Frazer begreift Anerkennung als eine notwendige eigenständige Komponente innerhalb einer umfassenden Konzeption der Gerechtigkeit. Notwendig sei eine „zweidimensionale Konzeption der Gerechtigkeit“ (vgl. Frazer 2003: 17, 54), die eine Komponente der ökonomischen Umverteilung als auch eine der kulturellen Anerkennung beinhaltet. Nach Frazers Auffassung haben Ungerechtigkeiten in der entwickelten modernen kapitalistischen Welt grundsätzlich zwei verschiedene Ursachen und erfordern demgemäß auch verschiedene Maßnahmen. Beide Dimensionen können nicht aufeinander reduziert werden, weil sie jeweils mit einem analytisch eigenständigen Aspekt der institutionellen Ordnung verbunden sind. Ungerechte Verteilungen von materiellen Ressourcen basieren auf einer „ökonomischen Klassenhierarchie“, die in den Strukturen des Wirtschaftssystems verankert ist, während kulturelle Missachtung auf eine ungerechte „Statushierarchie der Gesellschaft“ (Frazer 2003: 72) zurückgeführt werden muss, die durch gesellschaftlich „institutionalisierte Schemata kultureller Bewertung“ verursacht ist (Frazer 2003: 52). Ökonomische Ungleichheiten werden durch die jeweilige Position der benachteiligten Personen und Gruppen zum Markt, zum Produktionsprozess und zu den Produktionsmitteln und deren rechtliche Fixierung verursacht, die zu bestimmten Verteilungen verschiedener Arbeiten und (sicheren und prekären) Arbeitsverhältnissen (oder

---

durch andere Gruppenmitglieder gewährleistet; (d) die Mitgliedschaft liefert gleichzeitig Anhaltspunkte zur Identifikation und Klassifikation anderer und ist ein Schlüssel zum Verständnis eigener Identität; (e) die Mitgliedschaft beruht auf Zugehörigkeit und ist nicht von Leistungen, Verdiensten und Qualifikationen abhängig; (f) es handelt sich um Gruppen, in denen die wechselseitige Anerkennung nicht nur von face-to-face-Kontakten abhängt, sondern sich anonym und über symbolische Elemente vermittelt (z.B. bestimmtes Verhalten, Beteiligung an Zeremonien usw.). (Margalit 1999: 169ff.)



Situationen der Arbeitslosigkeit) und deren unterschiedlicher Bezahlung führen. Demgegenüber haben ungerechte institutionalisierte kulturelle Bewertungen eine Konsequenz für den relativen Rang sozialer Akteure und präformieren ein „institutionalisiertes Verhältnis der Unterordnung“, das die jeweiligen gesellschaftlichen Partizipations- und Repräsentationschancen der Personen nachhaltig beeinträchtigt (Frazer 2003: 45). Kulturelle Merkmale werden auf diese Weise in eine Wertehierarchie übersetzt und Angehörige benachteiligter Gruppen aufgrund dessen entweder ignoriert, ausgeschlossen oder als mangelbehaftete und minderwertige Personen stigmatisiert. Die wesentlichen Kategorien der Benachteiligung sind Geschlecht, sexuelle Orientierung, Ethnizität und Klasse; die betroffenen Personenkategorien oder Gruppen sind in jeweils unterschiedlichem Grad, aber immer sowohl von ökonomischer als auch kultureller Diskriminierung betroffen. In *kultureller Hinsicht* werden Frauen durch die relative Bevorzugung maskuliner Eigenschaften und Werte und durch sexuelle Verdinglichung diskriminiert; Schwule und Lesben leiden an institutionalisierter Stigmatisierung, indem Heterosexualität als natürliche und normale Verhaltensweise privilegiert wird; ethnische Gruppen werden im Namen eurozentrischer Werte als andersartig und minderwertig wahrgenommen und behandelt; Personen aus unteren Klassen leiden zwar vor allem an ökonomischer Benachteiligung, werden aber zusätzlich ideologisch diskriminiert, indem ihre soziale Lage auf defizitäre Persönlichkeitsmerkmale und mangelhafte Kompetenzen zurückgeführt wird. Die jeweilige kulturelle Diskriminierung ist dabei in zahlreichen Rechtsbereichen (z.B. Familien- und Strafrecht) und Feldern politischer Regulierung (z.B. Asyl- und Einwanderungsrecht) verankert.

Zwar geht es Nancy Frazer ähnlich wie Margalit vor allem um die institutionelle Dimension der kulturellen Missachtung bestimmter Gruppen und deren Verhaltens- und Lebensweisen. Stärker als Margalit geht Frazer jedoch davon aus, dass politische und rechtliche Institutionen gesamtgesellschaftlich missachtende Wahrnehmungen und Einstellungen in der Massenkultur und in alltäglichen Kommunikationsstrukturen beeinflussen. In Frazers Ansatz existiert also eine weniger klare Trennung zwischen politischen Institutionen einerseits und ‚Zivilgesellschaft‘ und Privatsphäre andererseits. Insofern fordert Frazer eindeutiger eine aktive staatliche Politik, welche die sozusagen symbolische Verteilung der Anerkennung für unterschiedliche legitime Auffassungen und Lebensweisen so verändert, dass von der Mehrheit bzw. Normalität abweichende Lebensformen eine auf der Ebene der Institutionen gleichberechtigte oder explizite Berücksichtigung erfahren sollen, was wiederum günstige Wirkungen für gleiche Anerkennungsverhältnisse zwischen Personen und Gruppen innerhalb der gesamten Gesellschaft haben soll.

Die genaueren Aspekte jeweils geeigneter politischer Maßnahmen der Anerkennung sind dabei kontextspezifisch zu evaluieren. Im wesentlichen gibt es drei Varianten, die je nach spezifischer Benachteiligung angewendet werden können: wenn den Personen ein gleichberechtigter rechtlicher Status vorenthalten wird, geht es um die Ausdehnung universalistischer Anerkennung als Menschen unabhängig von askriptiven und partikularen Merkmalen; wenn den Betroffenen eine gesellschaftliche Inklusion nur durch ‚Assimilation‘ an vorherrschende Werte unter Aufgabe ihrer Identität möglich ist, geht es um Anerkennung und Aufwertung der Differenz; eine relativ unklare dritte poststrukturalistisch inspirierte alternative Strategie besteht in der „Dekonstruktion“ von Begriffen und dichotomischen Klassifizierungen, anhand derer benachteiligende Differenzen epistemologisch entfaltet werden.<sup>23</sup> Bei der Wahl der politischen Strategie der kulturellen Anerkennung muss zudem berücksichtigt werden, welche Konsequenzen diese jeweils auf die Dimension der Verteilungsgerechtigkeit hat. Der von Frazer vorgeschlagene „perspektivische Dualismus“ geht nicht nur davon aus, dass sich Benachteiligungen in einer Dimension (Status oder Klasse) in der jeweils anderen Dimension niederschlagen, sondern auch, dass die jeweiligen politischen Maßnahmen in einem Bereich (im kulturellen oder ökonomischen) hinsichtlich ihrer (beabsichtigen oder unbeabsichtigten) Effekte in der jeweils anderen Sphäre bewertet werden müssen (Frazer 2003: 84ff.).<sup>24</sup> Bei der Politik der Anerkennung ist zudem zu berücksichtigen, dass „affirmative Strategien“<sup>25</sup> im Rahmen einer „Identitätspolitik“, die

---

<sup>23</sup> Diese Strategie wird damit erläutert, dass sie darauf zielt, „ein wechselhaftes Feld mannigfaltiger Differenzen anstelle der starren Gegensätze männlich/weiblich und schwarz/weiß einzusetzen“ (Frazer 2003: 105) bzw. „die herrschenden und globalen Dichotomien (wie schwarz weiß oder schwul/heterosexuell) durch die dezentrierte Anhäufung geringfügiger Differenzen zu ersetzen.“ (Frazer 2003: 107) Dies ist schon vom rein inhaltlichen Gesichtspunkt nicht besonders deutlich; noch unklarer bleibt, welche politischen Maßnahmen mit einer solchen Strategie im einzelnen verbunden sein können.

<sup>24</sup> So haben umverteilende Maßnahmen im Bereich der Sozialhilfe, insbesondere wenn die jeweilige Berechtigung dazu durch Bedürftigkeitsprüfungen ermittelt wird, häufig den Effekt auf der Ebene kultureller Interpretationen, dass die betreffenden Personen als leistungsunfähige oder –unwillige Empfänger staatlicher Leistungen charakterisiert werden, die von der Masse der verantwortungsbewussten und leistungsorientierten Personen alimentiert werden muss. Ein Beispiel für den umgekehrten Wirkungszusammenhang wäre ein reformiertes Scheidungsrecht, das im Namen kultureller Statusgleichheit richtigerweise vom Schuldprinzip abrückt, aber dadurch gleichzeitig ungünstige Effekte auf die wirtschaftliche Lage betroffener Frauen haben kann (Frazer 2003: 90ff.).

<sup>25</sup> Frazer unterscheidet in grundsätzlicher Weise „affirmative“ und „transformative“ Strategien in beiden Gerechtigkeitsdimensionen. Affirmative Strategien zielen darauf, „unfaire Wirkungen gesellschaftlicher Strukturen zu korrigieren, ohne die zugrundeliegenden sozialen Strukturen, die sie hervorbringen, anzugreifen.“ Demgegenüber sind transformative Strategien darauf ausgerichtet, „ungerechte Wirkungen gerade durch Restrukturierung des zugrundeliegenden allgemeinen Rahmens zu beseitigen.“ (Frazer 2003: 102) Im Bereich der Verteilungsgerechtigkeit wären wohlfahrtsstaatliche kategorien-spezifisch kompensatorische Umverteilungen affirmativ, während grundlegendere Veränderungen der Wirtschaftsstruktur selbst – Demokratisierung von Arbeitsverhältnissen und Investitionsentscheidungen, Wandel der Eigentumsstruktur oder des Systems der Arbeitsteilung – als transformativ zu bezeichnen wären. Im Bereich der Anerkennung wird der entsprechende Gegensatz mit einer kompensatorischen kulturellen Aufwertung von Gruppenidentitäten einerseits und der erwähnten Strategie der Dekonstruktion andererseits

kollektive Identitäten stärken wollen und auf deren positive Bewertung abzielen, immer Gefahr laufen, bestimmte kulturelle Identitäten zu essentialisieren und zu verdinglichen, separatistische Tendenzen zu begünstigen und Herrschaftsverhältnisse innerhalb einer Gruppe zu vernachlässigen. Kulturelle Missachtung sollte deswegen als institutionalisierte statusförmige Benachteiligung aufgefasst werden, bei deren politischer Korrektur immer das Ziel der institutionsbedingten Gleichbehandlung handlungsleitend sein sollte.<sup>26</sup> Im Rahmen einer diskursiven Evaluierung geeigneter politischer Maßnahmen der Anerkennung und der Umverteilung im Rahmen demokratischer Verfahren ist der letzte Bezugspunkt politischer Gerechtigkeit jedenfalls immer der einer gesellschaftlichen „partizipatorischen Parität“ aller Personen. Insgesamt gibt es bei Frazer ein gewisses Bedauern über eine durch, wie sie meint, Globalisierung und Neoliberalismus verursachte Entwicklung des relativen Verschwindens von Distributionskämpfen unverkennbar. In diesem Sinn versucht sie nicht nur, die Dimension der Verteilung gerechtigkeitstheoretisch und praktisch-politisch gegenüber aus ihrer Sicht ideologisch nicht immer unproblematischen multikulturellen Identitätskämpfen aufzuwerten, sondern auch die Frage der kulturellen Anerkennung selbst wesentlich als eine Frage der Verteilung von sozusagen symbolischen Ressourcen aufzufassen.

#### 4.3 Anerkennung als zentrale Kategorie der Gerechtigkeit und Gesellschaftstheorie

Nun ist in jüngerer Zeit der Vorschlag gemacht worden, Anerkennung weder bloß als ein wesentliches Beiprodukt einer Rechts- und Verteilungsgerechtigkeit noch neben der Komponente der Verteilung als eine wesentliche Dimension einer umfassenderen Gerechtigkeitstheorie zu begreifen, sondern vielmehr *Anerkennung als die zentrale Kategorie einer gesellschaftstheoretisch verankerten Gerechtigkeitstheorie überhaupt* aufzufassen.<sup>27</sup>

---

erläutert.

<sup>26</sup> Frazer spricht sich insofern gegen kulturelle Gruppenrechte aus, ohne aber im einzelnen zu definieren und zu erläutern, welche Form von Rechten und politischen Maßnahmen aufgrund welcher Merkmale als kollektive Rechte zu bezeichnen wären (vgl. Frazer 2003: 113f.). Insgesamt versucht sich Frazer von einem von ihr sogenannten „Mainstream-Multikulturalismus“ (Frazer 2003: 103) abzusetzen, der ohne genügende kritische Distanz gegenüber identitätspolitischen Forderungen bestimmter Gruppen einerseits die Homogenität von Kulturen voraussetzt und andererseits kollektive Kulturen essentialisiert (vgl. die Kritik an Taylor und Kymlicka; Frazer 2003: 83n59).

<sup>27</sup> Das bedeutet, dass sich die Einführung des Begriffs und Konzepts der Anerkennung nicht der „Konjunktur identitätspolitischer Themen oder von Zielen des Multikulturalismus“ verdankt, sondern als Antwort auf ein „theorieimmanentes Problem“ der „verbesserte[n] Einsichten in die Motivationsquellen sozialen Unbehagens und Widerstandes“ im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu verstehen ist (Honneth 2003: 148)

Im Anschluss an Taylor und Habermas, die statt eines individualistischen einen sozusagen intersubjektivistischen Ausgangspunkt bevorzugen, und im Rückgriff auf Hegel hat Axel Honneth eine Theorie entwickelt, die gesellschaftliche Konflikte, soziale Bewegungen und Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit insgesamt und unabhängig von den jeweiligen konkreteren Zielen als moralisch motivierte Ansprüche auf gesellschaftlich angemessene Anerkennung interpretiert (Honneth 1992; 2003). Die entscheidende These ist, dass jede Gesellschaft aus der Sicht ihrer Mitglieder insofern rechtfertigungsbedürftig ist, „als sie eine Reihe von normativen Kriterien erfüllen muss, die sich aus tiefsitzenden Ansprüchen an den sozialen Interaktionszusammenhang ergeben. Soziales Leid und Unbehagen besitzen (...) einen *normativen* Kern: Es handelt sich um die Enttäuschungen und Verletzungen von normativen Erwartungen, die an die Gesellschaft zu richten von den Betroffenen als gerechtfertigt betrachtet wird.“ (Honneth 2003: 152, Hervorh. im Original). Personen haben generell bestimmte normative Erwartungen sowohl gegenüber der Gesellschaft als ganzes als auch im Kontext ihrer jeweils konkreten Lebens- und Interaktionszusammenhänge, die wesentlich auf die Anerkennung ihrer Eigenschaften, Fähigkeiten und Leistungen gerichtet sind.

Die innovative Note dieses Ansatzes besteht m.E. in der sehr konsequenten Überwindung einer „utilitaristischen Anthropologie“, indem die vergesellschafteten Individuen nicht mehr nur als zweckrationale Akteure, denen bestimmte objektiv definierte oder anthropologisch konstante Interessen theoretisch zugerechnet werden (vgl. Honneth 2003: 150f.), sondern wesentlich auch als nach Legitimitätskriterien urteilende Subjekte betrachtet werden. Sowohl die jeweiligen Verteilungen von Rechten, Positionen und Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft als auch die jeweiligen individuellen Bedürfnisse und Ansprüche basieren wesentlich auf kulturellen und ideologischen Interpretationen und Rechtfertigungen. Dann ist es sozusagen immer die Differenz zwischen ideologischem Gehalt und moralischer Substanz der jeweiligen Legitimation einer gegebenen Rechts- und Verteilungsordnung, die einerseits soziales Leid und Unrecht erläutert als auch sozialen Bewegungen die Motivation der Mobilisierung und die Rechtfertigungsgründe ihrer Forderungen verleiht. Wenn dies aber so ist, dann ist die Unterscheidung von ökonomischer Benachteiligung und kultureller Diskriminierung bzw. von Interessens- und Identitätspolitik von phänomenologisch eher sekundärem Charakter und bezeichnet allenfalls Unterschiede in den Hinsichten, in denen Subjekte soziale Missachtung erfahren, und in den Perspektiven, durch die politische Strategien versuchen, der jeweiligen Deprivation entgegenzuwirken. In diesem Sinn wäre eine Vorstellung adäquater, „Ungerechtigkeits-erfahrungen auf einem Kontinuum von Formen vorenthaltener Anerkennung, von Missachtung also, zu erfassen, deren Unterschiede sich daran bemessen, welche ihrer Eigenschaften oder Fähigkeiten die Betroffenen jeweils für ungerechtfertigterweise nicht geachtet oder anerkannt halten.“ (Honneth 2003: 160)

Statt eine historische Abfolge von sozialen Konflikten unterschiedlichen strukturellen Charakters – von früheren Kämpfen gegen ökonomische Ungleichheit im Kontext der Arbeiterbewegung zu heutigen Kämpfen um kulturelle Differenz in Gestalt z.B. ethnischer und feministischer Bewegungen – anzunehmen, kann ein Konzept der Anerkennung die „begriffliche Klammer“ bilden, sowohl die wesentlichen Motivationen und Rechtfertigungen sehr verschiedener sozialer Bewegungen als auch einen angemessenen Begriff von Gerechtigkeit zu explizieren. Mit Bezug auf historische Studien zur Arbeiterbewegung<sup>28</sup> weist Honneth darauf hin, dass es bereits in diesem Kontext nicht bloß um die Berücksichtigung ökonomischer Interessenlagen ging, sondern dass der Kern der Erfahrungen von Unterdrückung und Unrecht und damit auch der „motivationalen Quellen von Widerstand und Protestverhalten“ darin bestand, „vom Rest der Gesellschaft in einer Lebensform oder in Leistungen nicht anerkannt zu werden, die aus der eigenen Sicht als respektwürdig galten.“ (Honneth 2003: 155)

Etwas präziser formuliert ist die kapitalistische Moderne dadurch gekennzeichnet, dass sich analog der institutionellen Ausdifferenzierung von Staat, Markt und Familie *drei verschiedene Anerkennungssphären* herausgebildet haben, innerhalb derer sich individualisierte Personen bestimmten Anteilen ihrer Persönlichkeit reflexiv vergewissern können.<sup>29</sup> Mit der Ausbildung der Kindheit als einer besonders schutzbedürftigen Phase und der Freisetzung der bürgerlichen Ehe von ökonomischen und sozialen Verhaltenszwängen ist mit der Anerkennungsform der Liebe eine spezifische Art der Sozialbeziehung entstanden, die primär von wechselseitiger Zuneigung und Fürsorge und des Anerkennungsprinzips individueller Bedürftigkeit gekennzeichnet ist. Die eigentliche „Revolutionierung der moralischen Ordnung der Gesellschaft“ besteht jedoch in der Abspaltung der rechtlichen Anerkennung von sozialer Wertschätzung, deren Legierung das moralische Fundament aller traditionellen Gesellschaften ist (Honneth 2003: 165). Während sich in der vormodernen Gesellschaft der Umfang der Rechte direkt aus einer Statusordnung ergab, in deren Rahmen die soziale Wertschätzung („Ehre“) unmittelbar an die jeweilige Herkunft und Funktion gekoppelt war, haben sich in der modernen Gesellschaft zwei grundlegend verschiedene Anerkennungsprinzipien herausgebildet: jedem Gesellschaftsmitglied wird einerseits als Rechtsperson die gleiche Achtung seiner Würde und Autonomie zugebilligt, während

---

<sup>28</sup> Honneth bezieht sich z.B. auf: Sennett, Richard/Cobb, Jonathan, 1972: The Hidden Injuries of Class, Cambridge/Mass.; Thompson, Edward P., 1980: Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M.; Berlin; Wien; Moore, Barrington, 1982: Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt/M.

<sup>29</sup> Diese drei Anerkennungsprinzipien oder -sphären haben sich zwar durch die institutionelle Differenzierung von Markt, Staat und Familie entwickelt, sie wirken aber keinesfalls nur intern innerhalb bloß einer Institution.

andererseits jede Person als „Arbeitsbürger“ gemäß ihren jeweiligen Leistungen soziale Wertschätzung ‚verdienen‘ soll. Hieraus entwickelten sich die beiden weiteren grundlegenden Anerkennungsprinzipien der rechtlichen Gleichbehandlung einerseits und der Leistungsgerechtigkeit andererseits.

Die Besonderheit des Ansatzes von Honneth besteht nun darin, dass sich diese drei Prinzipien der Bedürftigkeit, der Gleichheit und des Verdienstes nicht nur bzw. nicht in erster Linie – wie in vielen Theorien distributiver Gerechtigkeit (vgl. z.B. Walzer 1992; Miller 1999) – als Verteilungsgrundsätze von bestimmten Ressourcen, Positionen und Freiheiten verstehen lassen, sondern gleichermaßen eben als Anerkennungsprinzipien, in deren Namen die individuellen Personen bestimmte normative Erwartungen in verschiedenen Interaktionszusammenhängen und an die Gesellschaft als ganzes haben (vgl. Honneth 2003: 213ff.).<sup>30</sup> In allen drei Dimensionen können insofern spezifische Erfahrungen der Missachtung gemacht, aber auch Gründe für eine Revision der jeweiligen Art der Anerkennung vorgebracht werden. In persönlichen Beziehungen können unter Bezugnahme auf *Liebe und Zuneigung* neue Interpretationen und Rücksichtnahmen auf veränderte individuelle Bedürfnisse eingefordert bzw. Rollenklischees, Stereotype und kulturelle Interpretationen in Frage gestellt werden, die einer reziproken Berücksichtigung der individuellen Bedürfnisse im Wege stehen; mit Bezug auf den *Gleichheitsgrundsatz* kann die Inklusion bislang ausgeschlossener Gruppen oder bislang vernachlässigter Sachverhalte reklamiert bzw. eine Re-Interpretation oder Differenzierung des Rechts gefordert werden<sup>31</sup>; unter Berufung auf das *Leistungsprinzip* können bislang vernachlässigte oder unterbewertete Fähigkeiten und Tätigkeiten zur Geltung gebracht bzw. eine dominante Anerkennung von gesellschaftlichen Beiträgen ausschließlich nach Marktwerten oder die Auszeichnung eines nur kleinen Kreis von Tätigkeiten als ‚Erwerbsarbeit‘ kritisiert werden (vgl. Honneth 2003:

---

<sup>30</sup> Dabei ist wichtig sich klarzumachen, dass in modernen Verhältnissen das Leistungsprinzip die dominante, wenn nicht die einzige rationale Legitimationsressource ist, „um die privilegierte Aneignung bestimmter Ressourcen wie Geld oder Zeugnisse rational zu rechtfertigen; und auf mehr oder weniger rationale Zustimmung kann die Tatsache sozialer Ungleichheit nur stoßen, weil ihr legitimierendes Prinzip jenseits aller faktischen Verzerrungen den normativen Anspruch enthält, in Form einer wechselseitigen Wertschätzung fair und angemessen die individuelle Leistung aller Gesellschaftsmitglieder zu berücksichtigen.“ (Honneth 2003: 175f.)

<sup>31</sup> Man kann diesen Aspekt als die Frage des jeweiligen Inhalts des Instituts der Staatsbürgerschaft verstehen, das sich genau im Rahmen von immer neuen Interpretationen von zwei Dimensionen entwickelt hat: einerseits der Inklusion von weiteren Gruppen bzw. Personenkategorien und andererseits der inhaltlichen Elemente bzw. der Formen von Rechten (zivile, politische, soziale, kulturelle Rechte), die grundsätzlich eine gleiche Behandlung aller individuellen Personen rechtfertigen (vgl. z.B. Walzer 1989; Marshall 1992). Die überwiegende Zahl sogenannter kultureller bzw. ‚identitätspolitischer‘ Forderungen im Kontext ethnischer Bewegungen lässt sich nach Honneth sinnvoll nur als Ausdrucksformen eines erweiterten Kampfes um rechtliche Anerkennung bzw. um eine adäquate Auslegung und Anwendung des Gleichheitsprinzips verstehen (vgl. Honneth 2003: 191ff.).

170f., 221ff.).<sup>32</sup> Alle diese drei institutionalisierten Anerkennungssphären der sozialmoralischen Ordnung heutiger moderner Gesellschaften besitzen jeweils einen „Geltungsüberhang“ (Honneth 2003: 177, 220), der von den Betroffenen gegen die jeweils faktischen Anerkennungsverhältnisse rational eingeklagt werden kann. Dabei kann nicht nur die Differenz zwischen jeweiliger Faktizität und moralischer Geltung innerhalb einer Anerkennungssphäre, sondern auch die Frage der Angemessenheit der Grenzziehung zwischen den drei Anerkennungssphären zum Thema werden. So stehen der Kritik ungerechter Verteilungen von Ressourcen unter Bezug einer konsistenten Interpretation des Leistungsprinzips grundsätzlich immer zwei Wege offen: einerseits können soziale Bewegungen und politische Akteure für eine bestimmte ökonomische und soziale Mindestversorgung unter dem Prinzip der Rechtsgleichheit im Sinn einer Verankerung individueller sozialer Rechte normative Gründe mobilisieren, andererseits können sie bestimmte Beiträge und Leistungen als etwas Differentes ausweisen, welche bei der herrschenden Auslegung und Anwendung des Leistungsprinzips nicht oder unzureichend Berücksichtigung finden und ungenügende soziale Wertschätzung genießen (Honneth 2003: 181ff.). Anerkennung ist bei Honneth letztlich auf die Verwirklichungsbedingungen individueller Identität zugeschnitten: Individualität entwickelt sich im Kontext von Sozialisationsprozessen und sozialer Integration immer durch die Anerkennung je spezifischer Eigenschaften und Fähigkeiten durch signifikante Andere.

## 5 Ausblick

Die dargestellten normativen Prinzipien der Toleranz, Neutralität und Anerkennung sind keine isolierten und sich sozusagen selbstrechtfertigenden Prinzipien. Sie sind Bestandteile eines jeweils abgestimmten und mehr oder weniger konsistenten normativen Prinzipienprogramms, das dann jeweilige Interpretationen der korrespondierenden anderen zentralen Normen (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Demokratie) und ihrer möglichen Voraussetzungen (gesellschaftliche Solidarität und staatliche Loyalität) enthält. Eine isolierte Kritik eines einzelnen Prinzips, so wie dies z.B. häufiger im Fall der angeblichen Selbstwidersprüchlichkeit der Neutralität geschehen ist (vgl. Forst 1994; Kymlicka 1989, 1989a), ist einigermaßen sinnlos.

---

<sup>32</sup> Wie demgemäss Forderungen nach Umverteilung und Anerkennung zusammenfallen, zeigt sich insbesondere im Kontext der Frauenbewegung, wo es um die Kritik der Unterbewertung weiblicher Tätigkeitsfelder sowohl innerhalb der Erwerbsarbeit in Gestalt niedrigerer Bezahlung als auch um den Ausschluss von Hausarbeit und Kinderbetreuung von als Leistung bewerteter gesellschaftlicher Arbeit überhaupt geht.

Bei Toleranz und Neutralität ist zu beachten, dass sie nach heutigen Maßstäben unterschiedlichen Akteuren zuzuordnen sind. Verschiedene Modelle der Neutralität erfordern (und begünstigen eventuell auch) verschiedene Aspekte der Toleranz. Unter heutigen Bedingungen politischer Legitimität ist Neutralität ein Prinzip des Staates und der Politik. Toleranz lässt sich am besten als eine soziale und politische Tugend der Bürger auffassen. Neutralität und Toleranz betreffen die Pflichten bzw. Leistungen von Staat und Bürgern, welche die Rechte und legitimen Ansprüche der Bürger auf Gleichheit und Freiheit ermöglichen. Das relativ neuere Prinzip der Anerkennung ist zwar im Rahmen der hier dargestellten Theorien überwiegend an staatliche Institutionen und Akteure adressiert, gleichzeitig aber ist mit einer ‚anerkenntnisadäquaten‘ Ausrichtung politischer Maßnahmen in aller Regel die Hoffnung verbunden, dass sich damit auch innerhalb der (Zivil)gesellschaft Verhältnisse intersubjektiver und interkollektiver reziproker Anerkennung entwickeln. Im Verhältnis zu Toleranz und Neutralität bedeutet Anerkennung unabhängig von der jeweiligen konkreten Interpretation und Konzeption in jedem Fall, dass es bestimmte Aspekte und Fragen gibt, bei denen moralische Gründe Vorrang haben, die dann nicht von pragmatischen und ethischen Überlegungen suspendiert werden können. Positive Toleranz und positive Neutralität in der ersten hier dargestellten Variante ist so betrachtet partiell identisch mit Anerkennung. Andererseits bedeutet Anerkennung in der Regel darüber hinaus die Ausdehnung auf den Bereich der symbolischen bzw. kulturellen Interpretationen. Es scheint, dass alle Theorien der Anerkennung als verschiedene Interpretationen der Kantschen zweiten Formel des Kategorischen Imperativs aufgefasst werden können, wonach individuelle Personen nie bloß als Mittel, sondern immer auch als (Selbst)zweck zu behandeln sind, wobei die kulturell-interpretatorische Autonomie der Personen bzw. deren gesellschaftliche Voraussetzungen einzubeziehen sind.

Einem solchen Ziel kommt aber bereits die Konzeption positiver Neutralität in der hier dargestellten zweiten Variante weit entgegen, die den unterschiedlichen Weltanschauungen und Religionen eine weitreichende öffentliche Darstellung und (kollektive) Ausübung ihrer Überzeugungen und Praktiken erlaubt. Meine These in diesem Zusammenhang ist, dass es mindestens vier Gründe gibt, die für eine in diesem Sinn positive Neutralität sprechen. Erstens würde den jeweiligen Vorstellungen des guten Lebens – insbesondere solchen, die gemäß ihrem eigenen Verständnis in die Öffentlichkeit hineinreichen – ein substanzielleres Maß gesellschaftlicher Freiheit und kultureller Autonomie zuteil, indem Gewissens-, Glaubens- und Meinungsfreiheit nicht auf tendenziell individuelle private Angelegenheiten begrenzt, sondern die institutionellen Gelegenheiten ihrer Ausübung einbezogen werden (vgl. Walzer 1992: 53ff.). Wenn man – zweitens – davon ausgeht, dass Demokratie und unparteiliche Institutionen in modernen Gesellschaften in dem Sinn „kalte Projekte“ (Dahrendorf 1993: 11, Hervorhebung im Original) sind, dass sie allein weder Sinn und



Heimat noch Identität und Zugehörigkeit vermitteln, gewinnt der Staat umso mehr Loyalität, je weniger er die aus der Perspektive der Bürger bedeutungsvollen Lebensentwürfe beschränkt. Drittens könnten sich mit einer Präsenz des gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus in öffentlichen Einrichtungen – wie z.B. des Bildungssystems – relativ günstigere Sozialisationsbedingungen für die Tugenden der sozialen und politischen Toleranz ergeben: je eher Personen mit anderen Weltanschauungen und Religionen konfrontiert werden, umso weniger sind spätere Irritationen und Abwehreffekte angesichts des Fremden in späteren gesellschaftlichen Interaktionen zu erwarten. Darüber hinaus ist es wahrscheinlicher, dass tolerante Einstellungen eher in öffentlich akzeptierten Gemeinschaften eingeübt und reproduziert werden als in solchen, die in den engeren Privatbereich abgedrängt werden. Aber der vielleicht bedeutendste Faktor besteht – viertens – in der Möglichkeit der sozusagen staatlichen Inanspruchnahme sozialmoralischer Ressourcen, über die weltanschauliche und religiöse Gemeinschaften und eventuell auch Assoziationen der Zivilgesellschaft im allgemeinen verfügen. Claus Offe hat jüngst eine Sentenz von Ernst-Wolfgang Böckenförde als eine der am meisten zitierten charakterisiert: „Der freiheitliche Verfassungsstaat zehrt von Grundlagen [nämlich denen einer bürgerlichen Gemeinwohlorientierung], die er nicht selbst garantieren kann. Was der Staatsgewalt bestenfalls gelingen kann, ist die Pflege und Ermutigung dieses zivilgesellschaftlichen Potentials von politikrelevanten Ressourcen.“ (Offe 2001: 464; vgl. Böckenförde 1976: 60ff.; vgl. auch Offe/Preuß 1991) Dass sich hinreichende moralische Motive und Orientierungen in der säkularen Moderne allein aus einer Einstellung eines ‚Verfassungspatriotismus‘ gewinnen lassen, erscheint – insbesondere unter Verhältnissen globalisierungsbedingter wachsender Verteilungsungerechtigkeiten – zunehmend unwahrscheinlich.

Vielleicht ist das Haupthindernis für eine Konzeption positiver Neutralität gar nicht mal das Fehlen sozialer und politischer Tugenden der Toleranz auf Seiten der Bürger, sondern vielmehr die mangelhaften politischen Tugenden der politischen Eliten, die sich trotz zunehmender öffentlicher Bettelei um ehrenamtliche und freiwillige gesellschaftlich nützliche Tätigkeiten immer wieder zu populistischen Diskursen hinreißen lassen, wenn sich Probleme und Konflikte, die in irgendeiner Weise mit Zuwanderung und der Integration von Immigranten zu tun haben, anzetteln oder metapolitisch-symbolisch ausbeuten lassen (vgl. Faist 1994). Immer wieder wird versucht, vermutete Ressentiments gegen Zuwanderer systematisch in Regie zu nehmen und zu bekräftigen, um eine symbolische Verschiebung zentraler politischer Probleme des Sozialstaats, der Arbeitslosigkeit, der organisierten Kriminalität u.ä. auf den Bereich der Ausländerpolitik zu erreichen. Der strukturelle Anreiz einer solchen populistischen Politik besteht vermutlich darin, dass damit solche zu einem wesentlichen Teil durch Globalisierungsprozesse verursachten Problembereiche zumindest symbolisch in einen Bereich nationalstaatlicher Kompetenz zurückgeholt werden können. In

der Tendenz werden damit legitime moralische Ansprüche von Personen ethischen und vor allem pragmatischen Überlegungen geopfert. Der Streit um das Kopftuch ist da nur das aktuellste Beispiel.

Die gesellschaftstheoretische Konzeption der Anerkennung Axel Honneths scheint mir ebenso eine angemessene Stützung des erwähnten Modells der positiven Neutralität zu liefern. Ich möchte abschließend nur einige wenige Aspekte benennen, die hier m.E. eine wichtige Weiterentwicklung des Habermasschen Modells bedeuten. Honneths Theorie vermeidet auf der einen Seite eine rationalistisch-kognitivistische Verengung moralischer Erfahrung und Begründung. Nach dem Habermasschen Modell können moralische Motive und Erwartungen im Rahmen eines kollektiven Deliberationsprozesses nur als solche gewertet werden, wenn sie eine rationale Gestalt angenommen haben und argumentativ verteidigt werden können. Religionen z.B. wird damit abverlangt, dass sie sich sozusagen einem Objektivitätstest im Diskurs stellen müssen, der wesentlich einem nachmetaphysischen und posttraditionalen Rationalitätsniveau entspricht. Das Problem dabei ist, dass moralische Erwartungen delegitimiert werden, die sich der diskursethischen Prüfung entziehen oder sich in realen – und d.h. immer nicht-idealen – Diskursen noch nicht angemessen rechtfertigen konnten. Honneths Theorie vermeidet demgegenüber die zu starke Assimilierung von Moralität, politischer Legitimität und wissenschaftlicher Rationalität im Diskursmodell. Personen haben an sich moralischen Ansprüchen korrespondierende Erwartungen: "Rationalitäts-Verpflichtungen beziehen sich auf die Anerkennung von Argumenten, moralische Verpflichtungen auf die Anerkennung von Personen. Es ist eine Forderung der Rationalität, auch die Argumente meines Feindes anzuerkennen, wenn sie gut sind; es ist eine Forderung der Moral auch diejenigen zu Wort kommen zu lassen, die noch nicht gut argumentieren können. Überspitzt gesagt: Rationalitätsverpflichtungen beziehen sich auf Argumente ohne Ansehen der Person; moralische Verpflichtungen beziehen sich auf Personen ohne Ansehen ihrer Argumente." (Wellmer 1986: 108) Zum anderen werden Anerkennungsbedingungen bei Honneth nicht tendenziell auf den Bereich des durch legitime politische Prozesse gesetzten Rechts reduziert: moralische Erwartungen und Ansprüche existieren und erhalten theorierelevanten Stellenwert sowohl im privaten Bereich als auch in der Sphäre von Wirtschafts- und Arbeitsbeziehungen. Intersubjektive Anerkennung besteht nicht nur in kommunikativem Handeln und Diskursen, sondern umfasst genereller gesellschaftliche Interaktionen und deren Ausdruck in politischen Institutionen und Verteilungsordnungen.

## Bibliographie

- Ackerman, Bruce, 1980: Social Justice in the Liberal State, New Haven: Yale University Press
- Arendt, Hannah, 1974 [1963]: Über die Revolution, München: Piper
- Bauböck, Rainer, 1996: „Cultural Minority Rights for Immigrants“, International Migration Review 30: 203-250
- Baynes, Kenneth, 1995 (1992): „Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik“, in: Brink, Bert van den; Reijen, Willem van (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 432-465
- Berlin, Isaiah, 1995 [1969]: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M.: Fischer, 197-256
- Bielefeldt, Heiner, 2003: Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: Transkript
- Böckenförde, Ernst Wolfgang, 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Carens, Joseph, 1997: „Liberalism and Culture“, Constellations 4: 35-47
- Dahrendorf, Ralf, 1993: „Freiheit und soziale Bindungen. Anmerkungen zur Struktur einer Argumentation“, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): Die liberale Gesellschaft, Stuttgart: Klett-Cotta
- Faist, Thomas, 1994: „How to Define a Foreigner? The Symbolic Politics of Immigration in German Partisan Discourse“, West European Politics 17: 50-71
- Forst, Rainer, 1994: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Forst, Rainer, 2003: Toleranz im Konflikt, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Frank, Martin, 1998: „Kultureller Pluralismus und Minderheitenrechte. Will Kymlickas zwei Begründungen von Minderheitenrechten“, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46: 393-429
- Frankfurt, Harry, 1981: „Willensfreiheit und der Begriff der Person“, in: Bieri, Peter (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Ts.: Hain, 287-302
- Frazer, Nancy, 2003: „Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung“, in: Frazer, Nancy; Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 13-128
- Gerdes, Jürgen, 1996: „Autonomie und Kultur. Philosophischer Liberalismus und Minderheitenrechte bei Will Kymlicka“, Peripherie 16: 46-69
- Habermas, Jürgen, 1991: „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft“, in: Habermas: Diskursethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 100-118
- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen, 1997: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 169-195
- Heyd, David, 1996: „Introduction“, in Heyd (ed.): Toleration. An Elusive Virtue, Princeton: Princeton University Press

- Honneth, Axel, 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Honneth, Axel, 2003: „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer“, in: Frazer, Nancy; Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 129-224
- Horton, John; Mendus, Susan, 1999: „Toleration, Identity and Difference“, in: Horton; Mendus (eds.): Toleration, Identity and Difference, London: MacMillan, 1-16
- Huster, Stefan, 1998: „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates“, in: Brugger, Winfried/Huster, Stefan (Hg.): Der Streit um das Kreuz in der Schule, Baden-Baden: Nomos, 69-108
- Jones, Peter, 1989: „The Ideal of the Neutral State“, in: Goodin, Robert E.; Reeve, Andrew (eds.): Liberal Neutrality, London; New York: Routledge, 9-38
- Kälin, Walter, 2000: Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich: NZZ Verlag
- Kant, Immanuel, 1968 [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe, Bd. VII, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- King, Preston, 1976: Toleration, New York: St. Martin's Press
- Kymlicka, Will, 1989: Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press
- Kymlicka, Will, 1989a: „Liberal Individualism and Liberal Neutrality“, Ethics 99: 883-905
- Kymlicka, Will, 1995: Multicultural Citizenship, Oxford: Oxford University Press
- Larmore, Charles, 1993: „Politischer Liberalismus“, in: Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Margalit, Avishai, 1999 [1996]: Politik der Würde, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Marshall, T..H., 1992 [1964]: Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt/M.; New York: Campus
- Miller, David, 1999: Principles of Social Justice, Cambridge/Mass.: Harvard University Press
- Nagel, Thomas, 1991: Equality and Partiality, New York/Oxford: Oxford University Press
- Nicholson, Peter P., 1985: „Toleration as a Moral Ideal“, in: Horton, John; Mendus, Susan (eds.): Aspects of Toleration, London/New York: Methuen, 158-173
- Offe, Claus; Preuß, Ulrich K., 1991: „Democracy and Moral Resources“, in: Held, David (ed.): Political Theory Today, Stanford: Stanford University Press, 143-171
- Offe, Claus, 2001: „Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?“, in: Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 459-488
- Rawls, John, 1975 [1971]: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Rawls, John, 1997: „Erwiderung auf Habermas“, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 196-262
- Rawls, John, 1998 [1993]: Politischer Liberalismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Schlaich, Klaus, 1980: „Radikale Trennung und Pluralismus – Zwei Modelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates“, in: Mikat, Paul (Hg.): Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Shklar, Judith, 1989: „The Liberalism of Fear“, in: Rosenblum, Nancy (ed.): Liberalism and the Moral Life, Cambridge/Mass.; London: Harvard University Press, 21-38

- Taylor, Charles, 1992: „Was ist menschliches Handeln?“, in: Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9-51
- Taylor, Charles, 1993 [1992]: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Taylor, Charles, 1996: “Drei Formen des Säkularismus”, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen, Frankfurt/M.: Fischer, 217-246
- Waldron, Jeremy, 1989: “Legislation and Moral Neutrality”, in: Goodin, Robert E./ Reeve, Andrew (eds.): Liberal Neutrality, London and New York: Routledge, 61-83
- Walzer, Michael, 1989: “Citizenship”, in: Ball, Terence; Farr, James; Hanson, Russell L. (eds.): Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge: Cambridge University Press, 211-219
- Walzer, Michael, 1992 [1983]: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.; New York: Campus
- Walzer, Michael, 1992: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin: Rotbuch
- Wellmer, Albrecht, 1986: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Young, Iris Marion, 1997: “A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nation Dichotomy“, Constellations 4: 48-53