

Endgültige Fassung erschienen in:

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 37/1 (2012), 115-127.

Gerechtigkeit als Erfüllung von Freiheitsversprechen?

Axel Honneths Wiederbelebung von Hegels Rechtsphilosophie

Lars Leeten

Es gehört zu den Eigenarten moderner Moralphilosophie, dass sie eine Bewertung menschlicher Praxis auf der Grundlage von Prinzipien vornehmen will, deren normativer Sinn eine nur noch schwer aufhebbare Differenz zum deskriptiv Zugänglichen bereits vorzeichnet. Kant, der bis heute Pate für diese Option steht, hat vorgeführt, wie die Orientierung wirklichen Handelns an einem Sollen zu denken wäre, das von allen empirischen Voraussetzungen gereinigt ist. In der Gegenwart ist die Kritik an dieser Strategie praktischen Denkens einmal mehr unüberhörbar. Neoaristoteliker und Neohegelianer haben sich zu Wort gemeldet und auf unterschiedlichste Weise eine Wiederversöhnung der Moral mit dem menschlichen Leben angemahnt. Demzufolge führt es in die Irre, wenn man allgemeine Erwägungen darüber anstellt, was sich als moralisch richtig einsichtig machen lässt, ohne das gelebte Ethos im Auge zu behalten. Es sind, mit Hegel, die Verhältnisse der wirklichen *Sittlichkeit*, von denen alle normative Kraft letztlich herrührt. Normative Vorstellungen – die Standpunkte der Moral, explizite Normen, Begriffe der Gerechtigkeit – sind eingebettet in ethische Wertsetzungen, in Orientierungen zum Guten. Da diese indes partikulare Bedeutung haben, stellt sich die Frage nach der Berechtigung moralischer Forderungen auf neue Weise.

Die Sozialphilosophie Axel Honneths lässt sich vor diesem Hintergrund als Bemühung um eine normative Position verstehen, die über eine eng gefasste *Moral* hinaus auch eine soziale *Ethik* umfasst – Gelingensbedingungen eines guten Lebens mit einbezieht –, aber ihren lebensformübergreifenden Anspruch gleichwohl aufrechterhält. Schon in *Kampf um Anerkennung* wird in dieser Absicht ein

formales Konzept der Sittlichkeit vorgeschlagen, das mit den Einstellungen der Liebe, des Respekts und der Solidarität die „strukturellen Elemente von Sittlichkeit“ angeben will, „die sich unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der kommunikativen Ermöglichung von Selbstverwirklichung von der Vielfalt aller besonderen Lebensformen normativ abheben lassen“.¹ Von diesem Bezugspunkt her wird in der Folge eine Reflexion auf den Weg gebracht, die die gesellschaftliche Praxis auf „Pathologien des Sozialen“ hin untersuchen soll.² Die Diskussion, die dieser Ansatz seit Jahren erfährt, ist ungewöhnlich intensiv.³ Offen ist aber geblieben, was im anerkennungstheoretischen Horizont aus den Problemen wird, die man gewöhnlich unter der Überschrift *Gerechtigkeit* verhandelt, insbesondere in normativen Gerechtigkeitstheorien seit Rawls. Was vermag das Konzept der formalen Sittlichkeit zu den drängenden Fragen beizutragen, die mit sozialen Verteilungskämpfen um Güter und Chancen zusammenhängen? Will diese allgemeine Ethik die Gerechtigkeitstheorie ergänzen oder ersetzen? In ihrer Auseinandersetzung mit Honneth hat Nancy Fraser für ein Modell plädiert, in dem Fragen der Anerkennung und Fragen der Umverteilung zwar in einen gemeinsamen Rahmen gestellt werden, aber doch getrennt bleiben.⁴ Honneth hat dem ausdrücklich einen „normativen Monismus“ der Anerkennung⁵ entgegengesetzt. Auch *harte* Fragen der Gerechtigkeit, so muss man dies verstehen, können auf anerkennungstheore-

¹ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992, 267.

² Axel Honneth, „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, 11-69.

³ Vgl. exemplarisch nur Christoph Halbig/Michael Quante (Hrsg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2004; Bert van den Brink/David Owen (Hrsg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Mass. 2007; Rainer Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/Martin Saar (Hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M. 2009.

⁴ Vgl. Axel Honneth/Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003, z. B. 51-56.

⁵ Ebd., 9.

tischer Grundlage beantwortet werden. In seiner neuen Studie *Das Recht der Freiheit* scheint Honneth den Beweis dafür antreten zu wollen.⁶

Die Überzeugung, dass normative Maßstäbe nicht herbeikonstruiert werden können, bleibt dabei wiederum bestimmend. Es geht um eine Theorie der Gerechtigkeit, die sich von vornherein an den Stoff der sozialen Wirklichkeit hält. Der Autor legt gleich zu Beginn seinen „recht maßlosen Anspruch“ offen, der darin bestehe, „die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit direkt in Form einer Gesellschaftsanalyse zu entwickeln“ (9). Dass der Hauptabstoßungspunkt dieses Hegel’schen Unternehmens die von Kant inspirierten Konzeptionen sind, verwundert nicht; in der Argumentation ist die Distanzierung von formalen Theorien der Gerechtigkeit ein oft wiederkehrendes Leitmotiv. „Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet“, so lautet schon der Ausgangsbefund, „ist ihre Abkopplung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien“ (14). Verwundern aber könnte, dass es der späte Hegel der *Rechtsphilosophie* ist, der die Überlegungen leiten soll.⁷ Wie lässt sich eine auf den bürgerlichen Staat zugeschnittene Sittlichkeitslehre auf spätmoderne Gesellschaften beziehen? Dass sich unsere Gegenwart durch einen zweihundertjährigen Ausdifferenzierungsprozess, durch Erfahrungen des Totalitarismus und durch ihre mehr materialistischen Denkgewohnheiten von derjenigen Hegels unterscheidet, ist Honneth bewusst (10f. und 17). Worauf gründet sich angesichts dessen der Optimismus, dass sich aus der sozialen Realität hinreichend klare Maßstäbe herausdestillieren lassen, die zur Lösung der Probleme beitragen, die mit der Konkurrenz von Ansprüchen, Wertsetzungen und Interessen zu tun haben? – Es ist *erstens* nach dem Zugang zu fragen, den Honneth wählt. *Zweitens*

⁶ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011 (im Folgenden im Text unter Angabe der Seitenzahl zitiert).

⁷ Vgl. auch bereits Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001 oder „Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer ‚Rechtsphilosophie‘“, in: ders., *Das ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 33-48.

wird man wissen wollen, welche Normen genau vorgeschlagen werden. *Drittens* stellt sich die Frage, mit welchem Anspruch diese Theorie der Gerechtigkeit sinnvollerweise auftreten kann.

1. Normative Rekonstruktion

Hegels Rechtsphilosophie hatte „die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung“⁸ zum Thema. Der zweite Teil dieser Formulierung hat erläuternden Sinn und deutet die Überzeugung an, dass die politische Philosophie es weder mit bloßen Begriffen noch mit bloßer Wirklichkeit zu tun haben kann, sondern nur mit der Vergegenwärtigung der wirklich gewordenen Vernunft in der Sphäre des Politischen. Ihre Aufgabe besteht darin, „den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*“.⁹ Allein auf diese Weise, die Hegel auch „begreifendes Erkennen“¹⁰ nennt, entgehe man sowohl der Leere des rein Gesollten auf der einen als auch der geistlosen Betrachtung des unmittelbar Vorhandenen auf der anderen Seite. Die normativ-wertende Reflexion und die Auseinandersetzung mit dem Stoff der politischen Wirklichkeit, so der Gedanke, müssen von vornherein *in eins* fallen.

Das Verfahren der *normativen Rekonstruktion*, auf dessen Basis Honneth seine Gerechtigkeitstheorie entwickeln möchte, versteht sich als Neuauflage dessen, was bei Hegel „begreifendes Erkennen“ war. Den Ausgangspunkt bildet die Diagnose, dass die Theoretiker der Gerechtigkeit ihre Normen entweder „unabhängig, freistehend“ (15) konstruieren oder in die Falle einer „hermeneutischen Rückanpassung der normativen Prinzipien an existierende Institutionengefüge oder herrschende Moralüberzeugungen“ (16) tappen. Für das Phänomen des Formalismus

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1986, 29.

⁹ Ebd., 26.

¹⁰ Ebd., 27.

dienen Rawls und Habermas als Beispiele, für das der Rückanpassung Walzer, MacIntyre und David Miller. Das Grundproblem der Vermittlung von Norm und Wirklichkeit indes bleibe in all diesen Ansätzen ungelöst – gleichgültig, ob sie sich auf die Seite des Sollens oder auf die Seite des Seins schlagen.¹¹ So ergibt sich folgende Problemlage: Auf der einen Seite können Gerechtigkeitsprinzipien nicht durch *bloße Konstruktion* gewonnen und erst im zweiten Schritt auf die soziale Realität angewendet werden; eine nachträgliche Vermittlung kommt prinzipiell zu spät. Auf der andere Seite scheint die *bloße Rekonstruktion* sozialer Praktiken nicht mehr als eine unkritische Bestandsaufnahme zu sein, die sich den Gegebenheiten anverwandelt. Die *normative Rekonstruktion* will sich von beidem etwas zu eigen machen, indem sie den normativen Impuls der Konstruktion mit dem Sättigungsgrad der Rekonstruktion sozialer Wirklichkeiten versöhnt. Normative Reflexion und inhaltliche Auseinandersetzung fallen, so die Überlegung, gar

¹¹ Dass die Vertreter beider Lager jeweils Strategien zur Vermittlung von Normativität und sozialer Realität vorgeschlagen haben, lässt Honneth nur am Rande anklingen. Zu nennen ist hier Rawls' Figur des *reflective equilibrium*, deren Sinn es ja ist, konstruktiv gewonnene Prinzipien mit konkreten Urteilen rückzuvermitteln: vgl. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971, Kap. I.4. Habermas wiederum hatte mit seiner Rekonstruktion des Handlungssystems des modernen Rechts selbst schon eine Überwindung des abstrakten Normativismus beansprucht, den auch er mit Rawls verbindet: vgl. die Bemerkungen zur „Ohnmacht des Sollens“ in: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, 78-108. – Umgekehrt richten rekonstruktiv gesonnene Autoren ihre Bemühungen darauf, den normativen Mehrwert ihrer Überlegungen zu verdeutlichen: vgl. etwa den Abschnitt „Tyranny and Complex Equality“ in Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, 17-20 oder die Suche nach einer Position zwischen abstrakter Prinzipienethik und gerechtigkeitstheoretischem Skeptizismus bei David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass. 1999, Kap. 2. – Allgemein ist die Schwierigkeit der Vermittlung von Norm und Wirklichkeit regelmäßig eine der ersten, die Gerechtigkeitstheoretiker zur Sprache bringen: vgl. exemplarisch die im Übrigen ganz unterschiedlichen Überlegungen von Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M. 1994, 13ff.; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass./London 2006, 1; sowie Amartya Sen, *The Idea of Justice*, London 2009, ix.

nicht erst auseinander, wenn man die gesellschaftlichen Praktiken unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Wertsetzungen in den Blick nimmt. Da gemeinsame, praktisch etablierte Werte zu den Reproduktionsbedingungen einer Gesellschaft gehören (18-21), bestehe die Möglichkeit, „die normativen Absichten einer Gerechtigkeitstheorie dadurch gesellschaftstheoretisch umzusetzen“, dass die „immanent gerechtfertigten Werte direkt zum Leitfaden der Aufbereitung und Sortierung des empirischen Materials“ genommen werden (23). Eine solche Interpretation bestehender sozialer Praktiken hat aber *kritischen* Sinn; denn im Lichte bereits legitimationswirksamer ethischer Orientierungen treten Abstände zwischen normativen Setzungen und wirklichen Verhältnissen deutlich hervor. Es eröffnet sich eine Perspektive, in der der normative und der rekonstruktive Zugriff so ineinander verschränkt sind, dass man „nur knapp über den Horizont der existierenden Sittlichkeit hinwegschaut“ (27). Spannungen zwischen Faktizität und Geltung werden sichtbar und damit gleichzeitig Spielräume zur Entfaltung von bereits verbindlichen Wertsetzungen.

Wo die sozialen Verhältnisse an ihren eigenen Maßstäben gemessen werden sollen, kommt freilich alles darauf an, wie diese Maßstäbe genau bestimmt werden. Für Honneth steht dabei außer Zweifel, dass nur ein einziger Wert eine Antwort liefern kann: die „Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen“ (35). Vor dem Hintergrund einer Teleologie, die davon ausgeht, dass „der menschliche Geist in der individuellen Selbstbestimmung [...] das Wesen seiner praktisch-normativen Tätigkeit entdeckt“ habe (39), muss das Prinzip der Autonomie „aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen“ (40), als oberster Orientierungspunkt gelten. Um der Rekonstruktion als Leitfaden dienen zu können, muss dieses Prinzip allerdings weiter in sich differenziert werden (40f.). Honneth hat hier insbesondere im Sinn, dass sich Autonomie nur in intersubjektiven Praktiken realisieren kann: Während die Begriffe der *negativen* oder *reflexiven* Freiheit für sich genommen nur *Möglichkeitsbedingungen* von Freiheit betreffen, treten die *Verwirklichungsbedingungen* von Freiheit erst zutage, wenn Freiheit als *soziale Freiheit* begriffen wird. Allein auf diese Weise bleibe präsent, dass Freiheit nur im Rahmen einer

intersubjektiven Praxis – indem die gesellschaftlichen Institutionen zum „Element des Freiheitsvollzugs selbst“ (81) werden – Objektivität gewinnen kann.¹² Damit greift Honneth an dieser zentralen Stelle, an der die Weichen für die normative Rekonstruktion gestellt werden, auf frühere Grundannahmen zurück: Der Begriff der sozialen Freiheit wird dahingehend entfaltet, dass es wirkliche, nicht auf individuelle Erfahrung beschränkte Freiheit ausschließlich im Rahmen reziproker *Anerkennungsverhältnisse* geben kann (85ff.). Nicht die formalen Prinzipien der Autonomie, sondern die sozialen Bedingungen der *Selbstverwirklichung* sind der Bezugspunkt. Diese sollen, so könnte man sagen, das Muster liefern, das sowohl abstrakt genug ist, um allgemein sein zu können, als auch bestimmt genug, um substantielle normative Überlegungen zu leiten.¹³ Honneth legt dabei eine nicht nur von Hegel, sondern auch von Marx (94-98) und Dewey (113, Fn. 110) inspirierte Interpretation zugrunde, der zufolge der Verwirklichung von Freiheit Prozesse der Verschmelzung von Zielsetzungen vorhergehen, die sich nur in intersubjektiver Kooperation realisieren lassen. Der Gedanke ist: *Die in der gesellschaftlichen Praxis verbindlich gewordenen Vorstellungen von wirklicher, kooperativer Freiheit sind die gesuchten substantiellen Gerechtigkeitsprinzipien.*

Das Interesse der Rekonstruktion richtet sich damit auf die sozialen Praktiken, in denen sich die jeweils spezifische Ausgestaltung der Anerkennungsverhältnisse

¹² Die ausführlichen Überlegungen zu den verkürzten Auffassungen von *Recht* und *Moral*, die dies außer Acht lassen, müssen hier leider übersprungen werden. Demzufolge bringen es rein *negative* Freiheitsdeutungen nicht weiter als bis zu kontraktualistischen Gerechtigkeitskonzeptionen (54-56) und befördern einen auf die Abwehrfunktion des Rechts verengten privatistischen Blickwinkel, der für die positive soziale Funktion des Rechts blind geworden ist (129-172). Wo Freiheit rein *reflexiv* begriffen wird, legen sich instrumentelle, durch die Prinzipien der gemeinsamen Willensbestimmung und Selbstverwirklichung geleitete Gerechtigkeitskonzeptionen nahe, die allein Möglichkeitsbedingungen von Freiheit sichern (79f.). Der Praxis der *Moral*, die auf einem solchen Freiheitsverständnis gründet, ist diese Einschränkung insofern eingeschrieben, als sie in verzerrte Formen münden kann, in denen partikuläre Grundsätze als universal auftreten, wie im Falle der „Pathologien“ des Moralismus oder Terrorismus (206-218).

¹³ Vgl. auch bereits Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Anm. 1), 279.

vollzieht, insbesondere auf die entsprechenden politischen Freiheitskämpfe. Da Honneth diese erstens im *privaten*, zweitens im *ökonomischen* sowie drittens im *politisch-öffentlichen* Bereich lokalisiert, schreitet er diese Bereiche ab: Die Handlungssysteme der persönlichen Beziehungen, des Marktes und der demokratischen Willensbildung werden nacheinander auf diejenigen Anerkennungsmuster durchforstet, die die jeweils eigentümlichen Freiheitsvorstellungen verkörpern und zusammen das Spektrum einer „demokratischen Sittlichkeit“ bilden. Die gemeinsame Leitfrage der drei Studien, die nicht nur aufgrund ihres Umfangs (232-624) die eigentliche Substanz der Konzeption ausmachen, könnte man so formulieren: *Welche Freiheitsversprechen wurden schon gegeben?*

2. Freiheitsversprechen als Gerechtigkeitsprinzipien

Freilich macht sich das Hegel'sche Vorbild auch daran bemerkbar, dass sich die Antwort auf diese Frage nur äußerst unzureichend zusammenfassen lässt. Nur um den Preis einer Reformalisierung könnte man die äußerst dichten Detailbetrachtungen auf wenige Normen zurückführen. So bewegt sich der Kommentar zwischen den beiden Unzulänglichkeiten, hoffnungslos kursorisch zu bleiben oder auf abstrakt-allgemeine Formeln zurückzufallen. Doch der Versuch, den gerechtigkeits-theoretischen Gehalt des Werks herauszupräparieren, sieht sich auch noch mit einer zweiten, grundlegenden Schwierigkeit konfrontiert: Der gängigen Lesart zufolge liegt die Problematik der Gerechtigkeit darin, dass liberale Gesellschaften durch *Konflikte* von ethischen Orientierungen und sozialen Ansprüchen geprägt sind. Für Rawls ist dies der Ausgangspunkt der politischen Philosophie; sein „vernünftiger Pluralismus“ will einen Konsens ins Auge fassen, der für unterschiedliche Vorstellungen vom Guten Geltung haben kann.¹⁴ Ähnlich antwortet Habermas' normative Rekonstruktion des Rechtssystems auf die Herausforderung, „wie

¹⁴ Vgl. John Rawls, *A Theory of Justice* (Anm. 11), Kap. I.1 oder auch ders., *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass./London 2001, §§ 1 und 11.

ausdifferenzierte, in sich pluralisierte und entzauberte Lebenswelten sozial integriert werden können, wenn gleichzeitig das Dissensrisiko [...] wächst“.¹⁵ Der Frage nach Gerechtigkeit entspricht die Frage nach Normen für eine politische Praxis, die mit Wertsetzungen, Lebenswelten und Interessen umzugehen hat, die einander *widerstreiten*. Nun bringt es Honneths Konzeption aber mit sich, dass sie für eine so verstandene Gerechtigkeitsproblematik von vornherein keinen rechten Platz bietet. Zwar wird eingangs die Aufgabe festgehalten, „normative Regeln zu formulieren, an denen sich die moralische Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung bemessen ließe“ (14). Echte Wertdifferenzen jedoch sieht die Rekonstruktion nicht vor. Wenn Honneth zugrunde legt, dass der Gerechtigkeitsbegriff nur dadurch gefüllt werden kann, dass man ethische Orientierungen in ihn einspeist – ohne besondere Wertsetzungen bleibt das formale *sum cuique* leer (20f. und 121) –, geht er von *einer* allgemeinen Wertbestimmung aus, die unterschiedlich ausgestaltet wird. Entsprechend ergeben sich für ihn, anders als für die Autoren, zu denen er sich in Konkurrenz begibt, keine eigentlich pluralistischen Konsequenzen: Alle sozialen Konflikte entzündeten sich letztlich am Wert der individuellen Freiheit. Die „Komplikation“, dass dieser Wert immer schon „unterschiedliche Interpretationen“ hatte (122), gilt dabei als überwindbar: Die anerkennungstheoretische Freiheitsdeutung, so die Überzeugung, liefert den einheitlichen Leitfaden, um die Frage der Gerechtigkeit in der Frage der Selbstverwirklichung aufgehen zu lassen.

So ist nicht der Umgang mit konkurrierenden Ansprüchen das Primäre, sondern die Beurteilung der sozialen Realität am Maßstab objektiver Freiheit. Auch wenn dieser auf eine Vielfalt von Erfüllungsgestalten hin formuliert ist, so prägt er die Perspektive doch als ein allgemeines, formales Muster, dem die sozialen Gege-

¹⁵ Habermas, *Faktizität und Geltung* (Anm. 11), 43. – Erst recht sind die pluralistischen Verhältnisse für Walzer der Ausgangspunkt; seine Idee einer Sphäregerechtigkeit verfolgt ja den Gedanken, dass die Verteilung von Gütern bereichsspezifisch zu organisieren ist, wenn sie als gerecht gelten soll. Vgl. Walzer, *Spheres of Justice* (Anm. 11).

benheiten näher oder ferner stehen können. Am deutlichsten schlägt sich dieser axiologische Monismus darin nieder, dass die Normrekonstruktion nicht selten ganz hinter die *Pathologiediagnose* zurücktritt. Das freiheitstheoretische Schema ist für die Explikation der konkreten Sozialpraktiken so bestimmend, dass die Normen jederzeit in diese hineingelesen werden können, wo sie nicht aus ihnen herauszulesen sind. Dies nimmt den Analysen nicht unbedingt ihre kritische Kraft. Es wird aber unweigerlich die Frage aufwerfen, was das Ergebnis der Rekonstruktionen genau zu dem beiträgt, was man normalerweise als Gerechtigkeitsproblematik versteht.

Im ersten Fall der *persönlichen Beziehungen* treten Praktiken ins Blickfeld, die allgemein durch den Zweck bestimmt sind, „die Beteiligten sich durch wechselseitige Bestätigung, Unterstützung und Hilfe in ihren für wesentlich gehaltenen Eigenschaften verwirklichen zu lassen“ (235). Dass dieses Freiheitsversprechen, das zunächst aus anerkennungstheoretischem Blickwinkel heraus formuliert ist, tatsächlich normative Wirksamkeit hat, lässt sich anhand der Sozialgeschichte der letzten 200 Jahre vielfach belegen. Ins Zentrum treten dabei Institutionen, die Mitte des 20. Jahrhunderts stabil geworden sind: die moderne Form der *Freundschaft*, die ihre Besonderheit darin hat, dass sich in ihr die „Erfahrung einer zugleich gewollten und umsorgten Selbstartikulation“ (249) realisiert findet; die seit dem 18. Jahrhundert immer mehr zur eigenen Form gewordene intime *Liebe*, die reziproke Anteilnahme auch in eine offene Zukunft hinein vorsieht (261) und „die ganze leibliche Identität in die Wechselseitigkeit“ mit einbezieht (270); und schließlich die *Familie*, die seit den 60er Jahren als demokratisierte, durch ein „partnerschaftliches Gleichheitsideal“ (295) gekennzeichnete Institution begriffen werden kann, in der sich die Beteiligten wechselseitig als „ganze Personen in all der konkreten Bedürftigkeit“ begegnen (301) und sich „ein Spiegel für Lebensphasen [sind], die entweder noch vor ihnen oder bereits hinter ihnen liegen“ (307). Es liegt in der Logik der normativen Rekonstruktion, dass es in einer Freiheits-sphäre keine endogenen Fehlentwicklungen geben kann und jeder Rückschritt auf externe Irritationen zurückgeführt werden muss (230f.). Dabei hängt die Ein-

lösung der Freiheitsversprechen, die das Handlungssystem des Privaten in sich trägt, insbesondere von der *ökonomischen* Sphäre ab. Der Befund ist: Während der normative Entwicklungsstand insbesondere der Familie längst ein durch und durch demokratisches Niveau erreicht hat (314-316), ist die wirkliche Entfaltung dieser Lebensform massiv durch ungünstige sozioökonomische Bedingungen bedroht (310-314). Das „Wir“ persönlicher Beziehungen“, als erste Basis sozialer Freiheit (233), verwirklicht sich nur erst eingeschränkt.

Im zweiten Fall der *ökonomischen Sphäre* schiebt sich die Pathologiediagnose noch weiter in den Vordergrund. Schon um die spezifischen Freiheitsversprechen herauszuarbeiten, muss Honneth etwas ausholen: Der gewöhnlichen Deutung zufolge ist die kapitalistische Gesellschaft von Beginn an durch den von sozialen Bindungen gelösten Austausch im neutralen Medium des Geldes charakterisiert. Diese von den Wirtschaftswissenschaften beförderte (334f.) Lesart lasse sich mit Hegel und Durkheim allerdings dahingehend konterkarieren, dass auch ökonomisches Handeln in den Rahmen einer kooperativen Praxis eingebettet bleibt, in der sich ethische Wertsetzungen sedimentieren. Der Kern dieses *moralischen Ökonomismus* liegt in dem Gedanken, „daß die für den Markt konstitutive Erlaubnis zu rein individuellen Nutzenorientierungen die normative Bedingung erfüllen können muß, von den Beteiligten als ein geeignetes Mittel zur komplementären Verwirklichung ihrer je eigenen Zwecke verstanden werden zu können“ (348). Diese Norm wird für Honneth zum allgemeinen gerechtigkeits-theoretischen Bezugspunkt; und es ist der Kampf um ihre Durchsetzung, den die Rekonstruktion verfolgt. In der zweihundertjährigen Geschichte der *Konsumsphäre*, die Honneth erzählt, fallen dabei Bestrebungen zur Eindämmung des Konsumismus ins Auge, die in den 1960er Jahren einen Höhepunkt finden, seitdem aber weitgehend zum Erliegen gekommen sind (390-409); für den *Arbeitsmarkt* ist die im Laufe der industriellen Entwicklung entstehende Einsicht entscheidend, dass eine kapitalistisch organisierten Gesellschaft unweigerlich mit der „sozialen Frage“ konfrontiert ist (418-420) – was sich institutionell in der staatlichen Sozialpolitik (420-425) und in der Herausbildung der Gewerkschaften (432-434) niederschlägt. An-

gesichts dieser Errungenschaften müssen die Entwicklungen der neuesten Gegenwart dann als Fehlentwicklungen gelten: Honneth stellt das ganze Spektrum der heute als „neoliberal“ bekannten Entwicklungen vor Augen wie das Übergreifen der ökonomischen Logik auf andere Sphären, die Entgrenzung der Arbeit, die Lohnschrumpfung, den Flexibilitätsdruck und die prekären Beschäftigungsverhältnisse (454-468). Diese düstere Diagnose freilich bringt die „normative Rekonstruktion in die Verlegenheit [...] auf normative Gegenbewegungen im Augenblick nicht mehr setzen zu können; der demokratischen Sittlichkeit [...] fehlt damit eines ihrer Kernelemente“ (468). Um das „Wir“ des marktwirtschaftlichen Handelns“ (317) steht es schlecht: Der soziale und freiheitsöffnende Charakter des Marktes ist im Gegenteil so weit vergessen, dass das ökonomische Handeln überhaupt nicht mehr als kollektives Handeln aufgefasst wird (464f.). Der Verweis auf die transnationale Neuorganisation des Widerstands gegen die entgrenzte Ökonomie (469f.) steht dieser Diagnose nur blass gegenüber.

Der dritte Schritt der normativen Rekonstruktion schließlich besteht im Durchgang durch die *politische Sphäre*. In dieser Hinsicht könnte man dem Projekt einer Beurteilung der sozialen Realität an einem bestimmten Freiheitsmaßstab von vornherein mit Skepsis begegnen: Ein demokratischer Kerngedanke ist ja gerade der, dass eine solche übergeordnete Perspektive nicht verfügbar ist. Die Staatsphilosophie Hegels, die eine öffentliche Willensbildung oder Partizipation nicht vorsieht, scheint sich in diesen Horizont nicht zu fügen.¹⁶ Und tatsächlich möchte sich Honneth für dieses „Herzstück“ (470) der Überlegungen, das etwa ein Viertel des ganzen Werks ausmacht, vom Vorbild Hegels wieder distanzieren (471, 567). Es sind Habermas, Durkheim und Dewey, die für den entsprechenden Abschnitt die entscheidenden Anhaltspunkte liefern. Wiederum ist die Einsicht maßgeblich, dass die rein rechtliche Verankerung von demokratischen Organen nur negative, ermöglichende Funktion haben kann, während der Vollzug öffentlicher Willens-

¹⁶ Zu Honneths eigener Problembeschreibung vgl. ders., *Leiden an Unbestimmtheit* (Anm. 7), 124-127.

bildung im positiven Sinn von der Ausbildung wirklicher sozialer Praktiken abhängt. Deren Geschichte wird von der bürgerlichen Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, denen Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* seine Aufmerksamkeit schenkte (474-476), über die Entwicklung einer proletarischen Öffentlichkeit (476-479), die Prozesse der Parlamentarisierung in Europa (479-483) bis hin zur Praktik diskursiver Willensbildung verfolgt. Im Fokus stehen dabei die *medialen* Voraussetzungen, auf denen die allmähliche soziale Etablierung dieser Praktik gründet: Die ausführlichen medienethischen Betrachtungen reichen von den Anfängen der Tagespresse (488ff.), über die erste Zeit des Rundfunks (501ff.) und des Fernsehens (522f.) bis hin zum Internet (560-566). Die Deutung von Demokratie als einer Praxis der diskursiven Willensbildung resultiert dabei in der Forderung möglichst großer kommunikativer Durchlässigkeit: Als Bedingungen hebt Honneth die Inklusivität der Kommunikationsräume, ein geeignetes System von Kommunikationsmedien, die Bereitschaft zur politischen Arbeit und das Vorhandensein einer *politischen Kultur* heraus (539-547). Die gegenwärtige Lage veranlasst im Lichte dieser Maßstäbe wiederum zu pessimistischen Befunden: Stichworte für die entsprechenden Pathologien wären Mediokratie (532, 556), Fiktionalisierung (552f.), „elitäre Abkapselung“ (557) oder virtualisierte Öffentlichkeit (565f.). – Auch der *Rechtsstaat*, dem als „Erfüllungsorgan der demokratischen Freiheit der Selbstgesetzgebung“ (567) ein eigener Abschnitt gewidmet ist, kann sich nicht allein rechtsförmig realisieren: Ob sich der Staat als Niederschlag eines in öffentlicher Kommunikation formierten Willens begreifen lässt, wie es die normativ leitende Idee vorsieht, macht sich an Praktiken fest, die durch das Verhalten von Staatsbeamten ebenso geprägt werden wie durch den Zustand des Parteiensystems. Daraus ergibt sich ein weiteres Einfallstor für Fehlentwicklungen: Die Exklusion der Lohnarbeiter im 19. Jahrhundert ist ein Beispiel dafür (574-577), der Lobbyismus der Gegenwart ein anderes (604-607). Abermals stößt die interne Kritik auf reichlich, die Vergegenwärtigung wirklicher Vernunft auf nur wenig Material. So wird auch in dieser Sphäre letztlich die Pathologiediagnose tonangebend: Das „Wir“ der demokratischen Willensbildung“ (470) befindet sich in

einem schlechten Zustand; und der Widerstreit zwischen Politik und Ökonomie ist einmal mehr das Hauptproblem (609-611). Es sind regelmäßig Übergriffe aus der Marktsphäre, die Fehlentwicklungen in der politischen Willensbildung verursachen – insbesondere durch Übergriffe auf das Mediensystem oder einen überbordenden Korporatismus. Honneth zufolge stellt sich die Frage, wie der kapitalistische Markt wieder in eine sozial eingebettete Form überführt werden kann, in der europäischen Gegenwart nicht zuletzt deswegen besonders dringlich, weil der ökonomischen Freiheit keine solidaritätsstiftende kollektive Identität mehr gegenübersteht. Das Gegenmittel könne nur in der Ausbildung einer demokratischen Tugend liegen, die vor allem mit dem Zusammenspiel der unterschiedlichen Sphären zu tun hat (614-618): Im Prozess der demokratischen Entwicklung müssen die Verhältnisse so zurechtgerückt werden, dass sich die Freiheiten der Sphären gleichzeitig realisieren können. Die abschließenden Überlegungen kreisen um die Frage, welche Chancen für eine solche politische Kultur in einem vereinigten Europa bestehen.

3. Eine Theorie der Gerechtigkeit?

Der Überzeugung, dass die normative Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse aus empirischen Betrachtungen heraus entfaltet werden muss, bleibt Honneth, so dürfte deutlich geworden sein, mit aller Konsequenz treu. Die Vermittlung von Norm und Wirklichkeit vollzieht sich bei ihm vor allem als Versenkung in den Stoff der sozialen Realität. Der Gehalt der detailreichen Ausführungen konnte hier nur angedeutet werden; gerecht werden können wir *dieser konkreten Seite* der Konzeption an dieser Stelle nicht. Wir werden uns statt dessen auf die andere Seite konzentrieren: *Das Recht der Freiheit* hegt den Anspruch, eine Theorie der Gerechtigkeit zu sein. Inwiefern wird dieser Anspruch erfüllt?

Vielleicht will man zunächst sagen, dass sich das gewöhnliche Profil der Gerechtigkeitstheorie bei Honneth in der Fülle der sozialgeschichtlichen Einzelheiten so weit verliert, dass man sich des allgemeinen normativen Anspruchs erst wieder

versichern muss. Wie erläutert wurde, wird dieser Anspruch besonders an dem Anerkennungstheoretisch fundierten axiologischen Monismus manifest, der durchgängig leitend bleibt: Die sozialen Bedingungen der Selbstverwirklichung bilden demzufolge ein Muster, das sich formal angeben lässt, dadurch allgemeine Geltung hat, aber doch auch bestimmt genug ist, um eine inhaltlich gefüllte normative Richtungsanzeige zu geben. Die Ausgestaltung dieser Anerkennungstheoretischen zu einer Gerechtigkeitstheoretischen Konzeption nun muss, so möchte man meinen, den Akzent unweigerlich auf den universalen Anspruch legen; denn dieser ist es, der Aussagen über das Gerechte von bloß ethischen Aussagen unterscheidet. Damit wäre ein Lektürepfad vorgezeichnet, auf dem Honneths sozialgeschichtlichen Rekonstruktionen als normative Großtheorie gelesen werden müssten: Mit der Verschmelzung von normativer Explikation und empirischer Vergegenwärtigung hätte sich zwar die Methode verändert, nicht jedoch der Geltungsanspruch. Man könnte sogar sagen: Dieser wäre noch unbescheidener geworden, da die axiologische Zurückhaltung, für die der kantische Zugang auch stehen kann, aufgegeben wird.

Wollte man die entsprechenden Prinzipien sozialer Gerechtigkeit benennen, so hätte man allerdings eine Reformalisierung vorzunehmen, die eine wesentliche Pointe des rekonstruktiven Zugangs verfehlt: Zwar lässt sich mit der *wechselseitigen Bestätigung von Individualität*, dem *moralischen Ökonomismus* und der *diskursiven Willensbildung* für jede der drei Sphären ein normativer Kerngedanke ausmachen. Abgelöst von ihren geschichtlichen Objektivationen wären diese Gerechtigkeitsprinzipien jedoch nicht mehr das, als was die Rekonstruktion sie darstellen will. Es wäre daher falsch, einen reinen normativen Gehalt aus Honneths Überlegungen herauszudestillieren. Auch die Bemerkungen zum Verhältnis der drei sittlichen Sphären gegen Ende beschränken sich auf wenige Hinweise auf ein „kompliziertes Netzwerk von reziproken Abhängigkeiten, in dem die Verwirklichung der eigensinnigen Freiheit in der einen Handlungssphäre darauf angewiesen ist, daß auch in den anderen Sphären die jeweils zugrundeliegenden Freiheitsprinzipien realisiert werden“ (616). Kurzum: Die konkreten Erzählungen der

sozialen Freiheit treten bei Honneth ganz *an die Stelle* der normativen Theorie. Die allgemeine Gerechtigkeitstheoretische Thematik löst sich in den besonderen Gestaltungsformen auf.

Wie man Honneths eigenwillige Theorie der Gerechtigkeit liest, hängt davon ab, wie man diese Vorgehensweise bewertet. Generell kommt man hier auf einen Lektürepfad, der sich das ebenfalls Hegels Rechtsphilosophie entstammende Motiv zu eigen machen könnte, dass die „Philosophie ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ ist.¹⁷ Wenn Honneth an zentraler Stelle schreibt, dass die „Kultur der Freiheit [...] heute eine vollkommen neue Gestalt angenommen [hat], die es erst wieder für den kurzen Moment einer historischen Epoche normativ zu rekonstruieren gilt“ (117), so schlägt er in diese Kerbe. Der Gedanke lässt sich auch bereits in *Kampf um Anerkennung* finden: Die Vorstellungen der sozialen Bedingungen von individueller Selbstverwirklichung werden recht betrachtet „zu einer geschichtlich variablen Größe, die vom aktuellen Entwicklungsniveau der Anerkennungsmuster bestimmt ist“.¹⁸ Das heißt aber offenbar, dass der normative Anspruch der Rekonstruktionen mit der Stärke der *teleologischen* Prämissen steht und fällt, die man zu machen bereit ist. Ein Anspruch auf übergeordnete Normativität wird nur insoweit gedeckt sein, als die Freiheitserzählung als Momentaufnahme in einem großen sittlichen Entwicklungsprozess gelten darf. Bei Hegel übernimmt die Idee der notwendigen Selbstverwirklichung des Geistes diese Garantie. Honneth freilich will sich bei aller Wertschätzung Hegels von dessen „Vernunft-“ und „Geistmetaphysik“ (106f.) distanzieren; er gibt seiner Teleologie *kantische* Züge.¹⁹ Von Hegels „geschichtliche[m] Vertrauen“ bleibe, wie es heißt,

¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Anm. 8), 26.

¹⁸ Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Anm. 1), 280.

¹⁹ Vgl. Axel Honneth, „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007, 9-27, auf den Honneth an den entsprechenden Stellen in *Das Recht der Freiheit* (40, 112) verweist, sowie der dortige Gebrauch von Kants Begriff „Geschichtszeichen“ (579, 623).

„auch dann noch ein hinreichend großer Rest, wenn es seiner metaphysischen Grundlagen entkleidet wird und ohne objektive Teleologie auskommen muß“ (112). Die Vermittlung von Norm und Wirklichkeit, die Honneth erreichen will, hängt am Ende maßgeblich von diesem geschichtlichen Vertrauen ab. Ohne teleologische Prämissen ließe sich eine Explikation besonderer Freiheitspraktiken nicht als Theorie der Gerechtigkeit verstehen.

Ist man in dieser Hinsicht jedoch skeptisch – und hält man die Annahme einer „jeweils unüberschreitbaren Gegenwart“²⁰ für weniger unproblematisch –, dann wird man es schwer haben, Honneth in diesem Punkte zu folgen. Man wird seine Rekonstruktionen in diesem Falle unweigerlich als Freiheitgeschichte lesen, die auch anders erzählt werden könnte, als Positionsbestimmung, die in vielerlei Hinsicht überzeugend, aber keinesfalls alternativlos ist. „Wir“-Aussagen können inklusiv oder exklusiv interpretiert werden, je nachdem, ob der Adressat die Selbstcharakterisierung übernehmen will oder nicht. In welchen Hinsichten man sich der *ersten Person Plural*, die der Autor jeweils verwendet, um das kollektive Subjekt einer Freiheitspraktik zum Ausdruck zu bringen (233, 317, 470), zuordnen wird, und in welchen Hinsichten nicht, dies müsste man für unzählige Details gesondert beantworten. Honneths Rekonstruktionen sind Artikulationen eines *besonderen* praktischen Standpunkts. Dass der Zugriff dabei normativ und deskriptiv zugleich ist, versteht sich schon allein daraus, dass *jede* Praxisexplikation auf Maßstäbe rekurrieren muss, die angeben, was einen gelungenen Vollzug der betreffenden Praktik ausmacht. Bereits die Form der Erzählung bringt dies mit sich: Das Narrative liegt zwischen dem Normativen und dem Deskriptiven.²¹ Ohne die Rückbindung an ein „Wir“, das sich mit geschichtlicher Notwendigkeit

²⁰ So eine Formulierung in: Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Anm. 1), 280.

²¹ Alasdair MacIntyre, den Honneth in *Das Recht der Freiheit* (126, Anm. 117) als wichtige Inspirationsquelle nennt, versteht Hegels Geschichtsschreibung als Erzählung in diesem Sinne: vgl. ders., *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1995, 15f. Zu dieser Eigentümlichkeit des Narrativen vgl. auch Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 186-200.

entfaltet, bietet das Verfahren der normativen Rekonstruktion keine Perspektive, die gegenüber anderen praktischen Perspektiven, die sich narrativ artikulieren, privilegiert wäre.

Der Versuch, die Gerechtigkeitsfrage auf der Basis der Anerkennungstheorie zu beantworten, lässt deren Grenzen deutlich sichtbar werden. Das gewöhnliche Verständnis vorausgesetzt, ist Honneths *Das Recht der Freiheit* keine Theorie der Gerechtigkeit, sondern eine von vielen möglichen Erzählungen der Freiheit. Um es klar zu sagen: Es ist eine gelungene Erzählung, deren Qualitäten hier kaum zur Sprache kommen konnten. Aber es ist eine Erzählung; und problematisch wird diese dadurch, dass sie *mehr* sein will als Erzählung. Der Zugang über Hegels Rechtsphilosophie bringt eine Überdehnung mit sich, die die Darstellung zwischen normativer Theorie und Selbstartikulation oszillieren und ihren Geltungsanspruch gleichsam flimmern lässt. Noch die eindringlichste Bestandsaufnahme wirkt merkwürdig abstrakt, wenn man sie ins Licht der Gesamtkonstruktion stellt. Der konkrete Gehalt des Werks ist mit dem Argumentationsgerüst nicht so innig verschmolzen, wie es die Berufung auf Hegel vorsieht; ja, man kann den Verdacht gewinnen, dass man an der Substanz dieser Studie systematisch vorbeigeht, wenn man dem offiziellen Leitfaden folgt. Die Vermittlung von sozialhistorischer Kleinarbeit und normativer Theorie bleibt am Ende Behauptung: Die Kleinarbeit hat Honneth auf vorbildliche Weise auf sich genommen. Der gerechtigkeitstheoretische Überbau jedoch verleiht ihr keine zusätzliche Kraft; er schwächt sie eher.

Dr. Lars Leeten, Universität Hildesheim, Institut für Philosophie, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; e-mail: leeten@uni-hildesheim.de