

Herta Nagl-Docekal
Innere Freiheit

Deutsche Zeitschrift
für Philosophie Sonderbände

36

Herta Nagl-Docekal

Innere Freiheit

Grenzen der nachmetaphysischen
Moralkonzeptionen

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-035769-1
eISBN 978-3-11-036254-1

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter De Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Siglen	7
Einleitung	9

Teil I: Moral oder soziale Freiheit?

1.1 Eine kontraktualistische Moralkonzeption	17
1.1.1 Moral aus der Perspektive des abstrakten Rechts	17
1.1.2 Rückblick: Das Verhältnis von Recht und Moral bei John Rawls	25
1.1.3 Ein reziprok auferlegtes Verhaltensschema	33
1.1.4 Moral als Möglichkeit der Freiheit	47
1.2 Moderne Intimbeziehungen	51
1.2.1 Die Methode der normativen Rekonstruktion	51
1.2.2 Die Wirklichkeit der Freiheit in persönlichen Beziehungen	54
1.2.3 Ein säkularer Trost?	65

Teil II: Zuwendung zu Individuen

2.1 Autonomie und Alterität	79
2.1.1 Selbstgesetzgebung versus Selbstbestimmung	79
2.1.2 Äußere und innere Freiheit	87
2.1.3 Für eine Kultur des Zuhörens	92
2.1.4 Liberale Rechtsverhältnisse als Bedingung für moralisches Handeln	102
2.2 Moralische Aufrichtigkeit	107
2.2.1 Die Beziehung des Menschen zum ‚moralischen Gesetzgeber‘	107
2.2.2 Die Gesinnung, die Gott allein kennt	116
2.2.3 Nach der Vorstellung vom ‚Herzenskündiger‘	124

2.3	Liebe in ‚unserer Zeit‘	129
2.3.1	‚Diese weltliche Religion des Herzens‘	129
2.3.2	Fragen der Aktualisierung	135
2.3.3	Ein <i>happy end</i> oder Katzenjammer?	137
2.3.4	Mit Hegel über ‚unsere Zeit‘ hinaus	141

Teil III: Religion jenseits nachmetaphysischer Disjunktionen

3.1	Der Ort von Religion	151
3.1.1	Das intransparente Andere der Vernunft?	151
3.1.2	‚Ein System wohlgesinnter Menschen‘	161
3.2	Die Utopie der Einheit von Kunst und Natur	173
3.2.1	Das ultimative Ziel der Geschichte	173
3.2.2	Vom Elend der Zivilisation zur Autonomie der Staatsbürger	176
3.2.3	Die Zuneigung der Geschlechter als Ort der Moralisierung	181
3.2.4	Julies Garten bei Rousseau und Kant	184
3.3	Religiöse Pluralität im modernen Rechtsstaat	193
3.3.1	Viele Religionen – eine Vernunft	193
3.3.2	Religiös konnotierte Konflikte der Gegenwart	198
3.4	Aufklärung und Religion bei Habermas und Hegel	203
3.4.1	Die Gefahr einer ‚entgleisenden Modernisierung‘	203
3.4.2	Das Christentum auf dem Weg zur Moderne	206
3.4.3	Religion in der Form des Denkens	215
	Literaturverzeichnis	223
	Personenregister	235

Siglen

- A II: Hegel (1970): Vorlesungen über die Ästhetik II.
- AM: Kant (1963 f.): Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.
- AP: Kant (1963 f.): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
- BB: Kant (1910 ff.): Vorlesungen über Rationaltheologie (nach Baumbach).
- BR: Hegel (1952): Briefe von und an Hegel.
- BW: Kant (1910 ff.): Briefwechsel, Bd. I.
- CP: Rawls (1999): The Idea of Public Reason Revisited.
- DO: Kant (1963 f.): Was heißt: sich im Denken orientieren?
- E III: Hegel (1970): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) III.
- ED: Kant (1963 f.): Das Ende aller Dinge.
- EF: Kant (1963 f.): Zum ewigen Frieden.
- EM: Rousseau (1971): Emil oder Über die Erziehung.
- ES: Rousseau (1979): Emile und Sophie oder Die Einsamen.
- GB: Honneth (1995): Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung.
- GM: Kant (1963 f.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
- GV: Rousseau (1964): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts.
- GW: Hegel (1970): Glauben und Wissen.
- HL: Rawls (2002): Geschichte der Moralphilosophie.
- HO: Hegel (2003): Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (Hotho).
- HZ: Honneth (2013): Daniela Zumpf im Gespräch mit Axel Honneth.
- IG: Kant (1963 f.): Idee zu einer allgemeinen Geschichte.
- IP: Rawls (1992): Die Idee des politischen Liberalismus.
- IW: Honneth (2010): Das Ich im Wir.
- KA: Honneth (1992): Kampf um Anerkennung.
- KP: Kant (1963 f.): Kritik der praktischen Vernunft.
- KR: Kant (1963 f.): Kritik der reinen Vernunft.
- KU: Kant (1966): Kritik der Urteilskraft.
- LB: Kant (1910 ff.): Logik (nach Blomberg).

- LG: Kant (1963 f.): Logik.
 LI: Rawls (2003): Politischer Liberalismus.
 LR: Kant (1889): Lose Blätter (Reicke).
 LU: Honneth (2001): Leiden an Unbestimmtheit.
 MS: Kant (1963 f.): Die Metaphysik der Sitten.
 MT: Kant (1963 f.): Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.
 NA: Kant (1910 ff.): Handschriftlicher Nachlass, Bd. XV.2.
 NH: Rousseau (1988): Julie oder Die neue Héloïse.
 OP: Kant (1910 ff.): Opus postumum, Convolut I–VI.
 PD: Kant (1963 f.): Über Pädagogik.
 PG: Hegel (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
 PH: Hegel (1970): Phänomenologie des Geistes.
 PK: Hegel (2005): Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826.
 PL: Rawls (1993): Political Liberalism.
 PR: Hegel (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts.
 R I: Hegel (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.
 R II: Hegel (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.
 RF: Honneth (2011): Das Recht der Freiheit.
 RG: Kant (1963 f.): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
 RL: Hegel (1970): Entwürfe über Religion und Liebe.
 RX: Kant (1910 ff.): Reflexionen.
 SF: Kant (1963 f.): Der Streit der Fakultäten.
 TH: Rawls (1976): A Theory of Justice.
 TJ: Hegel (1991): Theologische Jugendschriften.
 TP: Kant (1963 f.): Über den Gemeinspruch.
 UU: Rousseau (1978): Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit zwischen den Menschen.
 VE: Kant (1924): Eine Vorlesung zur Ethik.
 VM: Kant (1910 ff.): Vorlesungen über Moralphilosophie, erste Hälfte.
 VP: Kant (1910 ff.): Philosophische Religionslehre (Pölitz).
 VS: Kant (2004): Vorlesung zur Moralphilosophie (Stark).
 VW: Hegel (1968): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.
 WA: Kant (1963 f.): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

Einleitung

„Denkschrift“ ist wohl der Begriff, der ein Buch dieses Zuschnitts am treffendsten bezeichnet, da es sich um eine Wortmeldung in einem laufenden Diskurs handelt. Der Fokus ist darauf gerichtet, wie rezente Werke der nachmetaphysisch orientierten Sozialphilosophie auf Moral Bezug nehmen: Ist das dort explizierte, mitunter auch indirekt zum Ausdruck gebrachte Moralverständnis überzeugend? Kennzeichnend für dasselbe ist eine kontraktualistisch geprägte Zugangsweise, die dem äußeren, reziproken Rechtfertigungsdruck maßgebliche Relevanz für die moralische Beurteilung beimißt, und die sich ferner darin ausdrückt, dass die Logik des Vertrags den Blick auch auf das „Wir“ persönlicher Beziehungen leitet. Damit bleiben freilich zentrale Aspekte des Moralischen, wie sie auch in alltagssprachlich formulierten Moralauffassungen präsent sind, unterbeleuchtet. Die hier vorgelegte kritische Auseinandersetzung mit dieser rechtstheoretischen Engführung betrifft jedoch nicht den Kern der Konzeption des liberalen Verfassungsstaats *per se*; sie intendiert, ganz im Gegenteil, diesen von der Hypothek eines defizitären Moralverständnisses zu entlasten. Im Rekurs auf Kant und Hegel lassen sich – so lautet eine Kernthese dieses Buches – Elemente für eine angemessenere Theoriebildung gewinnen. Wird Autonomie im Sinne von Kants Konzeption der inneren Freiheit als Selbstgesetzgebung bestimmt, tritt die Verpflichtung der Zuwendung zu anderen in ihrer Einzigartigkeit hervor, primär die Pflicht des Zuhörens, die auch globale Relevanz besitzt; und die Vermittlung von Moral und Glück stellt sich in einer subtileren Weise dar, als die gängige Rigorismuskritik annimmt. Von Hegel her kommt in Sicht, wie die Idee der „wahren Liebe“ in einer für heutige Geschlechterbeziehungen plausiblen Form formuliert werden könnte. Vor dem Hintergrund der praktischen Philosophie Kants und Hegels erscheint auch die laufende Debatte zur religiösen Pluralität im Kontext des liberalen Verfassungsstaates in neuem Licht. Das Verhältnis von Moral, Recht und Religion kann nun anders durchdacht werden als in jenem Diskurs, der eine Gleichsetzung von Vernunft und säkularem Denken vornimmt.

Um das nachmetaphysische Denken in einer der avanciertesten Ausführungen zu betrachten, richtet *Teil I* dieses Buches das Augenmerk primär auf Axel Honneths 2011

erschienene Studie *Das Recht der Freiheit*, wobei sich freilich Rückgriffe auf Schriften von Jürgen Habermas und John Rawls als angezeigt erweisen, und ebenso Bezugnahmen auf andere rezente Wortmeldungen aus diesem Segment der Sozialphilosophie. Im Zentrum steht der Weg, den Honneths Studie – in Anknüpfung an Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – von der Sphäre des abstrakten Rechts über die der Moral bis zur ‚sozialen Freiheit‘ beschreitet. Im Zuge der näheren Erkundung dieses Argumentationsganges wird zunächst thematisiert, inwiefern die Logik des Vertrags auch die Darstellung der Sphäre der Moral bestimmt; dies geschieht u. a. anhand jener These, die im Konflikt zwischen der handelnden Person und den von ihrer Handlung jeweils Betroffenen den eigentlichen Anstoß zur moralischen Beurteilung ausmacht. Demgegenüber wird der von Kant geführte Nachweis in Erinnerung gerufen, dass von den Bürgern gemeinsam festgelegte Prinzipien sich nur auf den äußeren Aspekt von Handlungen, nicht aber auf Gesinnungen, beziehen können. Das heisst, auf der Basis von Kants Konzeption der ‚inneren Freiheit‘ wird hier Einspruch erhoben gegen eine von Habermas‘ Projekt der ‚intersubjektivistischen Lesart des Kategorischen Imperativs‘ initiierte Denkweise, und diese Kritik läuft auf die Frage zu, ob sich hier nicht eine moralische Entleerung des Subjekts abzeichnet.

Im Blick darauf, wie Axel Honneth – in Anknüpfung an Hegels These, wonach Recht und Moral nur bis zur ‚Möglichkeit der Freiheit‘ gelangen können – die Ebene der ‚Wirklichkeit der Freiheit‘ darstellt, wird die Aufmerksamkeit vor allem auf die Ansicht gerichtet, derzufolge das ‚Wir‘ der Liebenden – in heterosexuellen ebenso wie in gleichgeschlechtlichen Bindungen – seine vorrangige Bedeutung darin hat, die individuelle Freiheit der Partner zur vollen Verwirklichung zu bringen. Sondiert wird, wie weit die kontraktualistische Logik, freilich kontraintentional, auch hier bestimmend ist. Unter dieser Perspektive erscheint es als signifikant, wenn Honneths Darstellung der Liebe als intimer Bindung sich in der Weise am Prinzip der Reziprozität orientiert, dass die Frage, was man vom jeweiligen Gegenüber ‚erwarten‘ bzw. mit welchem Verhalten desselben man ‚rechnen‘ kann, maßgebend ist. Hat Hegels Konzeption des ‚Wir‘ nicht im Grunde gegenläufigen Charakter?

Die kritische Lektüre, für die dieses Buch plädiert, hat ihr leitendes Anliegen nicht in einer punktuellen Auseinandersetzung mit bestimmten Theorien, sondern darin, eine Debatte über die Konsequenzen eines kontraktualistisch verkürzten Moralverständnisses zu initiieren, in der nicht allein Folgen in der Theoriebildung, sondern auch existenzielle Auswirkungen zu erörtern sind. Um die Bedeutung dieser Problemstellung anhand eines Beispiels hervortreten zu lassen, wird thematisiert, wie sich die durch Tod und Trauer aufbrechenden Fragen im Kontext des nachmetaphysischen Denkens heute darstellen. So rückt Axel Honneths Skizze zu einem ‚säkularen Trost‘ in das Blickfeld, die von der Überzeugung getragen ist, dass wir ‚als Mitglieder des westlichen Kulturkreises angesichts der schwersten Schicksalsschläge unseres Lebens inzwischen alle zu puren Naturalisten geworden sind‘. Geht man diesen Überlegungen Honneths nach, erhebt sich die Frage, wie weit der darin vorgeschlagene Trost die *de facto* erfahrenen unterschiedlichen Dimensionen von Trostbedürftigkeit angemessen auszuloten vermag. Dabei legt sich erneut nahe, Ausführungen Kants und Hegels als differenzierte Alternativen

zu bedenken: zum einen Kants moralphilosophisch geprägte Erkundung menschlicher Verzweiflung und seine davon ausgehende religionsphilosophische Konzeption der Hoffnung, zum anderen Hegels Reflexionen über den dem Individuum in seiner Einzigartigkeit geltenden ‚unendlichen Schmerz‘.

Dieses Buch ist so strukturiert, dass in den weiteren zwei Teilen jene Elemente des Denkens Kants und Hegels näher dargestellt werden, die in Teil I nur in Form knapper Hinweise zur Sprache kommen konnten. Die Konzentration auf diese beiden Autoren bedeutet freilich eine Beschränkung, liegt doch auf der Hand, dass auch von vielen anderen Positionen der Philosophiegeschichte her wichtige Differenzierungen für die heutige Debatte gewonnen werden können; durch einige Hinweise, etwa auf Hannah Arendts Konzeption der Vergebung oder auf Rousseaus Verständnis der Geschlechterrelationen, wird dies auch hier signalisiert. Der Grund für die gewählten Bezugnahmen liegt darin, wie in den rechts-, moral- und sozialtheoretischen Ausführungen im Rahmen des nachmetaphysischen Denkens Kant und Hegel im zweifachen Modus von Anknüpfung und Distanznahme laufend präsent sind. Manche Formen der Abgrenzung gehen, wie es scheint, auf verkürzte Rezeptionen zurück, die oft über lange Zeit unhinterfragt, respektive ungeachtet mehrfacher Einwände, tradiert wurden; paradigmatisch Hegels Kritik am ‚leeren Sollen‘ der Moralkonzeption Kants. Dieses Buch sucht Erkundungsgänge anzuregen, die verhärtete Einschätzungen dieser Art hinter sich lassen – im Sinne dessen, was man im anglophonen Raum ‚taking a fresh look‘ nennt. Allerdings wird eine solche Relektüre auch von anderer Seite her erschwert. Infolge der zunehmenden Aufsplitterung der philosophischen Forschung in spezielle Fachdiskurse hat sich das Studium der ‚Klassiker‘, und damit auch der Werke und Vorlesungsnachschriften Kants und Hegels, in einer Weise professionalisiert, die zur Befürchtung Anlass gibt, ein Vorgehen mit der Intention ‚to take a fresh look‘ könnte rasch auf zu dünnes Eis geraten. So geht es in diesem Buch auch um eine Kritik an der Tendenz zu einer Polarisierung, in der einander ein Tradieren verkrusteter Einschätzungen, einerseits, und abgeschottete professionalisierte Diskurse, andererseits, gegenüberstehen. Im Zeichen dieser kritischen Absicht werden hier einzelne Elemente aus den Werken Kants und Hegels so rekonstruiert, dass erkennbar wird, wie viel daraus für eine angemessene philosophische Auseinandersetzung mit heutigen sozialen Konstellationen gewonnen werden kann.

Auf diese Weise erörtert *Teil II*, wie eine Konzeption der Zuwendung zu anderen, die nicht auf einer kontraktualistischen Logik der Reziprozität beruht, aussehen könnte. Die Basis wird durch eine Einforderung von Trennschärfe hinsichtlich des Begriffs ‚Autonomie‘ gelegt. Im Blick darauf, dass dieser Begriff im zeitgenössischen Diskurs häufig primär im Sinne von ‚Selbstbestimmung‘ verwendet und dabei oft mit Konzeptionen wie ‚individuelle Selbstfindung‘ und ‚Selbstverwirklichung‘ verknüpft wird, soll die in der Moralphilosophie Kants zentrale Bedeutung – Autonomie als ‚Selbstgesetzgebung‘ – wieder zur Geltung gebracht werden. In der Folge dieser Akzentverschiebung kommt u. a. zur Sprache, welche Bedeutung Kant in seiner Theorie der *Maxime* dem selbständigen Denken der Individuen beimisst, das allererst das moralische Gesetz mit der jeweils konkreten Situation zu vermitteln hat, und ferner, dass der kategorische Imperativ nicht, wie häufig unterstellt wird, dazu anleitet, andere nur als ‚verallgemeinerte Andere‘ zu

betrachten, sondern dass er Kontextsensitivität als eine unverzichtbare Voraussetzung moralischen Handelns einfordert. Unter der Perspektive der ‚Selbstgesetzgebung‘ tritt auch die Bedeutung der moralischen Biographie hervor und damit die Frage der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber. Diesen Punkt zu rekonstruieren erfordert freilich, sich darauf einzulassen, wie Kant Begriffe wie Gewissen und Reue mit religionsphilosophischen Mitteln expliziert.

Das Thema der bedingungslosen Zuwendung zu Individuen in ihrer Einzigartigkeit wird im letzten Kapitel von Teil II mit Rückbezug auf Hegel weitergeführt. Die Pointe lautet, dass Hegel auf der Basis seiner Konzeption des Geistes eine ebenso anspruchsvolle wie einleuchtende Idee der Liebe für Menschen ‚unserer Zeit‘ entwickelt, die zugleich ein kritisches Instrument hinsichtlich sozialer Pathologien der modernen Lebenswelt bildet. Diese Bedeutung lässt sich freilich erst im Rückblick, unter Voraussetzung der rezenten feministischen Theorie, umfassend darstellen, da es darauf ankommt, Hegels Sicht der Liebe aus der vor allem für seine rechtsphilosophischen Überlegungen kennzeichnenden engen Verknüpfung mit der geschlechterhierarchischen bürgerlichen Eheauffassung herauszulösen. Ziel dieser Interpretationsarbeit ist nicht allein eine theoretische Präzisierung, sondern vor allem das Aufzeigen einer Option, die gegenwärtig oft nicht wahrgenommen (d. h., im zweifachen Sinn von ‚wahrnehmen‘ nicht gesehen und nicht ergriffen) wird: jene Haltung, die davon ausgeht, dass es auch sinnvoll sein kann, sein Leben an Idealen zu orientieren, deren Umsetzung sich als nicht voll einlösbar darstellt.

Teil III setzt sich damit auseinander, wie die durch nachmetaphysische Prämissen bedingte Ausblendung der inneren Dimension von Moral darauf hinausläuft, dass auch die Frage nach einer möglichen Verknüpfung von Moral und religiösem Glauben unterbelichtet bleibt. In den Vordergrund rückt damit zunächst das Thema ‚Vernunft‘. Geht Jürgen Habermas davon aus, dass die säkulare Sprache, deren sich die Bürgerinnen und Bürger in der Öffentlichkeit bedienen, Ausdruck unserer ‚natürlichen Vernunft‘ ist, während die religiöse Rede sich als ‚opak‘ und damit als das ‚intransparente Andere der Vernunft‘ darstellt, wird hier dagegen gehalten, dass es für einen auf diese Weise säkularistisch verkürzten Vernunftbegriff keine zwingenden Gründe gibt. Kant und Hegel machen von ihrem jeweiligen systematischen Zugang her einsichtig, dass Glaube und Vernunft in einer komplexen Interrelation verknüpft sind. Von hier aus zeichnen sich nuancierte Zugangsweisen gerade auch hinsichtlich jener gesellschaftlichen Pathologien ab, die Habermas dazu veranlasst haben zu erkunden, ob bzw. wie Religion heute der moralischen Regeneration dienlich sein könnte. So kann nun auch Kants Konzeption einer ‚auf die Beförderung des Guten im Menschen abzweckenden Vereinigung‘, die von der Ebene des öffentlichen Rechts klar abgehoben ist, neues Interesse gewinnen – freilich nur in einer Lektüre, die sich nicht mehr von der verbreiteten rigiden Ansicht behindern lässt, dass Kants These, wonach das ‚ethische gemeine Wesen‘ nur ‚in Form einer Kirche‘ realisiert werden kann, schlechthin obsolet ist.

Insofern der Blick auf moralische Defizite der Gegenwart die Frage nach der Zukunft provoziert, kommt in Teil III auch zur Sprache, wie Kant die Aufgabe einer allmählichen Moralisierung der Menschheit darstellt. Während gängige Rekonstruktionen seine

Geschichtsphilosophie bis zu dem Punkt verfolgen, an dem sie eine weltweite Rechtsordnung als Ziel benennt, wird hier die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass für Kant eine solche globale Ordnung allererst die Bedingung der Möglichkeit einer vollen Entfaltung von Moralität darstellt. Damit kommt ein oft unterschlagenes Element seines Denkens in Sicht: dass letztlich die Aufgabe der Menschheit darin besteht, in allen Einzelnen eine möglichst weitgehende Harmonie von Moralität und Glück hervorzubringen. Wie erläutert wird, erhält diese Pointe vor allem dann deutliche Konturen, wenn man Kants Rousseau-Rezeption nachgeht. Freilich gilt hier erneut, dass sich der Zusammenhang erst im Rekurs auf Kategorien der rezenten feministisch motivierten Forschung gut ausleuchten lässt, da Rousseau die in Richtung der antizipierten künftigen Harmonie nötigen Schritte im Kontext seiner Konzeption der Geschlechterbeziehungen erläutert. In diesem geschichtsphilosophischen Rahmen ist überdies zu verfolgen, wie Kant gerade in der Erörterung der ultimativen Aufgabe der Menschheit unsere unentrinnbare Endlichkeit zur Geltung bringt und dabei aufzeigt, wie die Erfahrung der Endlichkeit zum Ursprungsort von Religion wird.

Zu den brisanten Problemen der Gegenwart, die hier in Auseinandersetzung mit nachmetaphysisch orientierten Einschätzungen erörtert werden, gehört auch das Konfliktpotential der religiösen Pluralität im modernen Verfassungsstaat. Der im Anschluss an John Rawls häufig vertretenen Ansicht, wonach die vielfältigen Glaubensgemeinschaften Denksysteme repräsentieren, die durch unüberwindliche Differenzen voneinander getrennt sind, wird die Leistungsfähigkeit von Kants Konzeption der einen, den diversen Varianten von ‚Geschichtsglauben‘ zugrundeliegenden moralischen Religion gegenübergestellt. Von dieser Konzeption her zeichnet sich für alle Bekenntnisse die Aufgabe ab, ihre Lehren neu zu durchdenken und damit auch deren Kompatibilität mit dem für die Moderne maßgeblichen Begriff der Menschenwürde hervortreten zu lassen. Inwiefern eine wohldurchdachte Relektüre religiöser Lehren erfordert, wissenschaftstheoretische, die Relation von Theologie und Philosophie betreffende Fragen zu klären, wird hier ebenfalls von Kant her untersucht, jedoch auch mit Blick auf Hegels These: ‚Wenn die Theologie nicht Philosophie ist, so weiss sie nicht, was sie will‘. Dem Hintergrund dieser These geht das Schlusskapitel dieses Buches nach. Ausgehend von Hegels geschichtsphilosophischer Darlegung, wie die verabsolutierte Methode der Erfahrungswissenschaften zum Signum der Moderne hatte werden können, wird Hegels Einsicht hervorgehoben, dass die szientistisch enggeführte Aufklärung religiöse Überzeugung nicht zu widerlegen vermochte und daher den Versuch einer denkenden Neu-Aneignung der Glaubensinhalte nicht diskreditieren kann.

Die hier rekonstruierten Zugänge Kants und Hegels zum Thema Religion haben ihre spezifische Relevanz darin, dass sie sich klar gegen jene Formen von Aufklärungskritik verwehren, die eine Rückkehr in vormoderne Denk- und Lebensmuster nahelegen. Dennoch findet sich im Kontext der Gegenwartsphilosophie kaum jemand bereit, die Thesen vom Vernunftbedürfnis nach Religion aufzugreifen. Dieses Buch könnte dazu beitragen, die dadurch generierten Leerstellen deutlich werden zu lassen.

Teil I:
Moral oder soziale Freiheit?

1.1 Eine kontraktualistische Moralkonzeption

1.1.1 Moral aus der Perspektive des abstrakten Rechts

Um zu erkunden, wie Moral im Kontext des nachmetaphysischen Denkens heute aufgefasst wird, ist es angezeigt, die anspruchsvollsten rezenten Ausführungen dieser philosophischen Denkrichtung heranzuziehen. Unter diesem Gesichtspunkt soll hier das Augenmerk primär auf Axel Honneths Buch *Das Recht der Freiheit* gerichtet werden. Zunächst zum allgemeinen Rahmen, in dem Moral in dieser Studie verortet ist. Im Zeichen der Frage, wie die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘ im Hinblick auf die heutigen sozialen Gegebenheiten angemessen bestimmt werden können, kommen auch Themen wie ‚moralische Autonomie‘ und ‚Verpflichtung‘ zentral zur Sprache. Honneths Buch ist daraufhin angelegt, zu demonstrieren, dass Hegels Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von eminenter Aktualität ist, insofern es eine Ausdifferenzierung vorgibt, auf deren Basis Defizite der aktuellen rechtstheoretischen Debatte überwunden werden können. Um dieses Potential freizusetzen, sind freilich Honneth zufolge eine Reihe von Redimensionierungen nötig (von denen einige im Weiteren thematisiert werden sollen). Hinsichtlich der entscheidenden Argumentationsschritte adaptiert Honneth den systematischen Aufbau der *Grundlinien* in der Form, dass er in den drei Hauptteilen seines Buches – nach „A. Historische Vergegenwärtigung“ – die Differenz der „Möglichkeit der Freiheit“ (Teil B) und der „Wirklichkeit der Freiheit“ (Teil C) in den Vordergrund rückt. Während er unter dem Titel der „Möglichkeit“ Recht und Moral behandelt, kommen unter dem der „Wirklichkeit“ drei Formen von ‚Wir‘ zur Sprache – die persönlichen Beziehungen, das marktwirtschaftliche Handeln und die demokratische Willensbildung –, deren Gemeinsamkeit im Untertitel von Teil C: „Soziale Freiheit“ signalisiert ist.

Die ‚soziale Freiheit‘ bildet das eigentliche Zentrum dieser Konzeption. In Anknüpfung an Hegels Begriff der ‚Sittlichkeit‘ macht Honneth geltend, dass eine konsistente Auffassung von ‚Freiheit‘ nur zu gewinnen ist, indem auf das wechselseitige Von-ein-

ander-abhängig-Sein der Einzelnen¹ Bedacht genommen wird. „Als isoliertes Subjekt bleibt der Mensch in all seiner reflexiven Freiheit von der äußeren Welt der sozialen Einrichtungen und Institutionen abgeschnitten. So gut es ihm auch gelingen mag, sich in seinem Handeln auf nur selbstgesetzte Ziele zu beschränken, so ungewiss bleibt doch deren Realisierbarkeit in der objektiven Wirklichkeit.“² Die Einzelnen können sich demnach nur unter der Voraussetzung als frei erfahren, dass sie „die Ergänzungsbedürftigkeit ihrer jeweiligen Ziele anerkennen“³ und dazu gelangen, ihre „komplementäre[n] Zielsetzungen gemeinsam zu verwirklichen“.⁴ Honneth entwickelt so eine Theorie der „intersubjektiven Freiheit“.⁵ Dieses Vorhaben verdient in zweifacher Hinsicht Beachtung; zum einen aufgrund des Anspruchs, die Bedeutung von sozialen Beziehungen, die seitens der liberalen Rechtstheorie marginalisiert wurden, neu in Sicht zu bringen, zum anderen aufgrund eines zeitkritischen Aspekts: Während ein Trend in der gegenwärtigen Mentalität zweifellos dahin geht, Institutionen bzw. eingespielte soziale Praktiken allein unter dem Gesichtspunkt der aufgenötigten Beschränkung und damit *toto genere* als suspekt zu betrachten, stellt Honneths Vorhaben, bestimmte institutionelle Konstellationen als Orte der Freiheit und damit als unverzichtbar auszuweisen, eine klare Herausforderung dar.

Im Folgenden soll Honneths Konzeption freilich nur im Blick darauf näher untersucht werden, wie das Thema ‚Moral‘ behandelt wird. Wenn dabei Einwände formuliert werden, so betrifft diese Infragestellung nicht die beiden eben aufgezeigten zentralen Ansprüche als solche; es geht vielmehr um die argumentative Stringenz und Plausibilität ihrer Umsetzung.

Unter Berufung auf Hegel wählt Honneth die Sphäre des ‚abstrakten Rechts‘ als Ansatzpunkt für die schrittweise aufbauende Entfaltung seiner Theorie. (Dabei weicht er von Hegel insofern ab, als er nicht eine Erörterung des Begriffs des ‚Willens‘ an den Anfang stellt, die für Hegel die systematische Grundlage seines gesamten Werkes bildet.⁶) Honneth charakterisiert die Sphäre des abstrakten Rechts als „eine besondere Klasse von sozialen Praktiken [...], die durch eine gemeinsame Akzeptanz der Norm zustande kommt, ‚sei eine Person und respektiere die anderen als Person‘“.⁷ Es gilt hier zunächst zu sondieren, wie der Schlüsselbegriff ‚Person‘ gedacht ist. Honneth erläutert, „dass die Institutionalisierung subjektiver Rechte einen Typ von sozialen Interaktionen ermöglicht, in denen die Subjekte sich unter Abstraktion von persönlichen Motiven und Wertorientierungen begegnen“.⁸ Er setzt hinzu, dass „die beteiligten Subjekte sich wechselseitig den normativen Status einräumen, all die Handlungen ohne öffentlichen Rechtfertigungsdruck ausüben zu können, die mit dem System der subjektiven Rechte

1 RF, 86.

2 RF, 85.

3 RF, 86.

4 RF, 93.

5 RF, 86.

6 Für eine eingehende Erörterung dieses systematischen Zusammenhanges siehe: Vieweg (2012).

7 RF, 148. Honneth zitiert hier PR, § 36.

8 RF, 148.

vereinbar sind: Sie erkennen sich, mit den Hegelschen Worten, reziprok als Personen an, die berechtigt sind, im Rahmen der existierenden Gesetze selbst zu entscheiden, welche Zwecke sie verfolgen möchten.“⁹ In der weiteren Ausgestaltung erfährt der Begriff ‚Person‘ dann aber eine Anreicherung mit moralbezüglichen Akzenten, die der Kerngedanke der subjektiven Rechte keineswegs notwendig macht.

Honneth beschreibt die reziproke Anerkennung als ‚Person‘ auch dahingehend, dass „die Subjekte [...] mit der wechselseitigen Unterstellung rein willkürlicher Interessen handeln.“¹⁰ Es ist jedoch ein Unterschied, ob festgehalten wird, dass das abstrakte Recht gerade deshalb ‚abstrakt‘ zu nennen ist, weil es auf die „Anonymisierung der Motivlagen und bloß erfolgreiche Koordinierung der nach außen sichtbaren Interessen“¹¹ abzielt, oder ob die ‚Rechtsperson‘ so aufgefasst wird, dass sie bloß willkürlich handelt. Dazu ein Beispiel: Um einen Kaufvertrag rechtsgültig abzuschließen, spielt der motivliche Hintergrund der involvierten Parteien keine Rolle. Wohl kann ich einschätzende Überlegungen hinsichtlich eines Geschäftspartners anstellen, doch nehme ich ihn dann als Menschen und nicht als ‚Rechtsperson‘ wahr.¹² Gewiss trifft es zu, „dass allen Beteiligten eine Vielzahl an Möglichkeiten offensteht, ihre wahrhaften Absichten zu verbergen und gegebenenfalls spielerisch damit umzugehen“,¹³ aber das spielt für ihre Positionierung als ‚Rechtspersonen‘ keine Rolle. Im Falle eines Kaufvertrags zählt allein, ob eine rechtsgültige Unterschrift geleistet wird. Kants Konzeption der ‚Legalität‘ – an der Hegels Ausführungen zum ‚abstrakten Recht‘ orientiert sind – hat die Pointe, dass es in der Sphäre des Rechts darauf ankommt, die gesetzlichen Bestimmungen einzuhalten, nicht jedoch darauf, welche Gründe die Einzelnen dazu bewegen. Dem entsprechend hat das Recht, wie Kant aufzeigt, „nur das zum Objekte, was in Handlungen äußerlich ist“.¹⁴ Wechselseitige Vermutungen hinsichtlich der jeweils ausschlaggebenden Motive bilden somit kein Element der Rechtssphäre.¹⁵

Der von Habermas gerne verwendete Ausdruck ‚Unterstellung‘ scheint dazu zu verführen, das Thema der reziproken Anerkennung von ‚Rechtspersonen‘ vorschnell mit dem einer charakterlichen Einschätzung zu verknüpfen. Diese Gefahr zeichnet sich ab, wenn Honneth zufolge Anerkennung hier darin besteht, dem jeweils „anderen Subjekt die Fähigkeit *und Bereitschaft* zu unterstellen, für alle [...] eingegangenen Verpflichtungen die Verantwortung zu übernehmen“.¹⁶ Während es sich bei der Zuschreibung der

9 RF, 149.

10 RF, 148 f.

11 RF, 149.

12 Vgl. die Hinweise zu Kants Unterscheidung von ‚Menschen‘ und ‚Bürgern‘ in Kap. 1.1.2.

13 RF, 149.

14 GM, 339. Für nähere Hinweise zur Kant-Rezeption in Hegels Begriff des ‚abstrakten Rechts‘ siehe: Vieweg (2012), 97–148.

15 Die Motivation kann nur sekundär eine Rolle spielen, etwa wenn im strafrechtlichen Kontext hinsichtlich eines bereits überführten Täters mit der Unterscheidung von ‚Mord‘ und ‚Totschlag‘ operiert wird.

16 RF, 150 (Hervorhebung H. N.-D.).

‚Fähigkeit‘ darum handelt, ob jemand als mündiges Rechtssubjekt zu agieren vermag, geht es bei der Zuschreibung der ‚Bereitschaft‘ um eine Haltung, die nicht schon allein durch Mündigkeit verbürgt ist. Bei Honneth ist eine moralische Aufladung der Relation zwischen Rechtssubjekten zu verfolgen, wenn er festhält, dass vom Einzelnen „verlangt [wird], seinem Gegenüber trotz aller Undurchsichtigkeit der wahrhaftigen Absichten und Motive die Bereitschaft zuzutrauen, sich autonom an die Rechtsnormen zu halten; das setzt einen hohen Grad von Vertrauensvorschuss [...] voraus“.¹⁷ Hier wäre zu bedenken, dass zwischen einer empirischen und einer rechtstheoretischen Zugangsweise zu unterscheiden ist. Während es sich – um beim Beispiel des Kaufvertrags zu bleiben – empirisch wohl so verhalten mag, dass wir in der Regel davon ausgehen, dass ein unterzeichneter Vertrag eingehalten wird, hat der zivilrechtliche Begriff ‚Vertrag‘ seine Pointe nicht darin, dass wechselseitiges Vertrauen ‚verlangt‘ wird; vielmehr geht es darum, dass die beteiligten Rechtspersonen sich absichern für den Fall der Nichteinhaltung einer getroffenen Vereinbarung. Der Text eines Kaufvertrages enthält in der Regel auch Angaben über das im Streitfall zuständige Gericht. Anders gesagt: die Tatsache, dass ein Vertrag abgeschlossen wird, bekundet, dass man sich gerade nicht auf eine vertrauensvolle Haltung verlassen möchte. Rousseau formuliert dieses Argument mit Bezug auf gesetzliche Regelungen insgesamt, indem er festhält: „Ein Land, in dem niemand die Gesetze umginge und sein Amt mißbrauchte, hätte weder Obrigkeit noch Gesetze nötig.“¹⁸

Eine charakterliche Anreicherung der ‚Rechtsperson‘ zeigt sich auch dort, wo Honneth das Rechtssubjekt unter der Perspektive der ersten Person Singular darstellt: „Ein derartiges Subjekt muß [...] gelernt haben, von seinen eigenen moralischen oder ethischen Überzeugungen gegebenenfalls zu abstrahieren, um sie in der rechtsvermittelten Interaktion mit anderen nicht handlungswirksam werden zu lassen; die individuell für richtig gehaltenen Moralnormen oder ethischen Grundsätze müssen gewissermaßen mental eingeklammert werden können, wenn die über das Recht ermöglichte Handlungskoordination erfolgreich sein soll“.¹⁹ Wie Honneth erläutert, hat die ‚Rechtsperson‘ „Selbstbeherrschung und Toleranz“ aufzubringen, „weil die rechtlich legitimen Handlungen des anderen auch dann akzeptiert werden müssen, wenn dahinter von den eigenen Überzeugungen abweichende, ja ihnen widersprechende Einstellungen vermutet werden können [...]; ihr wird eine Differenzierungsleistung abverlangt, die in extremen Situationen bis zum Opfer der Selbstverleugnung reichen kann“.²⁰ In diesem Gedankengang ist die ‚Rechtsperson‘ nicht im Sinne des abstrakten Rechts bestimmt; sie wird vielmehr als ein Mensch mit moralischen und ethischen Überzeugungen dargestellt, der lernen muss, dieselben einzuklammern und notfalls das ‚Opfer der Selbstverleugnung‘ zu bringen. Mit dieser moralischen bzw. ethischen Anreicherung verliert jedoch der Begriff ‚Rechtsperson‘ an Prägnanz.

17 RF, 150.

18 UU, 81.

19 RF, 150.

20 RF, 150 f.

Das Problem liegt am Wechsel zur Perspektive der ersten Person. Wie Honneth zunächst zu Recht hervorhebt, geht es im Bereich der subjektiven Rechte um die „Koordination der nach außen sichtbaren Interessen“.²¹ Das heißt, ich betrachte meine (z. B. Vertrags-) Partner – und diese betrachten mich – allein unter der Perspektive der geäußerten Interessen, und der motivliche Hintergrund der Beteiligten ist dabei nicht von Belang. Wenn ich aber mich selbst betrachte, ist das Bild ein anderes. Ich bin mir primär als ein Individuum präsent, nicht als eine ‚Rechtsperson‘, und in diesem Selbstverständnis spielen meine Überzeugungen eine Rolle. Nicht die ‚Rechtsperson‘ muss lernen, was es heißt, in einem Rechtsstaat zu leben, der subjektive Rechte zusichert, sondern ich muss lernen, was es heißt, eine ‚Rechtsperson‘ im Kontext eines liberalen Verfassungsstaates zu sein. Ich gehe in meiner mehr oder weniger komplexen Motivlage den rechtlichen Kommunikationen, auf die ich mich einlasse, immer schon voraus. Damit erhebt sich die Frage, was dieses Sich-Einlassen erfordert. Honneth stellt die Sache so dar, dass wir eine bestimmte Verhaltensweise zu erlernen haben: „Das Verhaltensschema, das den Subjekten innerhalb des Rechtsverhältnisses [...] auferlegt wird, ist dasjenige eines einsamen Aktors mit vordergründig nur strategischen Zielsetzungen.“²² Doch gilt es hier erneut zu differenzieren: Wohl trifft es zu, dass in der Interaktion von Rechtsträgern – z. B. in einem Gerichtsprozess – strategische Gesichtspunkte im Vordergrund stehen, doch heißt dies nicht, dass ich (unter der Perspektive der ersten Person) auf eine strategische Handlungsweise reduziert bin.

Es ist nicht nachvollziehbar, warum ich meine moralischen Überzeugungen – bis hin zum ‚Opfer der Selbstverleugnung‘ – suspendieren soll, um als ‚Rechtsperson‘ auftreten zu können. Das würde ja bedeuten, dass der Rechtsstaat grundsätzlich im Widerspruch steht zu meinen moralischen Verpflichtungen. Wie dagegen Kant ausgeführt hat, lässt sich demonstrieren, dass zu unseren im kategorischen Imperativ begründeten Pflichten auch die gehört, uns auf eine rechtsstaatliche Ordnung einzulassen bzw. eine Verbesserung der jeweiligen historisch entstandenen Rechtssysteme anzustreben. Die moderne Konzeption des Rechts – inklusive der Abstraktheit der ‚Rechtsperson‘ – wird dadurch nicht unterlaufen; es wird lediglich gezeigt, dass sie mit der Moral kompatibel ist und – mehr noch – moralisch fundiert werden kann.²³ Von hier aus stellt sich anders als bei Honneth dar, was es für mich heißt, „innerhalb des Rechtsverhältnisses“²⁴ zu agieren. Dass ich mich moralisch verpflichtet weiß, alle meine Handlungen auf ihre Vereinbarkeit mit dem Sittengesetz zu prüfen, betrifft auch die Frage, wie ich mich hinsichtlich meiner subjektiven Rechte verhalte. Nicht nur kann es sein, dass ich mich in einer konkreten Situation aus moralischen Gründen entschließe, einen bestimmten Rechtsanspruch nicht geltend zu machen; auch wenn ich meine Ansprüche durchzusetzen suche, bedeutet das nicht, dass mir seitens des Rechts eine bestimmte Verhaltensweise aufoktroiert ist. Ich habe z. B. im Zuge eines Gerichtsverfahrens die Möglichkeit abzuwägen, ob ich gewisse

21 RF, 149.

22 RF, 151.

23 Vgl. die Ausführungen zu Kants Unterscheidung von ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘ in Kapitel 1.1.2.

24 RF, 151.

Informationen preisgebe, wenn dies meinem Vorteil dient, oder ob ich sie aus moralischen Gründen – etwa aufgrund eines gegebenen Verschwiegenheitsversprechens – für mich behalte. Es scheint daher überzogen, wenn Honneth notiert, dass „die Rechtsperson ihre Interaktionspartner stets nur als Akteure mit strategischen Interessen behandeln kann“.²⁵

Diese Unschärfe belastet auch Honneths Darstellung des Freiraums, der den Einzelnen durch das liberale Recht eingeräumt wird: „Es liegt in der Logik solcher Individualrechte, dass sie die durch ihre Schutzleistungen geschaffene Sphäre persönlicher Autonomie als einen rein privaten, nur monologisch nutzbaren Bezirk konstruieren müssen; durch sie soll ja gerade jedes einzelne Subjekt zum Ausstieg aus dem Netzwerk kommunikativen Handelns berechtigt und damit von der Zumutung normativer Verpflichtungen entlastet werden“; damit gibt die rechtliche Freiheit „jedem einzelnen ein unverzichtbares Element der radikalen Herauslösung aus allen sozialen Verpflichtungszusammenhängen an die Hand. [...] [D]ie Haltung, die der Akteur in dieser rechtlichen Position einzunehmen vermag, macht als solche den Zugang zur Welt intersubjektiver Bindungen und Verantwortungen zunächst einmal unmöglich.“²⁶ Zur Erläuterung zieht Honneth hier u. a. die Ehescheidung als Beispiel heran. Doch ist seine Sicht der Implikationen der Individualrechte nicht einleuchtend. Wohl hat der negative Charakter des Rechts die Pointe, dass jedem Subjekt ein „Schutzraum“ zur Verfügung gestellt wird, „innerhalb dessen es nach Gutdünken seine eigenen Lebensziele abwägen, überprüfen und erproben kann“,²⁷ was bedeutet, dass dem Einzelnen seitens des Staates keine Vorgaben hinsichtlich seiner Lebensziele und keine ethischen Normen auferlegt werden. Daraus lässt sich jedoch nicht ableiten, dass ich – aus der Perspektive der ersten Person – an einem moralischen Verhalten gehindert werde. Gerade weil mir aufgrund des negativen Charakters des Rechts keine Auflagen gemacht werden, wie ich in diesem ‚Schutzraum‘ vorzugehen habe, ist auch nicht vorentschieden, dass ich aus allen sozialen Verpflichtungen herausgelöst bin. Der negative Charakter bedeutet ebenso wenig, dass ich in eine sozialatomistisch verfasste Lage gebracht bin, die mich nötigt, meine Entscheidungen ‚monologisch‘ zu treffen. Kurz: Es steht mir in der ‚Sphäre persönlicher Autonomie‘ durchaus frei, Verantwortung für andere wahrzunehmen – nicht weil mir dies von außen auferlegt wäre, sondern weil ich selbst es will. (Es sei angemerkt, dass in Honneths Verwendung des Begriffs ‚persönliche Autonomie‘ jene Bedeutung von Autonomie, die Kant unter dem Titel ‚moralische Autonomie‘ erörtert hat, offenbar – einem heutigen Usus entsprechend – zur Gänze getilgt ist.²⁸) Demgemäß ist mit der Einreichung einer Ehescheidung nicht *eo ipso* die Folge verbunden, dass persönliche Verpflichtungen nicht mehr akzeptiert werden.

25 RF, 155.

26 RF, 152.

27 RF, 152.

28 Näheres zu dieser Problematik in Kap. 2.1.1.

Wenn Honneth festhält, dass wir „zuvor die Sphäre rechtlicher Freiheit verlassen haben müssen“,²⁹ um in diejenige moralischen Handelns einzutreten, so dürfte dies auch durch seinen Anspruch bestimmt sein, dem Aufbau der Hegelschen *Grundlinien* zu folgen. Damit erhebt sich die Frage, ob der Fortgang vom ‚abstrakten Recht‘ zur ‚Moralität‘ bei Hegel auf diese Weise gedacht ist. Dieser Frage kann hier nicht eingehend nachgegangen werden, doch sei angemerkt, dass sich Hegels Fokus auch anders deuten lässt. Wenn Hegel hervorhebt, dass er „die Momente [...], durch welche der Begriff der Freiheit sich aus der zunächst abstrakten zur sich auf sich selbst beziehenden Bestimmtheit des Willens [...] fortbildet“,³⁰ aufzuzeigen sucht, macht er deutlich, dass sein Augenmerk – entsprechend der Dialektik des Willens³¹ – auf die *Begriffsmomente* gerichtet ist. Demgemäß hält er fest: „Im Recht hat der Wille sein Dasein in einem Äußerlichen; das Weitere ist aber, daß der Wille dasselbe in ihm selbst, in einem Innerlichen habe“. ³² Unter dieser Perspektive haben Hegels kritische Ausführungen in diesem Kontext zwei Adressaten: zum einen Theorien, die die Freiheit des Menschen allein über die Ebene des Rechts (bzw. der Moral) definieren und damit unterbestimmen, zum anderen Verhaltensweisen, die ein in dieser Weise verkürztes Selbstverständnis verraten. Daraus lässt sich jedoch nicht ableiten, Hegel vertrete die These, dass wir immer dann, wenn wir als ‚Rechtspersonen‘ auftreten, unsere moralischen oder auch sittlichen Bindungen ausblenden müssen. Hegel weist – im Gegenteil – mehrfach darauf hin, dass die Art, in der die philosophische Begriffsanalyse systematisch-aufbauend vorzugehen hat, nicht parallel zu den realen Voraussetzungen verläuft. (Wie Honneth die Abgrenzung der Sphäre der Moral von der des Rechts im Einzelnen bestimmt, wird noch zu erörtern sein.)

Doch zurück zum Beispiel der Ehescheidung. Es könnte wohl empirisch belegbar sein, dass Personen, die eine Ehescheidung anstreben, sich häufig genau so verhalten, als hätten sie einen moralischen Anspruch auf eine „radikale Herauslösung aus allen sozialen Verpflichtungen“. Probleme dieser Art klingen an, wenn Honneth festhält, „dass das Recht Einstellungen und Verhaltenspraktiken fördert, die einer Ausübung der von ihm geschaffenen Freiheit gerade im Wege stehen“. ³³ Er nimmt dabei Bezug auf heute allgemein zu verzeichnende Tendenzen, die er unter dem Titel „Pathologien des Rechts“³⁴ zu Recht moniert. Honneth unterscheidet hier zwei Formen von fragwürdigem Verhalten. Die eine besteht darin, dass die Einzelnen zunehmend bereit sind, kommunikative Relationen abubrechen und nur mehr mit rechtlichen Instrumenten gegen einander vorzugehen,³⁵ die andere läuft darauf hinaus, dass der rechtlich gewährte Rückzug aus allen kommunikativen Verpflichtungen in der Art als Leitbild genommen

29 RF, 153.

30 PR, 199.

31 Siehe: PR, §§ 5–7.

32 PR, 202.

33 RF, 151.

34 RF, 157–172.

35 Wie sich diese „Pathologie“ bei Habermas und Hegel darstellt, wird in Teil III dieses Buches behandelt.

wird, dass der Einzelne sich auf Dauer „von jeder bindenden Entscheidung freihält“, woraus eine „charakterliche Formation“ entsteht, „die sich als Unentschlossenheit und bloßes Getriebensein bezeichnen lässt“.³⁶ Doch ist keine dieser Verhaltenspathologien darauf zurückzuführen, dass „das Recht“ sie fördert; es ist nicht das Recht als solches, das derartige Praktiken nahelegt, sondern die Art, wie die Bedeutung des Rechts in der öffentlichen Diskussion im Allgemeinen wahrgenommen wird – genauer gesagt, der Umstand, dass das Recht zunehmend als die vorrangig relevante normative Sphäre aufgefasst wird. Dieser Sichtweise kommt die zeitgenössische Rechtstheorie insofern entgegen, als zentrale Proponenten davon ausgehen, dass ein moderner Begriff von Moral mit rechtstheoretischen Mitteln gewonnen werden kann. (Davon wird hier noch die Rede sein.)

Es zeichnet sich heute folgende Diskurslage ab: Wenn es um aktuelle normative Problemstellungen geht, dominieren zum einen kirchlich gebundene, zum anderen politisch-rechtliche Positionen die Debatte so, dass einer eigenständigen moralphilosophischen Zugangsweise kein Platz eingeräumt wird; dem entsprechend kann denjenigen, die sich nicht an einer Glaubensgemeinschaft orientieren, die rechtliche Herangehensweise als die einzig naheliegende Option erscheinen. Doch bleiben auf diese Weise basale Unterscheidungen wie die, dass nicht jede Handlungsweise, die rechtlich erlaubt ist, auch moralisch gerechtfertigt werden kann, unberücksichtigt. Unter diesem Gesichtspunkt ist Honneth zuzustimmen, wenn er fordert, in der Lebensorientierung über die Sphäre des Rechts hinauszugehen. Geht es indessen nicht um zeitdiagnostische Überlegungen, sondern um eine philosophische Klärung des Verhältnisses von Recht und Moral, so gilt es, die Komplexität dieses Verhältnisses zu präzisieren.

Honneth begründet seine These, wonach „die moralischen oder ethischen Überzeugungen“ des Rechtssubjekts „mental eingeklammert“ werden müssen, an der zitierten Stelle damit, dass „Selbstbeherrschung und Toleranz“ aufzubringen sind, „weil die rechtlich legitimen Handlungen des anderen auch dann akzeptiert werden müssen, wenn dahinter von den eigenen Überzeugungen abweichende, ja ihnen widersprechende Einstellungen vermutet werden können“.³⁷ Dies gibt zur Frage Anlass, welche Vorstellung von Moral hier ausschlaggebend ist. Herkömmlicherweise werden Selbstbeherrschung und Toleranz als Elemente einer moralischen Haltung verstanden und nicht darauf zurückgeführt, dass die moralische Überzeugung eingeklammert wurde. In diesem Sinne macht Kant plausibel, dass es zu unseren moralischen Verpflichtungen gehört, darauf einzugehen, dass die Einzelnen in ihrem Handeln sehr unterschiedliche Vorstellungen von Glück verfolgen. Dabei entwirft Kant nicht nur eine Auffassung von Toleranz im Sinne des Akzeptierens der Tatsache, dass andere sich von Überzeugungen leiten lassen, die von meinen abweichen (sofern dies in rechtlich legitimer Form geschieht); er macht darüber hinaus geltend, dass es unsere Pflicht ist, andere auf ihren Wegen zum Glück so weit wie möglich (und zulässig) zu unterstützen.³⁸

36 RF, 169.

37 RF, 150.

38 Zum argumentativen Hintergrund dieser These Kants siehe Kapitel 2.1.3.