



Magnus Schlette (Hg.)

IST SELBSTVERWIRKLICHUNG INSTITUTIONALISIERBAR?

Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion



campus

Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?

Magnus Schlette ist Referent für Philosophie an der FEST in Heidelberg sowie Privatdozent für Philosophie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

© Campus Verlag GmbH

Magnus Schlette (Hg.)

Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?

Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

ISBN 978-3-593-50733-0 Print
ISBN 978-3-593-43641-8 E-Book (PDF)

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

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2018 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7	
Selbstverwirklichung in Axel Honneths Freiheitstheorie:		
Eine Einleitung	9	
<i>Magnus Schlette</i>		
<i>Das Recht der Freiheit</i> als Überbietung der Modernisierungstheorie?	31	
<i>Wolfgang Knöbl</i>		
Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit:		
Kritische Überlegungen	53	
<i>Christoph Halbig</i>		
Der Vorrang kollektiver Autonomie:		
Axel Honneths Treue zu Hegel	73	
<i>Enno Rudolph</i>		
Selbstverwirklichung durch »soziale Freiheit« oder durch Menschenrechte?		85
<i>Georg Lohmann</i>		
Welches Selbst in der Selbstverwirklichung?		
Zum Status qualitativer Individualität bei Axel Honneth	105	
<i>Christoph Henning</i>		

Selbstverwirklichung und Selbstentfremdung: Axel Honneths »soziale Freiheit« zwischen Diderot, Hegel und Gehlen	135
<i>Dieter Thomä</i>	
Das »Wir« und seine Fallstricke: Makro-, mikro- und familiensoziologische Anmerkungen zum <i>Recht der Freiheit</i>	155
<i>Patrick Wöhrle</i>	
Zur Transformation des Marktes: Eine Kritik der politischen Ökonomie bei Axel Honneth und Karl Polanyi	177
<i>Hans Diefenbacher</i>	
Ästhetische und soziale Freiheit: Differenz in der Einheit	191
<i>Josef Früchtl</i>	
Subjektives Recht als <i>Recht der Freiheit</i>	207
<i>Helge Dedek</i>	
Freiheit und Gleichheit der Personen – Unfreiheit und Ungleichheit in personalen Beziehungen	237
<i>Cornelia Klinger</i>	
Der »culte de l'individu« als Zivilreligion des Westens: Eine praktisch-theologische Relektüre von Durkheim, Foucault und Boltanski	287
<i>Rolf Schieder</i>	
Erwiderung	313
<i>Axel Honneth</i>	
Autorinnen und Autoren	339

Vorwort

Der vorliegende Band geht zurück auf einen Workshop an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), dessen Teilnehmer sich aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven mit der Gesamtarchitektur und den verschiedenen Themenfeldern der Freiheitstheorie in Axel Honneths *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* auseinandergesetzt haben.

Die Leitfrage der Veranstaltung, die in den Beiträgen umkreist wurde, lautete: »Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?« Sie sollte schlagwortartig die Folgefragen anregen, wenn ja, *wie* Freiheit institutionalisierbar ist und ob Freiheitsvollzüge der Selbstverwirklichung in ihren möglichen sozialen Institutionalisierungen aufgehen. – Diese Fragen stehen wiederum in dem weiteren Zusammenhang einer Problematisierung des Spannungsverhältnisses zwischen Individualisierung und Vergesellschaftung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses in der Moderne: Wie verhalten sich die institutionellen Sphären dieses Spannungsverhältnisses zueinander? Sind sie in Axel Honneths Freiheitstheorie mit den Sphären der persönlichen Beziehungen, des Marktes und der politischen Öffentlichkeit erschöpfend erfasst? Sind diese angemessen begriffen? Wie lässt sich Axel Honneths Projekt einer normativen Rekonstruktion des modernen Freiheitsverständnisses zu den Forschungen im Horizont des Konzepts der multiple modernities in Beziehung setzen? – Axel Honneths Freiheitstheorie beabsichtigt eine Reaktualisierung von Hegels Konzept des allgemeinen freien Willens, verortet sich darüber hinaus aber auch in einer langen Problemgeschichte der Relationierung von Moralität und Sittlichkeit und steht in einer ideengeschichtlichen Fernbeziehung zu einer Vielzahl von Gesprächspartnern der Sozialphilosophie von Thomas Hobbes bis Charles Taylor.

Die für die Publikation überarbeiteten und teilweise deutlich erweiterten Beiträge des Workshops wurden in diesen Band aufgenommen und um

eine Reihe weiterer Aufsätze ergänzt. Das Buch führt Autoren unterschiedlicher Disziplinen – von der Philosophie über die Soziologie, die Wirtschafts- und Rechtswissenschaften bis zur Theologie – zusammen, die sich entweder gezielt mit einzelnen theoretischen Aspekten oder Interpretamenten der Honneth’schen Freiheitstheorie befassen oder aber im Ausgang von den in *Das Recht der Freiheit* entwickelten Fragestellungen eigene freiheitstheoretische Ansätze vorstellen. Die Anthologie schließt mit einer ausführlichen Erwiderung Axel Honneths auf eine Reihe kritischer Anfragen, die in den vorangegangenen Aufsätzen an sein Werk gestellt wurden.

Ich möchte mich an dieser Stelle beim Campus Verlag dafür bedanken, dass er den Band in sein Programm aufgenommen hat, und insbesondere der Lektorin Dr. Isabell Trommer für die Betreuung des Projekts von Seiten des Campus Verlags. Ferner danke ich Dr. Ermylia Aichmalotidou für die Erstellung der Druckfassung des Manuskripts. Der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft gebührt Dank für einen Druckkostenzuschuss. Vor allem und daher ganz zuletzt danke ich aber den Autoren für ihr Engagement und Axel Honneth für seine Bereitschaft, die kritische Auseinandersetzung mit seiner Freiheitstheorie zu erwidern. So mag dieser Band auch als Anregung zur Fortsetzung des Gesprächs dienen.

Heidelberg, 1. Februar 2018

Magnus Schlette

›Selbstverwirklichung‹ in Axel Honneths Freiheitstheorie: Eine Einleitung¹

Magnus Schlette

Axel Honneth erhebt mit *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* den Anspruch einer sozialphilosophischen Synthese aus normativer Gerechtigkeitstheorie und empirischer Gesellschaftsanalyse. Die begrifflichen und theoriearchitektonischen Grundlagen dieses Projekts beruhen auf Honneths Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, deren Umrisse er vor etwa fünfzehn Jahren in *Leiden an Unbestimmtheit* skizziert und im Recht der Freiheit zu einer umfassenden Rekonstruktion der fundamentalen Wertorientierung moderner westlicher Gesellschaften und ihrer sozialen Institutionalisierung in den verschiedenen Rechtssphären der Gesellschaft ausgezogen hat. Honneths zentrale These lautet, dass die Idee der Freiheit das Zentrum des Wertesystems der modernen westlichen Gesellschaften bildet. Aber anders als Hegel, der den Freiheitsbegriff metaphysisch an die Entwicklungsgeschichte des Geistes bindet, begreift Honneth Freiheit postmetaphysisch im Sinne individueller Chancen auf kooperative Selbstverwirklichung.

Dass Honneth der Idee der Freiheit diese Schlüsselbedeutung im Selbstverständnis der westlichen Moderne zubilligt, heißt nicht weniger als dass sie eine Kultur fundiert, in welcher der Anspruch der Individuen, sich selbst zu verwirklichen, zu einer Art zweiter Natur geworden ist: zu einer Art objektiver zweiter Natur, insofern die sozialen Kerninstitutionen Verkörperungen dieser Idee sind; zu einer Art subjektiver zweiter Natur, insofern die Individuen einen Bildungsprozess durchlaufen, in dessen Verlauf sie in die besagten Institutionen einsozialisiert werden und sich mit den in ihnen verkörperten Werten zu identifizieren lernen. Honneth ist ferner davon überzeugt, dass der begriffliche Gehalt der fraglichen Idee

¹ Die Einleitung enthält gekürzte Passagen aus Schlette, *Die Idee der Selbstverwirklichung*, Frankfurt/M. 2013, S. 10–53.

den zwanglosen Zwang einer objektiven, kontexttranszendierenden Vernunft ausüben. Entsprechend soll *Das Recht der Freiheit* die Idee der Freiheit ebenso in der Geschichtlichkeit ihrer Entwicklung wie in der kontexttranszendierenden Normativität ihres Gehalts ausweisen können. Dieses Verfahren bezeichnet Honneth als »normative Rekonstruktion«.² Es besagt einerseits, die Entwicklung der sozialen Institutionen im Hinblick darauf darzustellen, welchen Beitrag sie zur Einrichtung von Verhältnissen leisten, die es den Menschen ermöglichen, sich selbst zu verwirklichen. Andererseits zielt die normative Rekonstruktion darauf ab zu prüfen, wie weit die besagten Verhältnisse der in den Institutionen verkörperten Vernunft entsprechen oder hinter dem Institutionenpotential zurückbleiben.

Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Der Titel dieser Sammlung von kritischen Beiträgen zu Axel Honneths Freiheitstheorie ist von einem Aufsatz Helmuth Schelskys aus den fünfziger Jahren inspiriert. Schelsky stellte sich in »Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?« am Beispiel religiöser Organisationen und Kommunikationsformen der Frage, ob die Problematisierung sozialer Institutionen durch die »dauerreflektierte[...] Subjektivität« deren Grundbestand zwangsläufig gefährde. Mit damals ausdrücklicher Wendung gegen Gehlens Institutionentheorie bestand Schelsky darauf, dass Institutionen sich wandeln, um die »selbst- und fremdkommunikative[...] Dauerwachheit und -helligkeit des Bewußtseins«, die »hellwache Selbstbewegung moderner menschlicher Innerlichkeit und Subjektivität« in sich aufzunehmen, als soziales Verhaltensmuster zu normalisieren und ihr in stabilisierten Formen der Kommunikation eine »Hintergrunderfüllung« zu ermöglichen.³ Schelskys Einsprache für einen Begriff flexibler Institutionen scheint mit Honneths ebenfalls forciert gegen Gehlen gewandter Anerkennungstheoretischer Interpretation des hegelschen Institutionenbegriffs grundsätzlich den Anspruch zu teilen, das gesellschaftliche Allgemeine begrifflich als vereinbar mit der wachsenden Individualisierungsdynamik der Moderne zu konzipieren.

Aber während es Schelsky in der Nachfolge Gehlens wesentlich um die Belastbarkeit der Institutionen durch die sich frei artikulierende Subjektivität ging, fragt Honneth nach dem Entwicklungs- und Entfaltungspotential, das die sittlichen Institutionen der sich frei artikulierenden

² Zum Begriff der normativen Rekonstruktion vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 91, 116; ders., *Das Recht der Freiheit*, S. 10, 23.

³ Schelsky, »Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?«.

Subjektivität bereithalten. Seine Perspektive ist daher derjenigen Gehlens und Schelskys entgegengesetzt, sein Anspruch geht deutlich weiter. Aus der Orientierung an Hegels Theorie der Sittlichkeit in der *Rechtsphilosophie*, deren Aufbau und Argumentationslogik von Honneth in ihren Grundzügen übernommen wird, ergibt sich die Erwartung, die Individualisierungsdynamik der Moderne als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit deuten zu können, der – mit Schelskys Worten – die hellwache Selbstbewegung moderner menschlicher Innerlichkeit und Subjektivität an dem Ziel individueller Selbstverwirklichung in den Kooperationsphären persönlicher Beziehungen, des marktwirtschaftlichen Handelns und der öffentlichen Willensbildung ausrichtet.

Die gleichsam zentripetale Rückwendung der zentrifugalen Kräfte sozialer und kultureller Individualisierung in Formen des »kooperativen Individualismus«, der »kooperativen Selbstverwirklichung«, benennt demnach die Entwicklungslogik der modernen Freiheitsidee, deren Substanz sich in den funktional ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilbereichen zu bewähren habe. An ihr sei auch die Kritik der gegenwärtigen sozialen Institutionen zu orientieren, sofern diese dem Vollbegriff der in dem Ideal demokratischer Sittlichkeit implizierten kooperativen Selbstverwirklichung nicht genügen beziehungsweise hinter ein bereits erreichtes Institutionalisierungsniveau individueller Freiheit durch reziprok anerkenngsgeleitete Kooperation wieder zurückfallen. Schließlich soll Honneths Theorieentwurf den Boden für die Formulierung von Rechtsansprüchen bereiten, die der einzelne billigerweise an die soziale Verwirklichung seiner Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Allgemeinen stellen kann und die in Begriffen des juridisch kodifizierbaren Rechtes nicht aufgehen; dabei handelt es sich offenbar um die Bemühung, sozialen Protestbewegungen einen Legitimitätsstatus zuzuerkennen, der weder positiv-rechtlich begründbar ist noch auf die gesinnungsethische Einsprache des Einzelnen soll reduziert werden können.

Im Folgenden skizziere ich Honneths freiheitstheoretisches Projekt, wobei ich mich vor allem auf den Zusammenhang zwischen der Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie in *Leiden an Unbestimmtheit* und dem an Hegels Rechtsphilosophie orientierten Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit in *Das Recht der Freiheit* konzentriere. Ich stelle zunächst Honneths Argumentation in seiner kleinen Studie zu Hegel dar (1) und widme mich dann der Ausarbeitung der darin angelegten Grundzüge einer Freiheitstheorie in *Das Recht der Freiheit* (2). Allerdings beschränke ich mich

auf eine – wiewohl subjektive und perspektivisch eingefärbte – komprimierte Darstellung der Theoriearchitektur, die den Leserinnen und Lesern die Grundzüge des Projekts in Erinnerung rufen soll, auf das sich die nachfolgenden Aufsätze beziehen. Dabei handelt es sich um »eine« Einleitung – unter vielen möglichen, weil sich die beabsichtigte Darstellung von der Stellungnahme nur schwer trennen lässt und bei allem Anspruch auf Sachgerechtigkeit unweigerlich eine persönliche Sicht auf den Text reflektiert. Abschließend noch wenige Erläuterungen zum Aufbau des Bandes, ein kursorischer Überblick sowie eine knappe Zusammenfassung der Beiträge (3).

1. Von Leiden an Unbestimmtheit ...

Das Verständnis von Freiheit im Sinne von Selbstverwirklichung ist im Werk Axel Honneths seit *Kampf um Anerkennung* belegt.

»Von Anfang an habe ich den Begriff der ›Selbstverwirklichung‹ in dem möglichst neutralen, kulturunspezifischen Sinn verwenden wollen, in dem sich mit guten Gründen sagen lässt, dass jeder Mensch ein tiefsitzendes Interesse an der ungestörten Entfaltung oder Verwirklichung seiner von ihm selbst als konstitutiv erlebten Persönlichkeit besitzt; um Verwechslungen [...] zu vermeiden, [...] habe ich häufig noch formale Begriffe wie den der »persönlichen Integrität« oder den der »Autonomie« benutzt. Bei der Verwendung all dieser Begriffe sollte aber stets jener Aspekt von »Freiheit« im Zentrum stehen, der gemeint ist, wenn von einer »ungestörten« Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit gesprochen wird; für John Dewey, dem ich hier weitgehend folge, schließt die Idee der Selbstverwirklichung so stark die Komponenten der Ungezwungenheit, der Freiwilligkeit und der inneren Befriedigung ein, dass er nicht selten den Begriff der »self-realization« vollständig dem der »individuellen Freiheit« gleichgesetzt hat.«⁴

Diese individualperspektivische Bestimmung von ›Selbstverwirklichung‹ werde von Dewey allerdings, so Honneth, auf dem Fundament einer »intersubjektivistischen Theorie der menschlichen Sozialisation«⁵ zum Modell der Selbstverwirklichung *durch Kooperation* erweitert. Demnach sollen nur solche Fähigkeiten und Bedürfnisse sich zu stabilen Handlungsgewohnheiten verfestigen können, die von den Angehörigen der jeweiligen

⁴ Honneth, »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, S. 112.

⁵ Honneth, »Demokratie als reflexive Kooperation«, S. 296.

Bezugsgruppe des Subjekts anerkannt werden; die einander überlagernden Erwartungshaltungen verschiedener Bezugsgruppen stellen sicher, dass dessen Selbstverwirklichung nicht nur sozialverträglich ist, sondern in der Kooperation mit anderen ihre Erfüllung findet. Es ist diese kooperativistische Wendung des Selbstverwirklichungsbegriffs, die Honneths Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie die Stoßrichtung vorgibt. Vor allem Hegels Begriff der Sittlichkeit schätzt Honneth dabei als ein »zunehmend aktualisierungsfähiges Vorbild« ein, weil er die Voraussetzungen bereitstelle, um an den gegebenen Sozialverhältnissen »notwendige Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung normativ auszuzeichnen.«⁶ Denn der Begriff der Sittlichkeit scheine die These zu beinhalten,

»daß sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zumindest der Moderne bereits Handlungssphären antreffen lassen, in denen Neigungen und moralische Normen, Interessen und Werte vorgängig schon in Form institutionalisierter Interaktionen verschmolzen sind.«⁷

Liegen aber die institutionalisierten Interaktionen den Handlungsintentionen der Individuen immer schon ermöglichend im Rücken und sind sie zugleich das Medium ihrer Verwirklichung, dann ist das Einzelhandeln intrinsisch auf sittliche Bewährung und Anerkennung angewiesen. Daraus folgt für Honneth dann auch,

»dass die Selbstverwirklichung des Einzelnen nur dann gelingt, wenn sie in ihren Zielen vermittels allgemein akzeptierter Prinzipien oder Zwecke mit der Selbstverwirklichung aller anderen Gesellschaftsmitglieder verschränkt ist.«⁸

Die Pointe von Honneths Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie besteht nun darin, durch Adaption von Hegels Begriff des »allgemeinen freien Willens« die intrinsische Kooperationsbezüglichkeit der Selbstverwirklichung zu plausibilisieren und als begrifflichen Maßstab – mit Hegel – des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit auszuweisen. Daraus ergibt sich dann auch der Maßstab der Gesellschafts- und Kulturkritik. Einerseits werden die gesellschaftlichen Institutionen daraufhin analysiert, wie weit sie empirisch hinter »den notwendigen Schritten« zurückbleiben, die sie machen müssen, um die Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung bereitzustellen. Andererseits werden die Einstellungs- und Handlungsmuster der Angehörigen unserer Gegenwartskultur daraufhin

6 Honneth, »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, S. 110.

7 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 15.

8 Honneth, »Eine soziale Pathologie der Vernunft«, S. 15.

untersucht, inwiefern die ungenügende Realisierung des Institutionenpotentials »soziale Pathologien« fördert, das heißt eine Verzerrung oder gar Entstellung des allgemeinen freien Willens.⁹ Durch Orientierung an Hegels Begriff des allgemeinen freien Willens wird Selbstverwirklichung mit Bestrebungen der Autonomie und Selbstbestimmung in der Tradition Kants und Fichtes identifiziert¹⁰ und ihnen gegenüber durch den Aspekt der *institutionellen Verkörperung* menschlicher Selbstbestrebungen spezifiziert.¹¹

Honneth legt Hegels Begriff eines allgemeinen freien Willens als Synthese aus zwei Modellen der Konzeptualisierung individueller Freiheit aus, die er als »negatives« und »optionales« Modell der Selbstbestimmung bezeichnet. Dem negativen Modell zufolge beruhe die Selbstbestimmung des Menschen auf der Fähigkeit, »sich kraft eines Willensentschlusses von all jenen »Bedürfnissen, Begierden und Trieben« zu distanzieren, die als Einschränkung der Unabhängigkeit des Ich erfahren werden können«;¹² diese abstrakte oder eben negative Freiheit gegenüber den eigenen lebensweltlichen Bindungen führe aber zur Handlungslosigkeit, weil Handeln »an die Setzung einschränkender Zwecke gebunden« sei.¹³ Das optionale Modell der Selbstbestimmung berufe sich dagegen auf das Vermögen, sich bewertend und handlungsleitend zu unmittelbar gegebenen Wünschen, Neigungen und Bedürfnissen zu verhalten. Diese »Fähigkeit der reflektierten Wahl«¹⁴ bringe indessen allenfalls eine Abwägung des unverfügbaren

9 Vgl. zum Begriff der Selbstverwirklichung als Maßstab der Ausweisung sozialer Pathologien v.a. Honneth, »Pathologien des Sozialen«; ders., »Eine soziale Pathologie der Vernunft«. In seinem Projekt, eine sozialphilosophische Kultur- und Gesellschaftskritik an einem normativen Begriff individueller Selbstverwirklichung zu orientieren, der in Hegels Konzeptualisierung des allgemeinen freien Willens fundiert ist, sieht Honneth sich ausdrücklich in der Tradition der frühen Vertreter der Kritischen Theorie. In *Verdichtung* wird insbesondere auch Georg Lukács' Kritik der durch den kapitalistischen Warenfetischismus – in Anlehnung an Honneth: pathologisierten bürgerlichen Bewusstseinsformation in diese Traditionslinie aufgenommen.

10 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 21.

11 Welchen Beitrag die bürgerliche Öffentlichkeit für die Gestaltung der eigenen Selbstverwirklichung leisten kann, ist Honneth zufolge aus Hegels Rechtsphilosophie erst rudimentär zu entnehmen und wird von der Rekonstruktion der hegelschen Rechtsphilosophie in *Leiden an Unbestimmtheit* daher auch nur ansatzweise berücksichtigt. Diese Leerstelle füllt die historische Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte demokratischer Sittlichkeit in *Das Recht der Freiheit* auf. Vgl. ebd., S. 474ff.

12 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 23.

13 Ebd.

14 Ebd.

und insofern heteronomen Materials unserer Willensentscheidungen zustande. Führe also das negative Modell der Selbstbestimmung zur Formalisierung des freien Willens, so beschränke das optionale Modell ihn auf eine gegenüber unseren heteronomen Lebensverhältnissen bloß nachträgliche Deliberation; im ersten Fall bleibe die Freiheit unbestimmt, im zweiten sei sie gleichsam halbiert. Und Honneth folgt Hegels klassischer Formulierung, wie eine Synthese dieser beiden Freiheitsmodelle zu denken sei, nämlich als »Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen: «Wir sind nur dort wirklich frei«, so seine affirmative Erläuterung des hegelschen Kerngedankens,

»wo wir unsere Neigungen und Bedürfnisse so zu gestalten wissen, daß sie auf das Allgemeine sozialer Interaktionen gerichtet sind, deren Vollzug seinerseits als Ausdruck uneingeschränkter Subjektivität erfahren werden kann.«¹⁵

Dies sei nun – und auch darin glaubt Honneth den »Geist« der *Rechtsphilosophie* zu treffen – in den sittlichen Teilspähren der Kleinfamilie, des Marktes und des Staates der Fall. So trage die Kleinfamilie zur Vergesellschaftung menschlicher Bedürfnisse durch deren Hineinbildung in Verhältnisse wechselseitiger Unverzichtbarkeit bei,¹⁶ die Sphäre des Marktes zur Ausbildung des Bewusstseins, eine individualisierte Rechtsperson zu sein, die ihre Existenz in frei gewählten und strukturell symmetrischen Austauschbeziehungen mit anderen ihresgleichen hat;¹⁷ unter den Begriff des Staates fallen demnach diejenigen Formen von Sozialität, welche die Individualisierung des Einzelnen durch aktive Partizipation an der Reproduktion des Gemeinwesens steigern.¹⁸ Insgesamt fasst Honneth diese drei Gestaltungsbereiche des »Bei-sich-selbst-seins-im-Anderen« unter den Begriff institutionalisierter Rechtssphären, die durch Ansprüche reziproker

15 Ebd., S. 45.

16 Ebd., S. 103f. Dieser Bedeutung der Familie für die Kultivierung des freien Willens verwandt ist die von Hegel wiederholt herbeizitierte Freundschaft, deren Institutionalisierung in den modernen Gesellschaften allerdings eine ungleich geringere Verbindlichkeit habe, weshalb es für sie in der Rechtsphilosophie auch nur zu kursorischen Anmerkungen in der Darstellung der sittlichen Rechtssphäre der Gesellschaft reicht. Honneth kritisiert das mit dem Hinweis, Hegel beschränke unzureichenderweise Institutionen auf Handlungsmuster, die der staatlichen Organisation und mithin dem Zugriff durch juristische Sanktionen unterliegen. Hätte er das nicht getan, wäre es ihm auch möglich gewesen, der Freundschaft innerhalb der Sittlichkeitssphäre eine größere Bedeutung beizumessen. Vgl. zur Freundschaft Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 26f., S. 36, 108, 111, 113.

17 Ebd., S. 96.

18 Ebd., S. 97f.

Anerkennung des jeweils Anderen als *alter ego* der *eigenen* Freiheit charakterisiert ist. Honneths Aktualisierung von Hegels Modell des allgemeinen freien Willens läuft daher auf einen Begriff der Versittlichung von Selbstverwirklichung durch affektive Selbstvervollkommnung im Angesicht des vertrauten Anderen¹⁹ (Stichwort ›Familie‹), durch Ausdifferenzierung und Nuancierung persönlicher und persönlichkeitsbildender Interessen in der verpflichtenden Reziprozität des marktvermittelnden Handelns²⁰ (Stichwort ›Markt‹) sowie durch gemeinwohlorientierte Kooperation²¹ (Stichwort ›Polis‹) hinaus; in den Institutionen von Familie, Markt und Polis werden die Maßstäbe gelungener Selbstverwirklichung verortet.

Damit sind dann zugleich auch die Maßstäbe der objektiven Vernunft individueller Lebensführung benannt. Denn in der Sphäre der Sittlichkeit sind, mit den Worten Stekeler-Weidhofers, »die realbegrifflichen Grundlagen« verkörpert, auf denen die »Urteils- oder Richtigkeitskriterien einer temporal und lokal eingeklammerten Gegenwart und ihrer Praxisformen«²², das heißt hier: die Kriterien der Richtigkeit des familiären, marktförmigen oder gemeinwohlorientierten Handelns beruhen. Noch die Kritik der Lebensverhältnisse wird auf dem Boden der realbegrifflichen Grundlagen formuliert, die sich ihrerseits einer langfristigen geschichtlichen Entwicklung verdanken: »Solange die Subjekte die freiheitsverbürgenden Institutionen in ihrem Handeln aktiv aufrechterhalten und reproduzieren, darf das«, so Honneth, »als theoretischer Beleg für ihren geschichtlichen Wert gelten«²³. Dieser Freiheitsbegriff besitze »ein höheres Maß an Übereinstimmung mit vortheoretischen Intuitionen und sozialen Erfahrungen, als es den anderen Freiheitsvorstellungen der Moderne je möglich gewesen ist«.²⁴ Hegels metaphysischer Fortschrittsbegriff wird, so könnte man vielleicht sagen, durch das Vertrauen in die Gestaltlichkeit intuitiver Angemessenheitsurteile über die sphärenspezifischen Reziprozitätsleistungen der sozialen Institutionen ersetzt.

19 Ebd., S. 106.

20 Ebd., S. 117–119.

21 Ebd., S. 125f.

22 Stekeler-Weidhofer, »Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie«, S. 142.

23 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 112.

24 Ebd., S. 113.

2. ... zu *Das Recht der Freiheit*

Honneth hat die Grundlinien seiner Aktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie in *Das Recht der Freiheit* zu einer sozialphilosophischen Synthese aus Gerechtigkeitstheorie und Gesellschaftsanalyse ausgezogen, welche die Stufen der Institutionalisierung sozialer Freiheit und damit der Bedingungen kooperativer Selbstverwirklichung in der westlichen Moderne historisch und systematisch zu rekonstruieren beansprucht. Bereits die Kapitelüberschriften des Inhaltsverzeichnisses präsentieren die rechtliche und die moralische Freiheit explizit nur als »Möglichkeit der Freiheit« in dem doppelten Sinne, dass es sich dabei zwar um notwendige, aber nicht hinreichende Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit handele. Dabei gilt wiederum die rechtliche, jetzt auch allgemeiner als negativ bezeichnete Freiheit als Voraussetzung dafür, dass sich ein moralisches Freiheitsbewusstsein überhaupt ausbilden kann. Denn die rechtliche Freiheit der Individuen bestehe darin, »nicht durch äußere Widerstände daran gehindert zu werden, ihre selbstgesetzten Ziele zu realisieren«;²⁵ und in den modernen liberalen Gesellschaften herrsche »von Beginn an«, so Honneth, Einigkeit darüber,

»daß sich die Individuen nur dann überhaupt als unabhängige Personen mit einem eigenen Willen verstehen können, wenn sie über subjektive Rechte verfügen, die ihnen einen staatlich geschützten Spielraum zur Erkundung ihrer Vorlieben, Präferenzen und Absichten einräumen.«²⁶

Die durch die staatliche Garantie subjektiver Rechte gewährleistete rechtliche Freiheit erzeugt demnach allererst das Klima, in dem die zarte Pflanze moralischer Freiheit gedeihen kann. Aber erst die soziale Freiheit kündigt Honneth als »Wirklichkeit der Freiheit« an und versteht darunter den Inbegriff der institutionellen Errungenschaften, auf die sich der individuelle Freiheitsvollzug im recht verstandenen Sinne verlassen können muss.

Allerdings nimmt Honneth nun aus Gründen der terminologischen Feinjustierung die Verwendung des Kompositums hinter die Rede von der individuellen Freiheit zurück. So soll die Selbstverwirklichung begrifflich nach dem Schema von *genus proximum* und *differentia specifica* nur ein Aspekt individueller Freiheit sein und als solcher der Selbstbestimmung

²⁵ Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 44.

²⁶ Ebd., S. 129.

untergeordnet werden. Diese Unterordnung scheint ganz der in *Leiden an Unbestimmtheit* vollzogenen Angleichung des Begriffs der Selbstverwirklichung an den des allgemeinen freien Willens in Hegels Rechtsphilosophie zu entsprechen, bedeutet aber vielleicht auch eine größere Würdigung des Eigensinns der Selbstverwirklichung gegenüber der Selbstbestimmung: Zwar heißt es, die Idee der Selbstverwirklichung habe derjenigen der Autonomie oder Selbstbestimmung »am Ende nur weitere Tiefenschichten verliehen«,²⁷ aber immerhin wird ihr erstens diese Bereicherung attestiert und sie nun zweitens einer romantischen Tradition zugebilligt, die in *Leiden an Unbestimmtheit* ausschließlich aus der Perspektive der hegelschen Kritik am romantischen Individualismus in den Blick geriet.²⁸ Zu dem Motiv einer größeren Würdigung des Eigensinns von Selbstverwirklichung passt darüber hinaus, dass Honneth nun eine Binnenunterscheidung zwischen der Idee der Selbstverwirklichung und derjenigen der Authentizität vorschlägt, wonach es im ersten Fall um das Projekt einer narrativen Einheitsstiftung des eigenen Lebens geht, im zweiten um die ästhetisch möglichst feinsinnige Artikulation eigener Wünsche.²⁹

Um zu betonen, dass es sich bei der Selbstbestimmung, der Suche nach Authentizität und der Selbstverwirklichung um Verästelungen eines gemeinsamen Stammes, nämlich der Entwicklung eines kollektiven Selbstverständnisses individueller Freiheit handelt, fasst Honneth sie nun auch gesamthaft unter den Begriff der reflexiven Freiheit, wonach dasjenige Individuum frei ist, »dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, daß es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten läßt«.³⁰ Im weiteren Verlauf der Argumentation tritt die Auseinandersetzung mit den reflexiven Freiheitsaspekten der Selbstverwirklichung und der Suche nach Authentizität dann wieder hinter die Thematisierung des Leitmodells der reflexiven Freiheit, also der Autonomie oder Selbstbestimmung zurück.³¹ Wirklich ins Gewicht fallen diese terminologischen Verschiebungen meines Erachtens aber nicht. Denn Honneth hält in *Das*

27 Ebd., S. 35.

28 Vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 69.

29 Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 71.

30 Ebd., S. 59.

31 Allerdings überlässt es Honneth seinen Lesern, diese Schlussfolgerungen aus dem Gang seiner Argumentation zu ziehen. Explizit wird nämlich, soweit ich sehe, nicht begründet, dass in der Einleitung noch von der reflexiven Freiheit, im weiteren Verlauf des Buches dagegen nur noch von der moralischen Freiheit die Rede ist.

Recht der Freiheit daran fest, »daß es geeigneter Institutionen, nämlich Institutionen der wechselseitigen Anerkennung, bedarf, um der reflexiven Freiheit des einzelnen tatsächlich zur Verwirklichung zu verhelfen«³²: Vertieft sich die Selbstbestimmung im Gefolge des romantischen Expressivismus in der Selbstverwirklichung, so kommt diese erst in der sozialen Freiheit zu sich.

Der Sache nach übernimmt Honneth also das Ideal kooperativer Selbstverwirklichung aus seiner anerkennungstheoretischen Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie in *Leiden an Unbestimmtheit*, auch wenn er den Referenzbereich des Kompositums nun auf eine Spielart der reflexiven Freiheit einschränkt. Die reflexive Freiheit hat ihr Telos in der sittlichen Verwirklichung der Person und wird diesem Telos allenfalls im Grenzfall durch die Einsprache gegen Verhältnisse folgen, die dem Geist der Sittlichkeit, d.h. der Institutionalisierung sozialer Freiheit widersprechen beziehungsweise hinter einen historisch bereits erreichten Institutionalisierungsgrad zurückfallen.³³ Und schließlich bleibt Honneth in *Das Recht der Freiheit* auch bei der Zurückführung sozialer Pathologien auf Verabsolutierungen und Verabsolutierungen der vorsozialen Freiheitsvarianten gegenüber dem Ideal der kooperativen Selbstverwirklichung.³⁴ Pathologisierte Formen der Selbstverwirklichung beruhen demnach auf einer Abspaltung derjenigen Selbstbeziehung, in der sich der Einzelne in seinem Handeln nur durch eigene Absichten leiten lässt, von ihrer kooperativen Verbundenheit mit dem Anderen. Die Wirklichkeit der reflexiven Freiheit, anders formuliert: die soziale Freiheit kooperativer Selbstverwirklichung stellt Honneth sich demgegenüber nun so vor,

»daß in der Sphäre persönlicher Beziehungen die individuellen Bedürfnisse und Eigenschaften, in der Sphäre des ökonomischen Marktes die jeweils partikularen Interessen und Fähigkeiten der einzelnen und in der Sphäre der politischen Öffentlichkeit schließlich die individuellen Absichten der Selbstbestimmung soziale Gestalt annehmen und intersubjektiv zur Verwirklichung kommen.«³⁵

Indessen – es mag Honneth die Ahnung beschlichen haben, dass er der Selbstverwirklichung mehr aufbürdet als sie zu tragen vermag. Daher dann

32 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 123.

33 Ebd., S. 115.

34 Vgl. ebd., S. 125. Zur Klärung des Begriffs der sozialen Pathologie vgl. ebd., S. 206; zu den Pathologien der rechtlichen Freiheit vgl. ebd., S. 157ff., zu den Pathologien moralischer Freiheit ebd., S. 206ff.

35 Ebd., S. 233.

auch die Eingrenzung des begrifflichen Anwendungsbereichs für das fragliche Lexem. Folgen wir seiner Argumentation, dann wird sich das Ideal der Selbstverwirklichung *recht verstanden* erst dann realisiert haben, wenn die Durchsetzung der unterschiedlichen Teilsphären sozialer Freiheit zur zweiten Natur des kooperativen Individualismus geworden ist. Selbstverwirklichung wäre dann gebunden an die Anknüpfung verlässlicher individualisierter Freundschaften, an den Aufbau symmetrischer Intimbeziehungen und die Triangulation familiärer Rollenbeziehungen, ferner an die kooperative Sondierung einander ergänzender Interessen in der gesellschaftlichen Konsumsphäre, an die wechselseitige Anerkennung als Gleiche unter Gleichen auf dem Arbeitsmarkt sowie schließlich an das solidarische Engagement einer gemeinwohlorientierten öffentlichen Mitwirkung an der politischen Gewährleistung all dieser Reziprozitätstypen. Folgen wir der anfangs erinnerten Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver zweiter Natur, dann heißt das *einerseits*, dass sich in den sittlichen Institutionen der Gesellschaft der Geist kooperativer Selbstverwirklichung verkörpert; *andererseits* durchlaufen demnach die Individuen eine Bildungsgeschichte kooperativer Selbstverwirklichung, in der sie Einstellungsmuster ausprägen, die sich in den Freiheitssphären der Sittlichkeit bewähren.³⁶

Damit ist nicht gesagt, dass jeder Mensch, der auf der Höhe der objektiven Vernunft sein will, Intimbeziehungen eingehen, eine Familie gründen und sich gemeinwohlorientiert engagieren muss. Es heißt aber, dass er ein Sensorium entwickelt, das für den normativen Sinn dieser Institutionen empfänglich ist, dass er sich ferner in seinem Lebensvollzug diesen normativen Erwartungen stellt und dass schließlich seine faktisch getroffenen Lebensentscheidungen eine objektive Sinnstruktur aufweisen müssen, die dem Geist der Sittlichkeit entspricht. Das ist nicht wenig. Ganz offensichtlich fällt schon aus begrifflichen Gründen ein großes Spektrum von Lebensvollzügen, die *prima facie* Ausdruck moderner Individualisierungsdynamiken zu sein scheinen, auf die Seite pathologischer Aberrationen; gesellschaftliche Entwicklungstrends, die dem Vollbegriff kooperativer Selbstverwirklichung nicht entsprechen, scheinen als Stagnation oder Rückschritt verbucht werden zu müssen.

Lässt sich individuelle Freiheit, durchaus in dem von Honneth betonten Sinne, »in dem sich mit guten Gründen sagen lässt, dass jeder

³⁶ Vgl. zum Begriff der Bildung des Individuums in *Das Recht der Freiheit*, wiederum in enger Anlehnung an Hegel, ebd., S. 92f.; vgl. *Leiden an Unbestimmtheit*, Kap. 5.

Mensch ein tief sitzendes Interesse an der ungestörten Entfaltung oder Verwirklichung seiner von ihm selbst als konstitutiv erlebten Persönlichkeit besitzt³⁷, sozial bändigen? Honneths Anlehnung seiner Theoriearchitektur an die hegelsche Rechtsphilosophie legt die Fragen nahe, ob sein Versuch, aus den verwirklichten Institutionen der Freiheit Maßstäbe einer material fundierten Gerechtigkeitstheorie zu entnehmen, auf einem bezweifelbaren Sozialoptimismus oder gar Sozialkonformismus beruht. Im ersten Fall würde den sozialen Institutionen mehr Kohäsionskraft zur Bindung individueller Freiheitsbestrebungen zugetraut als sie tatsächlich besitzen, im zweiten diesen Bestrebungen mehr Potential genuin sozialer Entfaltung abverlangt als sie zu bieten haben. So ist zumindest fraglich, ob die ästhetische und die religiöse Subjektivität in ihrem komplexen Spannungsverhältnis zum sozialen Allgemeinen angemessen berücksichtigt werden. Es ist aber bereits fraglich, ob der Freiheitsidee in der Fassung, die Honneth ihr gibt, überhaupt die ihr zugebilligte herausragende Stellung im Wertesystem der Gesellschaft zukommt, und schließlich, noch grundsätzlicher, ob die normative Rekonstruktion gesellschaftlicher Entwicklungen anhand der Idee der Freiheit überhaupt eine sozialtheoretisch erfolgsversprechende Strategie ist, um das Projekt einer Synthese aus normativer Gerechtigkeitstheorie und empirischer Gesellschaftsanalyse zu verwirklichen.

3. Die Beiträge des Bandes

Die zuletzt umrissenen Fragen deuten das Spektrum der Aufsätze an, die dieser Band in Auseinandersetzung mit *Das Recht der Freiheit* versammelt. Es reicht von kritischen Anfragen an den sozialphilosophischen Anspruch und die Architektur der Honneth'schen Freiheitstheorie über eine Problematisierung jeweils der drei Formen negativer, reflexiver und sozialer Freiheit, der drei Sphären sozialer Freiheit und der Desiderate dieser Dreiteilungen bis zur Erörterung von Fragen der Institutionalisierbarkeit individueller Freiheit und Selbstverwirklichung in Beiträgen, die zwar von Honneth ihren Ausgang nehmen, sich dann aber zu freieren Variationen der Grundfrage nach der Institutionalisierbarkeit von Selbstverwirklichung

37 Honneth, »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, S. 112.

weiterentwickeln. Den Auftakt machen die Aufsätze von Wolfgang Knöbl und Christoph Halbig, die sich beide, der eine aus soziologischer, der andere aus philosophischer Perspektive, mit der Gesamtanlage von Honneths Freiheitstheorie auseinandersetzen. Während sich *Wolfgang Knöbl* kritisch mit dem Stellenwert befasst, den Axel Honneth in der grundbegrifflichen Anlage seines Projekts den Sozialtheorien von Émile Durkheim und Talcott Parsons eingeräumt hat, befragt *Christoph Halbig* Honneths Fundierung seiner Freiheitstheorie in Hegels Rechtsphilosophie.

Wolfgang Knöbl vertritt die Auffassung, dass Honneth dem Anspruch, eine Synthese aus Gerechtigkeitstheorie und empirischer Gesellschaftsanalyse vorgelegt zu haben, nicht gerecht geworden sei. Das Verfahren der normativen Rekonstruktion setze vielmehr die Spannung fort, in der die Theoriebildung der Kritischen Theorie zur empirischen soziologischen Forschung stehe und die von Adorno und Horkheimer über Habermas' Arbeiten zur Rekonstruktion des historischen Materialismus bis in die Gegenwart reiche. Knöbl identifiziert in Honneths auf Durkheim und Parsons zurückgreifender Theoriearchitektur eine differenzierungstheoretische Fundierung, die ebenso wenig problematisiert werde wie die Entscheidung für ausgerechnet zwei differenzierungstheoretische Referenztheorien, für die »noch stets die Möglichkeit oder gar Realität der reibungslosen Integration der ausdifferenzierten Systeme im Vordergrund steht«. In diesen letztlich nicht hinreichend thematisierten Vorentscheidungen deuteten sich, so Knöbl, Grundmuster einer modernisierungstheoretischen Metaerzählung an, die im gegenwärtigen Theoriediskurs mindestens umstritten seien, ohne dass Honneth diesen Diskurs wiederum angemessen aufgreife.

Honneths Verfahren der normativen Rekonstruktion ist auch Gegenstand der Kritik von *Christoph Halbig*. Während Hegel das Freiheitsprimat auf der Grundlage seiner Geistmetaphysik begrifflich schlüssig entwickeln könne, weise Honneth diese Grundlage ausdrücklich zugunsten einer normativen Selbstverständigung der Gegenwart zurück, handele sich damit aber die Unplausibilität der Behauptung ein, Freiheit sei der einzige ethische Wert, der die institutionelle Ordnung der modernen Gesellschaften nachhaltig geprägt habe. Halbig problematisiert die metaethischen Prämissen von Honneths Freiheitstheorie und unterbreitet ein »Theorieangebot«, wie die vom Primat der Freiheit »generierten Verzerrungen und Engführungen« vermieden werden könnten. Er plädiert sowohl für die Anerkennung objektiver Werte wie für die Pluralisierung prudentieller

Werte, die laut Halbig die Grundlage der Deliberation über die Realisierung menschlichen Gedeihens bilden und vorausgesetzt werden müssen, damit überhaupt Gewichtungen des Guten individuell vorgenommen werden können. »In einer Welt«, zitiert er zustimmend Charles Taylor im Blick auf dessen Theorie der konstitutiven Güter, »in der außer der Selbsterfüllung buchstäblich nichts mehr wichtig ist, würde auch nichts mehr als Erfüllung gelten.« In diesem Sinne versteht er seinen Aufsatz als Beitrag zur Klärung dessen, was dem Streben nach Freiheit überhaupt erst seinen Gehalt verleihen würde und ihm in diesem Sinne vorausgesetzt sei.

Die von Honneth im Anschluss an Hegel differenzierten Sphären der rechtlichen, reflexiven und sozialen Freiheit sowie insbesondere die begriffliche Anlage dieser Rechtssphären, derzufolge die Idee der Freiheit ihren Begriffsinhalt vollumfänglich erst als soziale Freiheit in den persönlichen Beziehungen von Intimität und Fürsorge, den marktförmigen der Arbeit und den bürgerschaftlichen des politischen Engagements verwirklicht hat, provoziert die Nachfrage: Kommt der Vollsinn individueller Freiheit, den der Begriff der Selbstverwirklichung anzeigt, erst durch die Institutionalisierung sozialer Freiheit voll zur Geltung? Die folgenden vier Beiträge verteidigen mit jeweils unterschiedlichen Akzentsetzungen die von Honneth unter dem Begriff der reflexiven Freiheit rubrizierten Freiheitsverständnisse gegen ihre Aufhebung in einem Konzept der sittlichen sozialen Freiheit. Während *Enno Rudolph* das Freiheitspotential der kantischen Moralkonzeption gegen den hegelschen »Institutionalismus« im Werk Honneths verteidigt, plädiert *Georg Lohmann* in einer Abwägung der Voraussetzungen und Erfüllungsbedingungen der Selbstverwirklichung für den Vorrang von Institutionen rechtlicher Freiheit vor solchen der sozialen Freiheit. *Christoph Henning* wiederum mobilisiert unter Bezugnahme auf Abraham Maslow das Persönlichkeitsideal der Humanistischen Psychologie als Gegenentwurf zu dem Projekt einer Versittlichung von Selbstverwirklichung durch soziale Freiheit. Nach den hegelkritisch fundierten Stellungnahmen von Rudolph und Henning, aber auch von Lohmann, tritt *Dieter Thomä* schließlich ausdrücklich im Anschluss an Hegel und unter Berufung auf dessen Entfremdungsbegriff in der *Phänomenologie des Geistes* für ein Bildungsverständnis ein, das den Eigenwert des von Honneth als reflexiv bezeichneten Freiheitsmodells für ein Konzept der sozialen Freiheit stärker berücksichtigen soll, als es im *Recht der Freiheit* der Fall sei.

Enno Rudolph setzt ein mit dezidiert institutionenkritischen Überlegungen, die – unter zustimmender Berufung auf ähnlich gelagerte Über-

legungen bei Habermas – eine Brücke schlagen zwischen Hegels Geistphilosophie und Gehlens Anthropologie. Der institutionellen Stabilisierung sozialer Ordnung korrespondiere die Lähmung von Autonomie und Spontaneität, der Verringerung des Risikos permanenter Eigenverantwortung die »selbstverschuldete Unmündigkeit« der durch die Institutionen von den Bewährungsanforderungen reflexiver Freiheit entlasteten Individuen. Der Institutionengläubigkeit im Gefolge Hegels stellt Rudolph Cassirers Verbindung von Republikanismus und universellem Individualismus gegenüber. Und wie sich laut Rudolph die politischen Konsequenzen aus Gehlens Institutionenbegriff auf Hegel zurückverfolgen lassen, so Cassirers Individualismus auf Kant, den Rudolph gegen Honneths in den Grundzügen Hegel folgender Kritik seiner Moralkonzeption verteidigt. Hegels Sittlichkeit stellt Rudolph Kants »Diplomatie der generellen Förderung aller anderen Freiheitsansprüche« als Grundbedingung individueller Freiheit gegenüber. In diesem Sinne erkennt er schließlich in dem »melancholisch gefärbten Plädoyer für eine »transnationale, engagierte Öffentlichkeit« im *Recht der Freiheit* Ansätze einer Distanz zu Hegel, die auch Georg Lohmann in seinem Beitrag betont.

Lohmann nimmt eine Verhältnisbestimmung des individuellen Werts der Selbstverwirklichung zwischen den staatlich implementierten Menschenrechten und der gesellschaftlich institutionalisierten sozialen Freiheit im Sinne Honneths vor. Dabei bringt er der formalrechtlichen Freisetzung von Selbstverwirklichung durch die internationalen Menschenrechte mehr Vertrauen entgegen als ihrer sittlichen Einbindung durch die »Wirk-Konzeptionen wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse« im *Recht der Freiheit*. Begreife Honneth in *Kampf um Anerkennung* individuelle Selbstverwirklichung noch als Endzweck der Herausbildung von Ordnungen der Reziprozität, so fasse er Selbstverwirklichung im *Recht der Freiheit* nur mehr als Moment sozialer Freiheit auf, wobei er »die provokativen Spitzen moderner Selbstverwirklichungsentwürfe normativ kappt«. Fraglich sei, ob die von Honneth in Anspruch genommenen kulturellen Ressourcen einer »letztlich« transnationalen Solidarität verlässlichere Garanten der Selbstverwirklichung seien als die juridischen Menschenrechte, zumal die Menschenrechte die »historische Skepsis gegenüber noch so gut gemeinten Gemeinschaftsbeziehungen [...] als unaufgebbaren rechtlichen Vorbehalt bewahren«.

Christoph Henning begegnet der Bemühung Honneths ebenfalls mit Skepsis, einem angemessenen Konzept individueller Freiheit im hegelschen

»Denkrahmen« gerecht zu werden. Hegels »Geistmetaphysik« lasse sich nicht umstandslos in die moderne Sozialtheorie übertragen, »ohne den Status des individuellen Selbst prekär werden zu lassen«. Henning fragt sich, ob das Modell der sozialen Freiheit Individualität »jenseits ihrer Rollen« überhaupt noch berücksichtigen könne oder ob nicht vielmehr die Individuen auf »Funktionsstellen des Systems« reduziert würden. In diesem Fall würde der Kritischen Theorie aber »gerade das nicht in sozialen Vereinnahmungen aufgehende Selbst, welches die Widerstände gegen eine zu enge Integration in die Sozialsysteme hervorbringt«, verloren gehen. Es gehe darum, die Individuen nicht vollständig in die Allgemeinheit hineinzubilden, sondern dem in ihnen angelegten »eigensinnigen Potential« notfalls gegen den Druck durch Familie, Staat und Markt eine Chance zu geben. Wie das sozialtheoretisch zu bewerkstelligen sei, wird von Henning im Schlussteil seines Aufsatzes unter Berufung auf Abraham Maslows Konzept der Selbstverwirklichung angedeutet.

Richten Enno Rudolph und Christoph Henning den Fokus ihrer Kritik an Honneth auf das dem *Recht der Freiheit* attestierte hegelianische Institutionenverständnis, so argumentiert Dieter Thomä *mit* Hegel gegen Honneth. Er knüpft in seinem Aufsatz in grundsätzlich affirmativer Weise an Hegel und insbesondere dessen Begriff der Bildung in der *Phänomenologie des Geistes* als einen Vorläufer des Begriffs der Selbstverwirklichung an, um Honneths Konzeption der Verwirklichung individueller Freiheit in Institutionen der demokratischen Sittlichkeit zu hinterfragen. Thomä erinnert an eine Binnendifferenzierung des hegelschen Bildungsbegriffs als Bildung durch Arbeit und Bildung durch Entfremdung. Seine These lautet, dass Honneth zwar an Hegels Bildungsbegriff anschließe, sein gegenüber Hegel favorisiertes Konzept der Selbstverwirklichung aber nicht dem von Hegel noch berücksichtigten Bildungspotential von Entfremdungsprozessen gerecht werde, das Selbstüberwindungen und Grenzüberschreitungen als zentrale Komponente der Entwicklung individueller Freiheit berücksichtige. Thomä erinnert an die Bedeutung, die Diderot für die Entwicklung des freiheitsförderlichen Entfremdungsbegriffs im Werk Hegels gehabt hat, und schlägt abschließend eine Brücke von Diderot zu Gehlen, dessen Konzeptualisierung des Spannungsverhältnisses zwischen Individuum und Institution er mit Bezug auf Gehlens Persönlichkeitsbegriff – in deutlicher Differenz zu Rudolph – Anregungen für die Frage nach der Institutionalisierbarkeit von Selbstverwirklichung abgewinnen kann.

Die folgenden Beiträge befassen sich kritisch mit den von Honneth ausgezeichneten Teilsphären sozialer Freiheit. Richtete sich bereits Georg Lohmanns Beitrag skeptisch auf die sozialintegrative Bedeutung einer solidarischen politischen Öffentlichkeit, wird nun von *Patrick Wöhrle* eine kritische Anfrage an die Kohäsionskraft familialer Beziehungen für die Einbildung des Individuums in das soziale Allgemeine formuliert. *Hans Diefenbacher* wiederum konfrontiert Honneths Kritik der politischen Ökonomie mit derjenigen Karl Polanyis. *Josef Früchtl* schließlich lenkt den Blick auf die Frage der Vollständigkeit der von Honneth ausgewiesenen Teilsphären sozialer Freiheit. Er erkennt in der Kunst ein Desiderat des Sphärenmodells im *Recht der Freiheit*.

Zunächst greift Patrick Wöhrle Knöbels Problematisierung von Honneths Anspruch auf, via »normativer Rekonstruktion« philosophische Reflexion und soziologische Analyse in seinem Konzept der Gesellschaftstheorie miteinander zu verbinden, und prüft diesen Anspruch an Honneths Verständnis persönlicher Beziehungen als einer Sphäre sozialer Freiheit. Abweichend von Knöbl bemängelt Wöhrle allerdings, dass sich Honneth mit seinen soziologischen Gewährsmännern Durkheim und Parsons für die Explikation der sozialintegrativen Kraft von Werten *keineswegs* auf die Seite der eher harmonistischen Differenzierungstheoretiker geschlagen habe, sondern vielmehr das von den beiden Referenztheorien durchaus berücksichtigte Konfliktpotential sozialen Wandels *entschärfe*. Weder würden von Durkheim und Parsons Werte als »Heilmittel der gesellschaftlichen Differenzierung ausgewiesen noch könnten im Anschluss an diese beiden Autoren, hier berühren sich Wöhrles Überlegungen mit denjenigen Halbigs, die Vielzahl gesellschaftlich operativer Werte auf den einen zentralen Wert der sozialen Freiheit reduziert werden. Eine durch Durkheim und Parsons differenzierungstheoretisch informierte Familiensoziologie erkenne, »dass die Familie sich in einem hochgradig spannungsreichen Verhältnis zur modernen Gesellschaft befindet, eben weil beide nach unterschiedlichen, ja *gegenseitigen* Wert- und Verhaltensmustern organisiert sind«. Die Persönlichkeitsentwicklung sei in erster Linie als eine Konfliktgeschichte im Spannungsverhältnis von familialen und nicht-familialen Handlungshorizonten zu verstehen.

Hans Diefenbacher stimmt mit Honneth darin überein, dass es einer Gesamtstrategie der Veränderung bedürfe, »die an einer grundlegenden Systemkritik festmacht, durch die sich die Zusammenhänge der Fehlentwicklungen überhaupt erst erkennen ließen«. Zur Konzeptualisierung einer

solchen Veränderungsstrategie plädiert er für den von Karl Polanyi entwickelten Begriff der Transformation. Diefenbacher erinnert daran, dass für Polanyi die Systemkrise nur durch »die Herausnahme von Arbeit, Boden und Geld aus dem Marktsystem« überwunden werden könne. Für eine grundlegende Veränderung der Rahmenbedingungen der Marktwirtschaft plädiere auch Axel Honneth. Allerdings binde Honneth die Reformierbarkeit des Marktsystems an dessen Einbettung in ein – so Honneth – »allen Verträgen vorauslaufendes Solidaritätsbewusstsein«. Und im Unterschied zu Polanyis Projekt der Herausnahme von Arbeit, Boden und Geld aus dem Marktsystem setze Honneth auf »die Begrenzung der Ungleichheit in der Gesellschaft in Verbindung mit dem Aufbau von Institutionen zur Regulierung des Marktgeschehens«. Diefenbacher bemängelt, dass *Das Recht der Freiheit* nicht die instruktiven Vorschläge berücksichtigt habe, die von Seiten der Wirtschaftswissenschaften im Hinblick auf das Projekt der Transformation des Marktsystems entwickelt worden seien. Abschließend umreißt er an vier Politikfeldern die Aufgaben, die sich der »großen Transformation« im Sinne Honneths stellen.

Josef Früchtel schließlich betont, dass Honneths Freiheitstheorie mit der Trias von negativer, reflexiver und sozialer Freiheit nur Formen praktischer Freiheit berücksichtige, dass die demokratische Sittlichkeit darüber hinaus aber auch eines Mediums oder Erfahrungsraumes bedürfe, »der es uns erlaubt, zur praktischen Freiheit in Distanz treten zu können, der es mithin erlaubt, uns dieser Freiheit gegenüber in Freiheit verhalten zu können«. Sein Aufsatz erinnert daran, dass Freiheit ein Zentralbegriff nicht nur der praktischen Philosophie, sondern auch und vor allem der Ästhetik Kants sei, und umreißt von ihm her den Sinn einer ästhetischen Freiheit, die sich nicht auf die Konfinen der reflexiven Freiheit beschränke, sondern der sozialen Freiheit als ihr Anderes eingeschrieben werden könne. Der Institution Kunst komme die Funktion zu, Erfahrungsräume ästhetischer Freiheit zu eröffnen. Ästhetische Freiheit im Unterschied zu und in Einheit mit sozialer Freiheit zu konzipieren, ermögliche einen umfassenden Freiheitsbegriff, der in der Lage sei, sich von sich selbst zu unterscheiden, und eine »Außenperspektive radikaler Kritik« in das Konzept der Sittlichkeit zu integrieren.

Die letzten drei Beiträge des Bandes verstehe ich weniger als kritische Kommentare denn als grundsätzlich eigenständige Ergänzungen oder Alternativentwürfe zu den im *Recht der Freiheit* aufgeworfenen Fragen nach der Institutionalisierbarkeit von Selbstverwirklichung. *Helge Dedek* reka-

pituiert die Entwicklung des subjektiven Rechts und der Bedeutung der negativen oder rechtlichen Freiheit für den Sinn von Selbstverwirklichung. *Cornelia Klinger* entwirft eine Gegengeschichte zu Honneths normativer Rekonstruktion familialer Beziehungen als Quelle eines modernen Konzepts von Individualität und Selbstverwirklichung und *Rolf Schieder* wiederum orientiert sich an einem Begriff der religiösen Freiheit, den er als Korrekturinstanz des zivilreligiösen Kults des Individuums pointiert.

Dedeks rechtsgeschichtliche Erinnerung an die Verwobenheit von »Recht« und »Freiheit« in der abendländischen Tradition stellt den Begriff des Eigentums ins Zentrum seiner Überlegungen zur Entwicklung des subjektiven Rechts. Hervorgegangen aus einer Verrechtlichung von Eigentum und Vertragsbeziehungen, vermittele das subjektive Recht zwischen den Freiheitskonzepten der rechtlichen Freiheit im Sinne der Verfügungsgewalt über Sachen und der reflexiven Freiheit im Sinne des *self-ownership*. Und er betont die Gefährdung »individuelle[r] Freiheitsräume zur reflexiven Überprüfung underspürung eigener Lebensentwürfe« durch die theoretische Demontage des subjektiven Rechts, sei es auf dem Wege einer Resubstantialisierung des formalen Rechts in der rechtshegelianischen Tradition, derzufolge die durch subjektives Recht ermöglichten Freiräume auf eine Resonanzsphäre des Kollektivs reduziert worden seien, sei es durch Decouvrierung subjektiver Rechte als bürgerlicher Ideologie in der reinen Rechtslehre Kelsens.

Cornelia Klinger befasst sich wie vor ihr Patrick Wöhrle mit Honneths Auszeichnung partnerschaftlicher Intimbeziehungen und familialer Interaktion als den grundlegenden Ressourcen der Entfaltung demokratischer Sittlichkeit. Dabei erinnert sie daran, dass sich in den von Honneth normativ verteidigten Anerkennungsverhältnissen der persönlichen Beziehungen Machtstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft institutionalisiert haben, die Männern und Frauen klare Rollen in einem funktionalen Lebenssorgeregime zuweisen. Für Klinger gehört *Das Recht der Freiheit* in eine Denktradition, deren Verständnis partnerschaftlicher und familiärer Interaktionsstrukturen als gleichsam naturwüchsiger Antizipationen sozialer Freiheit im Sinne eines reziproken »Bei-sich-selbst-Seins-im-Anderen« die Signatur von Herrschaftsstrukturen in den privaten Sozialverhältnissen nicht angemessen erkennbar werden lasse oder gar ausblende. Zu dieser Denktradition entwickelt sie – und zwar unter Bezugnahme unter anderem auch auf Hegels Rechtsphilosophie, den Referenz-

text von der Honneth'schen Theoriearchitektur – eine alternative Deutung dieses Entwicklungsprozesses.

Rolf Schieder bemerkt in seinem Beitrag zunächst, dass Honneth trotz seiner Berufung auf Durkheim und auch auf Dewey in seiner Freiheitstheorie weder die Sittlichkeit generierenden Institutionen der Bildung noch die der Religion in den Blick genommen habe. Durkheim und Dewey betonten demgegenüber sogar die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden Institutionen aufeinander, indem sie der Schule die Pflege einer »staatsbürgerliche[n] Spiritualität« zuweisen. Schieders Ausführungen widmen sich, ausgehend von Durkheim, dem »Kult des Individuums als der Zivilreligion des Westens«. Auf dem Wege einer Rekapitulation von Foucaults Säkularisierungstheorie wird die Entwicklung von der Pastormacht des Staates zur neoliberalen Selbstregierungstechnik nachgezeichnet und schließlich mit Luc Boltanski die »Dialektik der Institutionalisierung von Individualität und deren Bedrohungspotential für den stets prekären Status des real existierenden Individuums« erörtert. Gegen die systemischen Gefährdungen der Individualität eben auch durch das dem neoliberalen Persönlichkeitsideal entgegenkommende Projekt der Selbstverwirklichung erinnert Schieder an »die religiöse Praxis und die theologische Theorie der westlichen Gesellschaften« als einer Tradition, »die es verdient, noch einmal eigens auf ihr Potential zur Verteidigung und Etablierung des Rechts der Freiheit hin sozialphilosophisch befragt zu werden«.

Literatur

- Honneth, Axel (2004), »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, in: Christoph Halbig und Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2004, S. 99–121.
- (2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M.
- (2000), »Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., S. 282–309.
- (2004), »Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie«, in: Christoph Halbig und Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster, S. 9–31.
- (2002), »Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung«, in: *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M.

- (2000), »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., S. 11–69.
- (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- (2003), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.
- (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Schelsky, Helmut (1979), »Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie« (1957), in: ders., *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*, München, S. 250–275.
- Schlette, Magnus (2013), *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt/M.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2001), »Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie«, in: Rüdiger Bubner und Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*, Stuttgart, S. 141–169.

Das Recht der Freiheit als Überbietung der Modernisierungstheorie

Wolfgang Knöbl

Axel Honneths *Das Recht der Freiheit* ist sicherlich nicht in erster Linie als eine sozial- oder gesellschaftstheoretische Untersuchung zu lesen, sondern eher als eine politisch-philosophische. Aber selbstverständlich spielen gesellschaftstheoretische Überlegungen für die Gesamtarchitektur des Buches eine ganz zentrale Rolle, nicht zuletzt deshalb, weil Honneth, den durchdringenden Kantianismus der politischen Philosophie kritisierend, seine eigene Gerechtigkeitskonzeption in hegelscher Manier aus der Analyse konkreter gesellschaftlicher Praktiken und Institutionen zu gewinnen sucht. Aber Honneths Interesse an Gesellschaftstheorie ist mehr als nur der Theoriearchitektur dieses spezifischen Buches geschuldet. Vielmehr hat er ganz generell schon seit vielen Jahren auf gesellschaftstheoretische Defizite insbesondere der jüngeren Kritischen Theorie hingewiesen, die es seiner Meinung nach dringend zu beheben gelte. Im Folgenden will ich zunächst (1.) ganz kurz auf diese von Honneth selbst vorgebrachten Monita eingehen und dann (2.) fragen, welchen »gesellschaftstheoretischen Lösungsweg« er in *Das Recht der Freiheit* einschlägt. Wie aus dem Titel des Aufsatzes erschlossen werden kann, bin ich gegenüber der von Honneth vorgeschlagenen Lösung eher skeptisch, was ich im letzten Teil (3.) des Aufsatzes begründen will. Kurz gefasst wird das Argument dort folgendermaßen lauten: Honneths Gedanken sind genau deshalb problematisch, weil sie implizit ins Fahrwasser modernisierungstheoretischer Argumente geraten, an denen seit mehreren Jahrzehnten aus guten Gründen viel Kritik geübt worden ist.

1.

Es ist natürlich nicht besonders überraschend, dass die Vertreter der jüngeren Kritischen Theorie, sofern sie programmatische Absichten hegten, immer wieder auch an Max Horkheimers berühmten Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« aus dem Jahre 1937 angeknüpft haben und immer noch anknüpfen, wo es unter anderem heißt, dass die

»Konstruktion des Geschichtsverlaufs als des notwendigen Produkts eines ökonomischen Mechanismus (...) zugleich den selbst aus ihm hervorgehenden Protest gegen diese Ordnung und die Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts [enthält].«¹

Etwas anders formuliert lautet Horkheimers Argument, dass es der Gesellschaftstheoretikerin darum gehen müsse, die Spuren menschlicher Freiheit, die sich in der bisherigen Geschichte zeigen, ausfindig zu machen, um von hier aus zu einer begründeten und eben nicht bloß willkürlichen Kritik vorstoßen zu können. Diese Idee ist für die gesamte Kritische Theorie wirkmächtig geworden, und so wird man mit einiger Plausibilität behaupten können, dass Horkheimers Redeweise einer sich zeigenden »Idee der Selbstbestimmung« so oder zumindest so ähnlich auch in Honneths *Das Recht der Freiheit* hätte auftauchen können, freilich mit einer gewichtigen Erweiterung. Honneth hat schon früh und dann immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass die geschichtsphilosophischen und soziologischen Grundlagen der alten Kritischen Theorie nicht mehr tragfähig sind, vielleicht nie tragfähig waren; Horkheimers relativ umstandsloser Rückgriff auf die Marxsche Begrifflichkeit und Theorie und das Beharren darauf, dass das Studium der ökonomischen Struktur moderner Gesellschaften und der damit gegebenen Klassenverhältnisse der Ausgangspunkt jeglicher gesellschaftstheoretischer Analyse sein müsse², schien Honneth, aber natürlich nicht nur ihm, nicht mehr akzeptabel zu sein.³ Das Abrücken vom Glauben an die unumstößliche empirische »Wahrheit« der Marxschen Theorie stellte freilich die Kritische Theorie – wie vielfach angemerkt – vor ein erhebliches Problem und führte gleichzeitig in eine forschungsstrategische Schiefelage:

1 Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, S. 45.

2 Ebd., 49f.

3 Honneth, »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt«, S. 59.

- Das *Problem* war, dass immer unklarer wurde, auf Basis welcher Kriterien *dann* die »Konstruktion des Geschichtsverlaufs« erfolgen sollte, aus der ja Maßstäbe zur Kritik gegenwärtiger Gesellschaften zu gewinnen seien; wenn Geschichte tatsächlich auf je unterschiedliche Weise und unter Setzung verschiedenster Schwerpunkte erzählt werden kann, dann ließen sich ja diesbezüglich auch sehr unterschiedliche Maßstäbe der Kritik finden und formulieren.
- Als Resultat dessen stellte sich eine forschungsstrategische Schiefelage ein, weil man sich nach der weitestgehenden Verabschiedung der empirischen und theoretischen Thesen von Marx seit den 1970er Jahren und angesichts des Fehlens alternativer gesellschaftstheoretischer Entwürfe und der Pluralität historischer Rekonstruktionen immer stärker und manchmal sogar ausschließlich auf die normativ-philosophische Begründung von Kritik konzentrierte, welche gewissermaßen den Verlust des Marxschen Geschichtsmodells ersetzen sollte, und darüber die gesellschaftstheoretische und auch historische Kompetenz der Frankfurter Schule verloren zu gehen schien.

Honneth hat dies klar gesehen und auch angesprochen, ganz dezidiert etwa im Aufsatz »Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie«, wo er emphatisch die für die (ursprüngliche) Kritische Theorie so konstitutive Verschränkung von Theorie und Geschichte und ihren diesbezüglichen historischen Erklärungsanspruch betonte.⁴

»Im Unterschied zu den Ansätzen, die heute zur Vorherrschaft gelangt sind, muß sie [die Kritische Theorie; W.K.] die Kritik sozialer Mißstände mit einer *Erklärung* der Prozesse verknüpfen, die zu deren allgemeiner Verschleierung beigetragen haben. [...] die normative Kritik [muß] durch ein Element der *historischen Erklärung* ergänzt werden: Das Verfehlen eines vernünftigen Allgemeinen, welches die gesellschaftliche Pathologie der Gegenwart ausmacht, muß *kausal* durch einen geschichtlichen Prozeß der Verformung der Vernunft *erklärt* werden, der zugleich die öffentliche Dethematisierung der sozialen Mißstände verstehbar macht.«⁵

Mit diesem starken historischen Erklärungsprogramm will sich Honneth unter anderem auch von Jürgen Habermas distanzieren, insofern es seiner Meinung nach eben nicht reiche, die Struktureigentümlichkeiten der Sprache zu analysieren, um von hier aus – wie Habermas dies vorschlug –

⁴ Honneth, »Eine soziale Pathologie der Vernunft«, S. 30, 41.

⁵ Ebd., S. 41 (Hervorh. durch W.K.)

zu kritischen Maßstäben vorzustoßen; vielmehr müsse man sich auf »die historisch hervorgebrachten Geltungshinsichten sozialer Wertsphären« konzentrieren, weil diese es sind, »die die Richtung vorgeben [...], in der die Rationalisierung gesellschaftlichen Wissens sich vollzieht«,⁶ wodurch eben dann auch Maßstäbe für Gesellschaftskritik zu gewinnen seien.⁷

Nun dürfte kein Zweifel daran bestehen, dass die meisten SoziologInnen und an Gesellschaftstheorie Interessierten Honneths Umbauabsichten in Bezug auf die Kritische Theorie begrüßen dürften, unabhängig davon, was unter einer »erklärenden Theorie« genau gemeint sein kann oder soll. Immerhin wird durch die eben zitierten Äußerungen eine meines Erachtens dringend notwendige stärkere empirische Erdung der Arbeiten im aktuellen Umfeld der Kritischen Theorie angemahnt. Honneths *Das Recht der Freiheit* will offensichtlich dies (nun endlich) einlösen, behauptet Honneth doch auch hier nochmals den engen Zusammenhang zwischen Kritik und Gesellschaftstheorie, betont er zudem die Nähe zur Geschichtswissenschaft, selbst wenn sein eigenes Projekt – wie er zu erkennen gibt – im Vergleich zu dieser stärker »soziologisch-typisierend« vorgehen werde.⁸

Beim Weg zurück zur Empirie und zur Geschichte, so willkommen er ist, türmen sich freilich erhebliche Schwierigkeiten auf, und man darf hier vielleicht in einer Seitenbemerkung daran erinnern, dass Jürgen Habermas Mitte der 1970er Jahre, also zur Zeit der Veröffentlichung von »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, meines Erachtens ebenfalls vor der Entscheidung stand, eine größere Nähe zur Geschichtswissenschaft zu suchen, und zwar im Rahmen der Debatte um die Evolutionstheorie. Habermas hat diesen Weg bekanntlich nicht eingeschlagen und die meisten seiner Schüler taten es ihm gleich. Die wenigen, die ernsthaft die Annäherung an die Geschichtswissenschaft suchten, wie etwa Johann Árnason⁹, fanden nun freilich nicht mehr den Weg zurück zur normativen

6 Ebd., S. 44f.

7 Wie Honneth an anderer Stelle nochmals eindrücklich formuliert: »Muß der zeitgenössische Intellektuelle daher eine gewisse Abstinenz gegenüber *erklärenden Theorien* ausüben, so ist die Gesellschaftskritik hingegen nach wie vor elementar auf sie angewiesen« (Honneth, »Idiosynkrasie als Erkenntnisittel«, S. 227; Hervorh. durch W.K.).

8 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 11.

9 Vgl. Árnasons Aufsatz »Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld« in: Axel Honneth/Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Arnason versucht in diesem Aufsatz einen ganz anderen Zugang zur Geschichte zu gewinnen, als er letztlich von Habermas gewählt worden ist. Der Aufsatz zeigt eindrücklich, dass die von Habermas vorgenommenen theoretischen und forschungsstrategischen Weichenstellungen nicht selbstverständlich waren, dass eine andere Art des Theoretisierens, nämlich eine mit