

Mit Hegel zu einer kritischen Theorie der Freiheit.

Eine Heranführung an Honneths *Das Recht der Freiheit*

Andreas Busen, Lisa Herzog, Paul Sörensen*

Schlüsselwörter: Axel Honneth, Gerechtigkeitstheorie, Freiheit, Hegel, Markt, normative Rekonstruktion, Kritik

1. *Das Recht der Freiheit* – eine Heranführung¹

Mit *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* hat Axel Honneth ein Werk vorgelegt, das zahlreiche seiner Überlegungen der letzten Jahre bündelt und in einer beeindruckenden Gesamtarchitektur vereint. Nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch in der politischen Philosophie weltweit stieß es auf große Resonanz. Ein Jahr nach seinem Erscheinen erklärte Axel Honneth sich freundlicherweise bereit, in einem Interview auf einige der Fragen zu antworten, die sein Buch aufgeworfen hat, und zu einigen Kritikpunkten Stellung zu nehmen. Dieses Interview bildet den folgenden Artikel in diesem Heft. Es spannt den Bogen von der Methode der „normativen Rekonstruktion“ und den Quellen, auf die diese sich beziehen kann, über das kritische Potential dieser Methode bis hin zum Verhältnis von Theorie und Praxis.

In diesem einleitenden Aufsatz stellen wir die Hauptlinien des Buches vor, um auch LeserInnen, denen es noch nicht vertraut ist, eine Grundlage für das folgende Interview zu bieten (1.1). Außerdem diskutieren wir einige Aspekte von *Das Recht der Freiheit*, die es in den Kanon von Honneths Werk einbetten. Seine Person und sein Werk umfassend vorzustellen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, dürfte jedoch angesichts seiner Bekanntheit auch nicht nötig sein. Wir legen den Fokus daher auf eine Reihe von Punkten, deren Bedeutung für *Das Recht der Freiheit* uns besonders hoch erscheint. In einem ersten Schritt soll nach dem Verhältnis Honneths zu Hegel gefragt werden, dessen *Rechtsphilosophie* ausdrücklich als Vorbild von *Das Recht der Freiheit* genannt wird

* Dipl.-Pol. Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@wiso.uni-hamburg.de
Dr. Lisa Herzog, Universität St. Gallen; Kontakt: lisa.herzog@unisg.ch
Dipl.-Pol. Paul Sörensen, Friedrich-Schiller-Universität Jena; Kontakt: paul.soerensen@uni-jena.de

¹ Der Text wurde gemeinsam verfasst, wobei Andreas Busen besonders für Teil 1.4, Lisa Herzog besonders für Teile 1.1 und 1.3 und Paul Sörensen besonders für Teil 1.2 verantwortlich war. Wir danken den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des „Honneth-Lesekreises“ auf www.theorieblog.de für die Mitarbeit an dem Projekt, aus dem heraus dieser Artikel und das folgende Interview entstanden sind.

(1.2). Anschließend soll ein Aspekt von *Das Recht der Freiheit* beleuchtet werden, der eine neue Schwerpunktsetzung im Werk Honneths darstellt: die detaillierte Auseinandersetzung mit Fragen der ökonomischen Ordnung (1.3). Drittens wird die Methodologie von *Das Recht der Freiheit* diskutiert, wobei der Fokus auf deren Zusammenhang mit Honneths Verständnis kritischer Theorie liegt (1.4).

1.1 Gerechtigkeitstheorie als Rekonstruktion freiheitsverbürgender Institutionen

In *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* entwickelt Axel Honneth eine neohegelianische Freiheitstheorie als Gegenmodell zu rawlsianisch geprägten Gerechtigkeitstheorien. Ihr zentraler Begriff ist die individuelle Freiheit. Diese soll jedoch nicht als abstrakte Idee verstanden werden, sondern in und durch die Institutionen, in denen sie verwirklicht wird. Das bedeutet, dass Honneth nicht erste Prinzipien oder hypothetische Verträge diskutiert, sondern eine „normative Rekonstruktion“ bestehender Institutionen liefert, die die in ihnen inhärenten Prinzipien offenlegen und damit auch Ansätze zur Kritik der bestehenden sozialen Realität bereitstellen will (vgl. Honneth 2011: 27–29).

Freiheit als individuelle Autonomie ist für Honneth das Kernprinzip, auf dem jeder Versuch einer Rechtfertigung sozialer oder politischer Strukturen in der modernen Welt aufbauen muss (ebd.: 38). Im ersten Teil des Buches beschreibt er die drei Dimensionen des modernen Freiheitsverständnisses: negativ, reflexiv und sozial. Negative Freiheit kann in einem Hobbes'schen Sinn als die Abwesenheit von Hindernissen verstanden werden. Die damit korrespondierende Gerechtigkeitstheorie ist eine Vertragstheorie, die auf rein individualistisch konzipierten Interessen aufbaut. Reflexive Freiheit dagegen, wie sie vor allem Kant und Rousseau entwickelt haben, betrifft die Fähigkeit autonomen Handelns im Gegensatz zur Heteronomie, entweder im Sinne eines selbstauferlegten moralischen Gesetzes oder im Sinne der Suche nach dem eigenen, authentischen Selbst. Sie steht in Verbindung mit einem prozeduralen Verständnis von Gerechtigkeit, das ansetzt bei dem gemeinschaftlichen Willen der Individuen und den Gesetzen, die sie sich gemeinsam geben. Soziale Freiheit dagegen, die dritte Form, unterscheidet sich von den beiden anderen Ansätzen insofern, als nicht nur abstrakte Prinzipien, sondern auch konkrete soziale Institutionen Bestandteil des Freiheitsverständnisses sind: Sie sind nicht „ein bloßes Additiv, sondern [...] Medium und Vollzugsbedingung von Freiheit“ (ebd.: 81). Soziale Freiheit wird erreicht, wenn Individuen sich gegenseitig anerkennen und einander in der Realisierung ihrer Freiheit unterstützen, in einer sozialen Realität, die sie als „frei von aller Heteronomie und jedem Zwang“ (ebd.: 84) verstehen können. Soziale Freiheit wird mit Hegel verstanden als „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ (ebd.: 85). Eine entsprechende Gerechtigkeitstheorie besteht in der Beschreibung ethischer Institutionen – nicht, um alles, das existiert, zu rechtfertigen, sondern um zu verstehen, wie die sozialen Prinzipien von Freiheit sich in der konkreten Realität verwirklichen.

Genau dies tut Honneth im zweiten Teil des Buches. Dort werden die drei großen Sphären analysiert, in denen Freiheit in der modernen Welt verwirklicht wird. Die ersten beiden Sphären, Recht und Moral, bleiben jedoch radikal unvollständig: Sie sind nur „Möglichkeiten“ von Freiheit. Erst die dritte Sphäre, die in den Institutionen sozialer Freiheit besteht, liefert die „Wirklichkeit“ (ebd.: 219) von Freiheit.

Kodifizierte Rechte schaffen eine Sphäre negativer Freiheit, die es Individuen erlaubt, ihre je eigene Idee des Guten zu erforschen, ohne sich vor anderen dafür rechtfertigen zu müssen (ebd.: 132). Dies sichert eine Pluralität an Lebensformen und Weltanschauungen. Wenn dieses Freiheitsverständnis jedoch verabsolutiert wird, führt es zu sozialen Pathologien. Honneth greift auf Filme und Romane zurück, um diese zu beschreiben. Zum Beispiel führt eine Verständnis sämtlicher Sozialbeziehungen als rechtlicher Beziehungen zu den absurden Verhaltensformen, die in dem Film *Kramer gegen Kramer* von 1979 geschildert werden, in dem das Leben eines sich in Scheidung befindlichen Paares in strategische Spiele abgeleitet, in denen es nur noch um die möglichen rechtlichen Auswirkungen von Handlungen geht (ebd.: 164 ff.).

Die zweite Sphäre der Freiheit ist die Moral, die als „kulturelle[s] Orientierungsmuster“ (ebd.: 174 ff.) verstanden wird. Die Orientierung an einem moralischen Gesetz ermöglicht es den Individuen, bestehende soziale Institutionen kritisch zu hinterfragen. Aber auch diese Freiheitsphäre hat nach Honneth ihre inhärenten Grenzen. Eine vollkommene Neutralität, wie sie in manchen Moralphilosophien vorausgesetzt wird, hält Honneth für eine Chimäre, da Individuen immer in Formen gegenseitiger Anerkennung eingebettet sind, die sie nicht hintergehen können (ebd.: 204). Eine zu eng verstandene Moral führt ebenfalls zu sozialen Pathologien: Honneth führt diesen Moralismus anhand einiger Figuren aus Henry James' Romanen und anhand des moralischen Terrorismus der RAF vor (ebd.: 204 ff.).

Recht und Moral bieten somit keine vollständige Verwirklichung von Freiheit, denn sie eröffnen zwar die Möglichkeit, aus der sozialen Realität für einige Zeit herauszutreten, aber sie schaffen nicht selbst eine Wirklichkeit, in der die Individuen ‚mit sich selbst im anderen‘ sein können. Die Wirklichkeit der Freiheit ist für Hegel die soziale Freiheit, die in der Familie, im Markt, und im demokratischen Staat verwirklicht wird – oder dort zumindest verwirklicht werden *könnte*; viele de facto existierende Formen werden den in ihnen angelegten Idealen freilich nicht gerecht. In diesen Institutionen begegnen sich Individuen „in wechselseitiger Anerkennung derart [...], daß sie ihre Handlungsvollzüge jeweils als Erfüllungsbedingungen der Handlungsziele des Gegenübers begreifen können“ (ebd.: 222). Damit sie als derartige Verwirklichungen von Freiheit zählen können, müssen Institutionen „reflexiv zustimmungsfähig“ (ebd.: 226) sein. Die Individuen folgen dann von sich aus der „moralische[n] Grammatik“ (ebd.: 229) dieser Institutionen und fühlen sich in ihnen zu Hause.

Die erste derartige Institution, beziehungsweise Gruppe von Institutionen, ist der Bereich der persönlichen Beziehungen. Honneth zeigt anhand einer Fülle literarischer und philosophischer Quellen auf, wie wichtig die Erfahrung der in ihnen erlebten Freiheit für das Selbstverständnis der BürgerInnen moderner Gesellschaften ist (ebd.: 233 ff.). Sie nimmt verschiedene Formen an: Freundschaft in ihrem spezifisch modernen Sinn; Intimbeziehungen, in denen die Erfahrungen des eigenen Körpers und des Körpers der Partnerin/des Partners eine wesentliche Rolle spielen; und Familienbeziehungen, in denen die Individuen in Horizonte eingebettet sind, die mehrere Generationen überspannen (ebd.: 297 ff.). Im Verlauf der letzten Jahrhunderte durchliefen all diese Sozialbeziehungen eine Entwicklung, in der sie ‚liberaler‘ wurden, und die Wünsche und Begierden der Individuen stärkere Berücksichtigung fanden. Honneth leugnet bestehende Probleme wie Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern oder hohe Scheidungsraten nicht. Er hält aber daran fest, dass das Bewusstsein um den emotionalen Wert persönlicher Beziehungen insgesamt gewachsen sei. Aus den in der Praxis schon verwirklichten, aber nie vollständigen

dig erreichten Idealen heraus kommt Honneth zur Kritik an den sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen: Diese sollten den Individuen mehr Zeit und Ressourcen geben für die Pflege ihrer Familienbeziehungen und die Sorge um andere in Freundschaften und Intimbeziehungen (ebd.: 310 ff.).

Die Marktwirtschaft ist die zweite Sphäre, in der soziale Freiheit verwirklicht werden kann: Die Individuen begegnen sich hier in Austauschbeziehungen, in denen es im Prinzip möglich ist, dass aus der Kooperation gegenseitige Vorteile entstehen. Honneth bezieht sich auf Denker wie Polanyi und Durkheim, um über die Rolle von KonsumentInnen und ProduzentInnen zu reflektieren. Er analysiert die Potentiale für kooperatives Verhalten und eine moralisierte Wirtschaft in vielen Versuchen des 19. und 20. Jahrhunderts, den Markt zu ‚zähmen‘, sei es durch die Kooperativen-Bewegung (ebd.: 369 ff.) oder den Kampf um Arbeitsrechte (ebd.: 422 ff.). Insgesamt jedoch sieht er die Marktwirtschaften des Westens als gescheitert bei dem Versuch, das Prinzip gegenseitiger Gewährung sozialer Freiheit zu verwirklichen. Die derzeitige Version neoliberalen Kapitalismus sieht er als einen Rückschritt, in dem viel gewonnenes Terrain wieder verloren wurde.

Die dritte Sphäre, in der soziale Freiheit verwirklicht wird, ist die politische Sphäre, in deren Zentrum die demokratische Öffentlichkeit steht. Honneth folgt der historischen Entwicklung dieser demokratischen Öffentlichkeit, der demokratischen Rechtsstaatlichkeit, und der politischen Kultur, die beide begleitet. Die großen Linien dieser Entwicklung, zum Beispiel der Kampf um negative Rechte, politische Partizipation und wohlfahrtsstaatliche Rechte, sind wohlbekannt; auch deren Verquickung mit nationalistischen Ideen, die Honneth insbesondere gegen Habermas' Bild in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) betont, sind nichts an sich Neues. Honneth reichert seine Darstellung jedoch mit einer Vielzahl historischer Details an; so diskutiert er zum Beispiel die Rolle der Dreyfus-Affäre für die Entwicklung der Öffentlichkeit (Honneth 2011: 491 ff.). In Rückbezug auf Denker wie Durkheim und Dewey entwickelt er die Idee eines öffentlichen Raums, in dem die BürgerInnen sich in einem freien Austausch von Argumenten und Ideen begegnen. Er ist jedoch pessimistisch, was die Verwirklichung einer derartigen Sphäre in der heutigen Welt angeht, nicht nur wegen der weitverbreiteten politischen Apathie, sondern auch aufgrund der problematischen Rolle der Medien, die immer selbstreferenzieller würden (ebd.: 552 ff.) und aufgrund des „verwilderten Lobbyismus“ (ebd.: 606) in vielen Demokratien. Honneth geht an dieser Stelle nur sehr cursorisch auf die Rolle neuer Kommunikationsmedien wie des Internets ein – er ist skeptisch, ob es das Potential hat, einen neuartigen Raum für die demokratische Öffentlichkeit zu bieten (ebd.: 543, 560 f.). In Anbetracht der gegenwärtigen Probleme demokratischer Staaten – auch abgesehen von den derzeit wohl drängendsten Fragen nach der Kontrolle der Finanzbranche und der öffentlichen Verschuldung, die Honneth nicht im Detail diskutiert – fragt er sich, wo die moralischen Ressourcen für Widerstand gegen diese problematischen Tendenzen liegen könnten. In Europa, so Honneth, wäre eine transnationale, engagierte Bürgerschaft nötig, die sich auf das breite Repertoire stützen könnte, das die verschiedenen Traditionslinien der Verwirklichung von Freiheit bieten, und das wiederbelebt werden müsste (ebd.: 612 ff.).

Der Tonfall der letzten Seiten ist somit pessimistisch, beinahe resignierend. Dies mag jedoch teilweise mit der Methodologie des Buchs zusammenhängen: Honneth zeichnet die vielversprechendsten Entwicklungen in der Geschichte der Freiheit nach, und wenn man diese Geschichte nicht naiv als einen unilinearen Aufstieg verstehen will, muss die soziale Wirklichkeit tatsächlich enttäuschen im Vergleich zu dem, was vielleicht hätte er-

reicht werden können, wenn all diese Entwicklungen erfolgreich gewesen wären. Der Pessimismus in Bezug auf die Gegenwart ist damit die andere Seite der Medaille der Kritikfähigkeit, die sich aus der Methode der „normativen Rekonstruktion“ ergibt. Dazu unten mehr (1.4).

1.2 Honneths Hegel(s): Von der Identitäts- zur Gerechtigkeitstheorie

Auf den ersten Blick mag all jenen, die die Werkentwicklung Honneths nicht in allen Einzelheiten verfolgt haben, bei der Lektüre von *Das Recht der Freiheit* zweierlei verwunderlich erscheinen: Der ideengeschichtliche Bezugspunkt einerseits, die disziplinäre Verortung andererseits. Hatte der frühe Honneth stets den Hegel der Jenaer Jahre vor Augen und das „Unternehmen Sozialphilosophie“ explizit von dem der politischen Philosophie abgegrenzt (vgl. 2000a), so situiert er sein neues Buch just in der Domäne der Letzteren (vgl. 2011: 14 ff.; auch 2010b). Als Pate – für sowohl inhaltliche, methodische, wie auch gestaltungsarchitektonische Aspekte des Buches – firmiert nun der Hegel der *Rechtsphilosophie*. Diese Entwicklung soll im Folgenden nachgezeichnet und dabei der Versuch unternommen werden, die Kontinuität, aber auch mögliche Gründe für die genannten Verschiebungen, aus der Werkentwicklung heraus verstehbar zu machen.

Honneths Weg zu Hegel führt zunächst indirekt über die Studien Barrington Moores (1978), Edward P. Thompsons (1966) und insbesondere auch Richard Sennetts und Jonathan Cobbs (1972). Geht es ihm bereits früh um eine „empirisch gerichtete [...] Moralsociologie“ (Honneth 2000b: 113) und somit die Frage nach normativen Grundlagen kritischer Theoriebildung, so meint er in besagten Schriften Anhaltspunkte für eine empirisch fassbare Vorstellung von Unrechtsbewusstsein finden zu können, welches *im Sozialen selbst* auf Prinzipien moralischer Ansprüche zu schließen erlaubt und damit einen normativen Ankerpunkt für eine immanent ansetzende Sozialkritik bereitzustellen vermag. Genau diese Verankerung, so kann Honneths These zu diesem Zeitpunkt umrissen werden, sei den Vertretern der Kritischen Theorie, mehr oder weniger den historischen Erfahrungen geschuldet, abhandengekommen.

Das bereits 1981 artikulierte Unbehagen an vom Sozialen gelösten Formen der Gesellschaftskritik kulminiert in seinem – auf seiner Dissertationsschrift basierenden – Werk *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Honneth 1989) im Vorwurf der „Verdrängung des Sozialen“². In dieser kritischen Auseinandersetzung mit den Epigonen der ersten und zweiten Generation der Kritischen Theorie – Max Horkheimer, Theodor Adorno sowie Jürgen Habermas –, aber auch den Schriften Michel Foucaults, bemängelt Honneth, dass entgegen der ursprünglichen Intentionen die Rückbindung der normativen Prinzipien der Kritik an empirisch überprüfbare Annahmen nicht weiterverfolgt worden sei. Wenngleich Honneth die von Habermas eingeleitete kommunikationstheoretische Wende von Beginn an guthieß (vgl. etwa Honneth 1982), kann auch dieser sich Honneths Vorwurf nicht gänzlich entziehen (vgl. Honneth 1989; 2000c; 2009a). Gegen die Tendenz eines Verlusts des Sozialen entwickelt Honneth das starke

2 Dieser Vorwurf geht Hand in Hand mit einem zweiten: Honneth (vgl. 1990b) spricht angesichts der pessimistischen Zeitdiagnosen der frühen Frankfurter von einem „funktionalistischen Reduktionismus“, der sich aus den wechselseitig aufeinander bezogenen, ökonomischen und sozialpsychologischen Erklärungsansätzen ergäbe, so dass als Resultat nur noch eine total geschlossene Gesellschaft ohne Widerständigkeit gedacht werden könne.

Postulat, dass die normative Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie in den alltäglichen Leidens- und Unrechtserfahrungen der Gesellschaftsmitglieder zu wurzeln habe, weshalb die Subjekte selbst wieder in den Fokus der Theoriebildung zu geraten haben. Diesbezüglich sieht sich Honneth in Übereinstimmung mit dem linkshegelianischen Credo, wonach „die Theorie der Gesellschaft ihren Gegenstand nur in dem Maße einer Kritik unterziehen durfte, indem sie in ihm ein Element ihres eigenen kritischen Gesichtspunktes als soziale Wirklichkeit wiederzuentdecken vermochte“, weshalb eine Gesellschaftsdiagnose unabdingbar sei, „die dazu in der Lage [ist], ein Moment der innerweltlichen Transzendenz zum Vorschein zu bringen“ (Honneth 2000c: 89).³ Auf die eine oder andere Weise sollen damit Elemente des *Sollens* – wie vage auch immer sie erscheinen mögen – im *Sein* freigelegt werden, weil letztlich auch nur so die Vermittlung von Theorie und emanzipatorischer Praxis gelingen kann: Eine Moraltheorie ist nur dann in der Lage, ein „motivationstheoretische[s] Defizit“ zu beheben, wenn sie „eine praktische Stütze innerhalb der sozialen Wirklichkeit finden kann“ (Honneth 1990d: 1052). Dem Gedanken der innerweltlichen Transzendenz (vgl. Fink-Eitel 1993) bleibt Honneth über alle Werkphasen hinweg treu – wenn auch in höchst unterschiedlichen Ausprägungen⁴.

Das Ansinnen, die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie an konkrete Unrechtserfahrungen rückzukoppeln, greift Honneth in der Folge in seinem Bemühen um eine eigenständige Fortschreibung der Kritischen Theorie auf. An dieser Stelle tritt auch Hegel als Schlüsseltheoretiker erstmals explizit in Erscheinung.⁵ Mit dem auf seine Habilitationsschrift zurückgehenden Buch *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Honneth 1994c), das seinerseits schnell zum Klassiker über die Disziplinengrenzen hinweg avancierte, versucht Honneth seinen eigenen Ansprüchen gerecht zu werden und mit Hilfe der Anerkennungsbegrifflichkeit ein kategoriales Gerüst bereitzustellen, das an lebensweltliche Unrechtserfahrungen anschlussfähig ist. Die Grundintention, in der sich sowohl die Einflüsse der oben genannten soziologischen Studien wie auch der fortan zentrale Begriff der Anerkennung finden, ist dabei die, dass „in der Selbstbeschreibung derer, die sich durch andere falsch behandelt sehen, bis heute moralische Kategorien eine dominante Rolle [spielen], die wie die der ‚Beleidigung‘ oder ‚Erniedrigung‘ auf Formen der Mißachtung, der verweigerten Anerkennung also, Bezug nehmen“ (ebd.: 212). Um diese Annahme(n) herum möchte Honneth eine „normativ ge-

3 An anderer Stelle heißt es ganz ähnlich: „Ohne den wie auch immer bewerkstelligten Aufweis, daß der kritischen Perspektive innerhalb der sozialen Realität ein Bedürfnis oder eine Bewegung entgegenkommt, läßt sich die Kritische Theorie heute in keiner Weise mehr fortsetzen; denn von anderen Ansätzen der Sozialkritik unterscheidet sie sich nicht mehr durch eine Überlegenheit im soziologischen Erklärungsgehalt oder im philosophischen Begründungsverfahren, sondern einzig und allein noch durch den nicht aufgegebenen Versuch, den Maßstäben der Kritik einen objektiven Halt in der vorwissenschaftlichen Praxis zu geben. Weil diese Sphäre aber im Laufe der Geschichte der Kritischen Theorie verschüttet worden ist, muß sie heute in mühevoller Begriffsarbeit erst wieder ans Licht gebracht werden; in der Aufgabe, die soziale Realität kategorial so zu erschließen, daß in ihr wieder ein Moment der innerweltlichen Transzendenz sichtbar wird, sehe ich daher das Schlüsselproblem einer Aktualisierung der kritischen Gesellschaftstheorie.“ (Honneth 2000c: 92)

4 So verwies Honneth jüngst auf die advokatorische Rolle seiner Gerechtigkeitstheorie, die die gehaltvollen und inklusiven, den zentralen Institutionen gesellschaftlicher Reproduktion zugrundeliegenden Prinzipien einzufordern habe (vgl. Honneth 2010b: 77). Das Moment der innerweltlichen Transzendenz kehrt hier als bereits latent vorhandene „Vernünftigkeit“ von Institutionen wieder, die es jedoch noch zu realisieren gilt. Dieses Moment der Immanenz ist es daher auch, das ihn auf dem Feld der Gerechtigkeitstheorie für Hegel und gegen Kantianische Ansätze Partei ergreifen lässt.

5 Diese Entwicklungsrichtung deutet Honneth freilich schon im Nachwort der Taschenbuchausgabe von *Kritik der Macht* an (vgl. Honneth 1989: 386).

haltvolle Gesellschaftstheorie“ (ebd.: 7) errichten, die die *Synthesis* wie auch *Dynamis* von Gesellschaften zu erklären vermag (vgl. zu dieser Begrifflichkeit Rosa et al. 2007) und sich im Wesentlichen auf das Hegelsche Denkmodell eines *Kampfes um Anerkennung* stützen soll.

In einer ebenso aufwendigen wie innovativen und beeindruckenden Rekonstruktion der Hegelschen Schriften der Jenaer Zeit zeigt Honneth auf, dass dort die Grundlagen eines intersubjektiven Personenkonzeptes angelegt sind, das im Wesentlichen auf dem Gedanken einer Identitätsbildung mittels dreier verschiedener Formen reziproker Anerkennung (Liebe; rechtliche Anerkennung; soziale Wertschätzung) basiert und mit der Thematisierung eines Kampfes um Anerkennung in der Folge von Enttäuschungserfahrungen hinsichtlich erwarteter Akte der Anerkennung zudem eine ‚konflikttheoretische Dynamisierung‘ integriert. Ansatzweise bereits in der *Jenaer Realphilosophie* und vollumfänglich in der *Phänomenologie des Geistes* habe sich bei Hegel dann aber, wie Honneth bedauernd feststellt, „die bewußtseinsphilosophische Architektonik gegen die anerkennungstheoretische Substanz des Werkes“ (Honneth 1994c: 98) durchgesetzt. Für Honneth, der an den Intuitionen des frühen Hegel festhalten will und seine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie in eben jenen intersubjektiven Bedingungen von Identität verankern möchte, stellt sich davon abgesehen in erster Linie jedoch die Aufgabe, die im Großen und Ganzen auf metaphysischen Prämissen beruhenden Thesen Hegels zu *soziologisieren*. Zunächst unter Hinzunahme der Sozialpsychologie George Herbert Meads, und sodann unter Berücksichtigung zahlreicher einzelwissenschaftlicher Studien, entfaltet Honneth daher im Folgenden eine „empirisch kontrollierte Phänomenologie von Anerkennungsformen“ (ebd.: 112). Damit soll nicht nur der Vorgang der Vergesellschaftung an sich als ein Anerkennungsgeschehen plausibilisiert, sondern auch die Herausbildung der je spezifischen individuellen Subjektstrukturen darauf zurückgeführt werden. Im Zuge dessen ordnet Honneth einer jeden Form wechselseitiger Anerkennung eine Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion (Intim-/Nah-/Familienbeziehungen; Rechtssystem; Wertgemeinschaft) zu, in denen sich je gesonderte Formen der Selbstbeziehung entwickeln können. In Primärbeziehungen werde es den Subjekten durch emotionale Zuwendung ermöglicht, Selbstvertrauen auszubilden; im Rechtsverhältnis durch kognitive Achtung mittels Zuerkennung von Rechten Selbstvertrauen realisiert; und im Rahmen einer Wertgemeinschaft durch Wertschätzung der je spezifischen Lebensführung Selbstwertgefühl generiert. Honneth vervollständigt seine (Konflikt-)Theorie der Anerkennung, indem er über Hegel und Mead hinaus – die zwar die Begrifflichkeit des Kampfes, nicht aber eine Erklärung für dessen Entstehung zu bieten haben – drei auf die genannten Selbstbeziehungen rückbezogene Modi der Missachtung (physische Misshandlung, Entrechtung, Entwürdigung/Beleidigung; vgl. dazu insgesamt die tabellarische Übersicht in Honneth 1994c: 211) bestimmt, die unter entsprechenden politisch-kulturellen Umständen als Motivationsquelle und Auslöser auf Anerkennung zielender sozialer Kämpfe fungieren können. Soziale Kämpfe nehmen ihren Ausgang demzufolge primär von Erfahrungen sozialer Kränkung/moralischer Missachtung (vgl. zur Erläuterung der normativen Vorrangstellung auch die Debatte mit Nancy Fraser: Fraser/Honneth 2003) und zielen auf die Erfüllung tiefsitzender Anerkennungserwartungen.⁶ Im Zentrum der Honnethschen Überle-

6 Genau solche Missachtungserfahrungen waren es, die Honneth früh schon in den nicht (nur) auf ökonomisch-materielle Aspekte bezogenen Unrechtsempfindungen der Arbeiterschaft zu entdecken meinte, wie sie beispielsweise von Sennett und Cobb beschrieben wurden.

gungen steht dabei „als Zweck der Anerkennung“ stets die „Autonomie des Menschen [...]“. Nur die Person, die sich von den Anderen in bestimmter Weise anerkannt wissen kann, vermag sich so vernünftig auf sich selber zu beziehen, daß sie im vollen Sinn des Wortes ‚frei‘ genannt werden kann“ (Honneth 2003a: 326 f.). Wenngleich Honneth die Unterteilung in die drei Modi oder Sphären der Anerkennung später weit stärker als spezifische Hervorbringungen eines historischen Prozesses positioniert (vgl. zum Beispiel Honneth 2003b: 163 ff.), so hält er fortan an der schwach-anthropologischen Ausgangsbedingung fest, nach der „die menschliche Lebensform im ganzen durch die Tatsache geprägt ist, daß Individuen nur durch wechselseitige Anerkennung zu sozialer Mitgliedschaft und damit zu einer positiven Selbstbeziehung gelangen“ (Honneth 2003a: 310). Diesem „formalen Konzept des guten Lebens“ (Honneth 1994: 275) korrespondiert als überindividuelles Gegenstück der zu diesem Zeitpunkt nur schemenhaft angedeutete Begriff der Sittlichkeit – von der Honneth auch hier schon, wie nun im Untertitel von *Das Recht der Freiheit*, als „demokratischer Sittlichkeit“ spricht: Als das „Insgesamt an intersubjektiven Bedingungen [...], von denen sich nachweisen läßt, daß sie der individuellen Selbstverwirklichung als notwendige Voraussetzung dienen“ (ebd.: 277). Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch der theoretische Anspruch und die spezifische Fragestellung der Disziplin Sozialphilosophie in Honneths Denomination: Ihre primäre Aufgabe sei es, so Honneth in einem programmatischen Aufsatz von 1994, „soziale Entwicklungsprozesse zu diagnostizieren, die als Beeinträchtigung der Möglichkeiten des ‚guten Lebens‘ [...] verstanden werden müssen“ (2000d: 13), oder, wie es an anderer Stelle heißt, „eine gesellschaftliche Lebensform nicht [...] nur unter dem Aspekt ihrer politisch-moralischen Legitimität zu untersuchen, sondern auch auf die strukturellen Beschränkungen hin zu befragen, die sie dem Ziel der menschlichen Selbstverwirklichung auferlegt“ (ebd.: 21). Genau dieses Verständnis von Sozialphilosophie als Sozialpathologiediagnose ist in seinen groben Umrissen in den folgenden Jahren für weitere Studien Honneths stilbildend, handelt es sich nun um den Aufweis des sozialbedingten Leidens an *Unbestimmtheit* (Honneth 2001), *Verdinglichung* (Honneth 2005) oder *Unsichtbarkeit* (vgl. den titelgebenden Aufsatz in Honneth 2003f).

Seinen grundlegenden, anerkennungstheoretischen Ansatz wird Honneth in den folgenden Jahren in verschiedene Richtungen ausbauen und vertiefen, aber auch an zentralen Stellen Klärungen und Verfeinerungen vornehmen, die hier jedoch nicht thematisiert werden können und sollen.⁷ Mit Blick auf die weitere Entwicklung hin zu *Das Recht der Freiheit* ist jedoch noch eine Aussage erwähnenswert. Honneth beschließt den Rekonstruktionsteil in *Kampf um Anerkennung* mit der folgenden, aus heutiger Perspektive bemerkenswerten Aussage: „In den großen Werken [Hegels], die noch folgen sollten, finden sich dementsprechend nur noch Spuren der Erinnerung an das in Jena verfolgte Programm: aber weder der intersubjektivitätstheoretische Begriff der menschlichen Identität, noch die Unterscheidung von verschiedenen Anerkennungsmedien und die damit einhergehende Differenzierung von graduell abgestuften Anerkennungsverhältnissen, erst recht nicht die Idee einer historisch produktiven Rolle des moralischen Kampfes übernehmen je wieder eine systematische Funktion in der politischen Philosophie Hegels“ (Honneth 1994: 104).

7 Exemplarisch, weil politiktheoretisch von besonderem Interesse, sei hier auf folgende Schriften verwiesen, die jeweils auch einen Beitrag Honneths beziehungsweise seine Replik auf die versammelten Abhandlungen enthalten: Halbig/Quante (2004); van den Brink/Owen (2007); Menke/Rebentisch (2008).

Diese Prämisse lässt Honneth später fallen und öffnet sich, wenn auch anfangs zögerlich, um die Jahrtausendwende nach und nach den Schriften des reifen Hegel. Anders als noch in *Kampf um Anerkennung* mit der Fokussierung auf die Jenaer Systementwürfe, glaubt er nun nicht mehr, „daß Hegel seinen anfänglichen Intersubjektivismus im Zuge seiner Entwicklung einem monologischen Konzept des Geistes geopfert hat, sondern [geht] davon aus, daß er zeit seines Lebens den objektiven Geist, also die soziale Realität, als ein Verhältnis aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen begreifen wollte“ (Honneth 2010a: 8).⁸ Mit der Öffnung geht auch eine gewisse theoriearchitektonische Umorientierung zur Strukturebene und zu Fragen der Gerechtigkeit einher, die nicht zuletzt auf die etwa von Nancy Fraser erhobenen Vorwürfe der Psychologisierung und Personalisierung der kritischen Theoriebildung zurückzuführen ist (vgl. dazu Fraser 2003: 232 ff.; aber auch die im anglophonen Sprachraum einflussreiche Rezension von Alexander/Lara 1996: 130 f.).⁹ Beschränkt sich Honneth zunächst noch auf zurückhaltende Verweise auf mögliche Übereinstimmungen mit einigen Grundintentionen der Hegelschen Rechtsphilosophie (zum Beispiel Honneth 2000e: 179; 2003b: 169 ff.), so legt er mit der kleinen Schrift *Leiden an Unbestimmtheit* (Honneth 2001) eine auf Reaktualisierung zielende Textexegeese vor, in der im Wesentlichen bereits die Eckpfeiler seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse enthalten sind. Ist er dort vordergründig an einer werkimmanenten, freiheitstheoretischen Begründung des Übergangs zur Sittlichkeitssphäre und der Plausibilisierung einer spezifisch modernen, um den Wert der individuellen Selbstverwirklichung errichteten, gerechtigkeitstheoretischen Lesart der *Rechtsphilosophie* interessiert (vgl. Honneth 2001: 14 ff.), so tauchen mit dem Insistieren auf dem Motiv des *Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*, dem Konzept der normativen Rekonstruktion (siehe 1.4), dem Ausweis Hegels als Zeitdiagnostiker und Soziologen *avant la lettre* sowie der Hinwendung zum Institutionen- und Praktikenbegriff zentrale Fixpunkte seines jüngsten Werkes auf. Den besonderen Reiz der Schrift macht für Honneth das darin entfaltete Rechtsverständnis aus, das – auf das Gelingen von Anerkennungsbeziehungen zielend – eine Alternative zu dem des Kantianisch-liberalen Mainstreams der Gerechtigkeitstheorie darstellt. Ausgehend von der Bestimmung sozialer Freiheit als „Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen“ umreißt Honneth das Hegelsche Vorhaben in der Rechtsphilosophie als Gerechtigkeitstheorie wie folgt: „[O]ffenbar sollen genau solche sozialen oder institutionellen Bedingungen als Inbegriff einer gerechten Gesellschaftsordnung begriffen werden“, so Honneths Vermutung, „die es jedem einzelnen Subjekt erlauben, sich in kommunikative Beziehungen zu begeben, die als Ausdruck der eigenen Freiheit erfahren werden können“ (Honneth 2001: 29). Für Honneth lautet die zentrale Absicht der Hegelschen Rechtsphilosophie daher, „allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit in Form einer Rechtfertigung derjenigen sozialen Bedingungen zu entwickeln, unter denen die Subjekte wechselseitig in der Freiheit des anderen eine Voraussetzung der eigenen Selbstverwirklichung sehen können“ (ebd.: 35). Diese formale Charakterisierung gerechtigkeitstheoretischen Denkens eignet sich Honneth im Folgenden explizit an (vgl. zum Beispiel Honneth 2003b: 205 ff.) und so ist es

8 Eine ähnliche Position nimmt etwa auch Robert Pippin (2008, insb. Kap. VII) ein.

9 Interessanterweise liest sich Frasers Alternativvorschlag – zumindest oberflächlich betrachtet – ein wenig wie Honneths jetzt in *Das Recht der Freiheit* verfolgtes Unterfangen. Sie will „die Kritik mit ihrem gesellschaftlichen Kontext dadurch verbinden, daß [sie sich] von Anfang an auf *die populären Auffassungen von sozialer Gerechtigkeit* konzentrier[t], die für die Gesellschaft ihre hegemoniale Grammatik von Disputen und Deliberationen darstellt“ (Fraser 2003: 237 f.).

auch nicht weiter verwunderlich, dass Anerkennung fortan, in einem an John Rawls erinnernden Sprachgebrauch, forciert als „Grundgut“ thematisiert wird (vgl. zum Beispiel Honneth 2001: 19, 44 ff., 121). Eine wesentliche Aufmerksamkeitsverschiebung erfolgt in diesem Zeitraum wie erwähnt hinsichtlich der Betrachtungsebene des Phänomens ‚Anerkennung‘: Zielte Honneth anfangs vornehmlich auf individuelle Identitäten, deren Gelingen wie auch ihr Scheitern, und thematisierte Anerkennung als Haltung und Einstellung (vgl. etwa Honneth 2000e: 173), so wird die Linse nun mit Blick auf die *Strukturen* von als Anerkennungsordnungen gefassten Gesellschaften scharf gestellt (vgl. Honneth 2003b).¹⁰

Auf eben jener Ebene der „Institutionen der Anerkennung“ (Honneth 2011: 115) bewegt sich dann auch Honneths nun vorgelegte, am Vorbild der Hegelschen Rechtsphilosophie orientierte Gerechtigkeitstheorie (vgl. ebd.: 9 ff.). Frederick Neuhausers (2000) Terminologie adaptierend, rekonstruiert Honneth Hegels Idee sozialer Freiheit, die „in einer Vorstellung sozialer Institutionen begründet [ist], die die Subjekte sich derart aufeinander beziehen läßt, daß sie ihr Gegenüber als Andere ihrer Selbst begreifen können“ (Honneth 2011: 85). Institutionen der Anerkennung, die als „standardisierte Muster sozialen Handelns [...], die bestimmte Kategorien wechselseitiger Verpflichtung beinhalten“ (ebd.: 117) verstanden werden, sind ob ihres anerkennungsermöglichenden Wesens als soziale Voraussetzungen individueller Freiheit zu begreifen und müssen daher zum Gegenstand von am modernen Leitwert der Freiheit orientierten Gerechtigkeitstheorien werden. Mit dieser Perspektive weitet sich der Gegenstandsbereich einer Gerechtigkeitstheorie natürlich ungemein aus und angesichts dessen ist es nicht weiter verwunderlich, dass Hegel – wie Honneth (2010c) an anderer Stelle sehr schön herausarbeitet – von einem viel umfassenderen, gewissermaßen sozialontologisch erweiterten Begriff des Rechts ausgeht, als er in der liberalen Tradition im Ausgang von John Locke und Immanuel Kant gebräuchlich ist. Ausgehend von Hegels Rede von einem „Reich der verwirklichten Freiheit“ (Hegel 1970: § 4), zeigt Honneth, dass „wenn alles das ‚Recht‘ heißen soll, was nicht nur den Rahmen, sondern [eben] das ‚Reich‘ der individuellen Selbstverwirklichung bildet, [...] es [das Recht; die Verfasser] sich nicht auf die allgemeinen, staatlich garantierten und bloß negativ formulierten Grundsätze reduzieren“ darf (Honneth 2010c: 36). In den Blick und unter die Begutachtung einer an einem komplexen Begriff der Freiheit orientierten Gerechtigkeitstheorie müssen daher immer auch die relationalen Institutionen der Anerkennung treten. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch nicht mehr so verwunderlich, dass Honneth sich in letzter Zeit im Bereich der Gerechtigkeitstheorie, beziehungsweise der politischen Philosophie, verortet. Die sozialontologisch erweiterte Rechtsbegrifflichkeit erlaubt zudem auch, die Kontinuität des Honnethschen Vorgehens aufzuweisen und zu zeigen, dass mit der disziplinären (Quasi-)Verschiebung kein Bruch hinsichtlich seiner früheren Abgrenzung von politischer Philosophie und Sozialphilosophie vollzogen wurde. Versteht man unter Recht nicht nur das legale Recht, sondern mit Hegel gerade und insbesondere auch anerkennungs- und selbstverwirklichungsermögli-

10 Diese Ausrichtung tritt wohlgermerkt nicht zu seinem ursprünglichen Projekt hinzu, sondern ist in diesem bereits angelegt gewesen, wie sich etwa in einer frühen Abgrenzbewegung von Habermas zeigt: „Die Aufmerksamkeit der zeitdiagnostischen Analyse hat sich von der Verselbstständigung der Systeme auf die Verzerrung und Beschädigung der sozialen Anerkennungsverhältnisse zu verlagern“ (Honneth 2000c: 101). Die subjekttheoretischen Aspekte geraten dadurch zwar in den Hintergrund, werden von Honneth aber nicht fallengelassen, wie die Aufsätze zur psychoanalytischen Weiterung der Anerkennungstheorie in einem jüngst veröffentlichten Sammelband zeigen (vgl. Honneth 2010a: 251–306).

chende soziale Beziehungsmuster, so kann das Honnethsche Unterfangen einer Gerechtigkeitstheorie in *Das Recht der Freiheit* nach wie vor als Diagnose „soziale[r] Entwicklungsprozesse, die als Beeinträchtigung der Möglichkeit ‚guten Lebens‘“ (Honneth 2000d: 13) zählen, beziehungsweise als Befragung der „strukturellen Beschränkungen [...], die sie [die je spezifische Gesellschaftsform; die Verfasser] dem Ziel der menschlichen Selbstverwirklichung auferlegt“ (ebd.: 21) verstanden werden. Wird der Rechtsbegriff in genannter Weise weit gefasst, so verflüssigen sich die im Sozialphilosophie-Aufsatz von 1994 noch stark betonten Grenzen zwischen den Disziplinen.¹¹ Eine auf der Anerkennungsbegrifflichkeit basierende, nicht staatszentrierte (vgl. dazu Honneth 2010b) Gerechtigkeitstheorie richtet ihren Blick zwar auf die politisch-moralische Legitimität von Gemeinwesen – laut frühem Honneth der Gegenstandsbereich der politischen Philosophie (vgl. 2000d: 21) – verwendet aber als Kriterium der Legitimität nicht *nur* die Verteilung abstrakt-legaler Rechtsansprüche, sondern fragt zunächst und vor allem nach den effizienten Zugangsmöglichkeiten und Ausgestaltungen von Institutionen der Anerkennung als den sozialen Voraussetzungen gelingender Selbstverwirklichung. Politisch ist eine solche Gerechtigkeitstheorie aber auch insofern, als Honneth der Politik beziehungsweise dem Politischen letztlich einen (zumindest schwachen) Primat zugesteht: Hatte er bereits in der kleinen Hegelschrift abschließend darauf verwiesen, dass es die „Aufgabe der demokratischen Willensbildung [sei], über die institutionelle Ausgestaltung der Freiheitsräume zu befinden“ (Honneth 2001: 127), so hebt er auch in *Das Recht der Freiheit* den Gestaltungsprimat des Politischen als „Ort der reflexiven Selbstthematisierung“ (vgl. Honneth 2011: 616 f.) hervor. Allerdings – und hiermit grenzt er sich vehement von Jürgen Habermas ab (vgl. auch insbesondere Honneth 2010b: 74), dessen *Faktizität und Geltung* ansonsten viele Spuren hinterlässt – dürfe „die politische Sphäre der Öffentlichkeit nicht, wie heute in Demokratietheorien gemeinhin üblich, als ein oberster Gerichtshof begriffen werden, indem letztlich vollkommen freistehend darüber entschieden wird, wie die rechtsstaatlich zu regelnden Bedingungen in den beiden anderen Handlungssphären beschaffen sein müssen; das Verhältnis zwischen den drei Sphären ist weit aus komplizierter, weil die Verwirklichung sozialer Freiheit in der demokratischen Öffentlichkeit ihrerseits an die Voraussetzung gebunden ist, daß auch in den Sphären der persönlichen Beziehungen und der Marktwirtschaft die jeweils eigenen Prinzipien sozialer Freiheit zumindest halbwegs verwirklicht sind“ (ebd.: 472 f.).

Wenngleich Honneth sich in seinem jüngsten Werk sowohl hinsichtlich der Konzeptionalisierung von Freiheit und der daraus resultierenden Genese gerechtigkeitstheoretischer Annahmen stark an Hegels *Rechtsphilosophie* orientiert, ihm im Wesentlichen in seinen zeitdiagnostischen Befunden beipflichtet und diese für die Gegenwart erneuert, ja sogar mit der Gestaltung des Werkaufbaus in weiten Teilen ‚hegelianisch-rechtsphilosophisch‘ verfährt, so grenzt er sich doch in zentralen Hinsichten explizit ab. Es sind vor allem drei, teilweise miteinander verbundene, Aspekte – von der geistphilosophischen Grundierung einmal abgesehen –, die Honneth in gewichtigen Hinsichten in Abstand zur *Rechtsphilosophie* bringen. Zum einen habe Hegel „aus Gründen der harmonistischen Abschließung“ (Honneth 2003b: 171) die in den Anerkennungssphären und -institutionen immer auch angelegte Konflikthaftigkeit ausgeblendet. Konflikte und Kampfgeschehen,

11 Honneth hat diese stark analytische Unterscheidung bereits an anderer Stelle teilweise revidiert und schlägt vor, an den sehr wohl existierenden Kreuzungspunkten von politischer Philosophie und Sozialphilosophie von „politischer Ethik“ zu sprechen (vgl. Honneth 2009b: 75 ff.).

wie auch Subjekte im Allgemeinen, treten allerdings auch in *Das Recht der Freiheit* in merkwürdiger Weise in den Hintergrund. Zwar bemüht er sich (mit Verweis auf die Reintegration der als unzureichend kritisierten Freiheitskonzeptionen in Form von *abstraktem Recht* und *Moralität*) in Hegels Entwurf Momente der Dynamik, Offenheit und Transgressivität aufzuweisen, die jenem in ihrer ordnungssprengenden Kraft vielleicht gar nicht bewusst gewesen seien (vgl. Honneth 2011: 116, insbesondere Fußnote 111) und verweist am Rande seiner soziohistorischen Analysen immer wieder auf ein entsprechendes Konfliktgeschehen (zum Beispiel ebd.: 613), ohne welches eine Vielzahl der in den jeweiligen Unterkapiteln beschriebenen sozialen Wandlungen gar nicht vorstellbar gewesen wäre. Alles in allem aber, so muss es der mit Honneths *Kampf um Anerkennung* vertrauten LeserInnen vorkommen, kommt diese Dimension erstaunlich kurz.

Ein zweiter Vorwurf Honneths zielt auf die mit der abschließenden Identifizierung exakt dreier Sphären der Anerkennung und deren je spezifischer institutionellen Gestaltung (bürgerliche Kleinfamilie; bürgerliche Gesellschaft; Staat) betriebene „Überinstitutionalisierung“ des an sich bestechenden Unterfangens, nicht nur subjektive Ansprüche, sondern auch „soziale Tatsachen“ zum Gegenstand einer am Freiheitsbegriff orientierten Gerechtigkeitstheorie zu machen (vgl. Honneth 2001: 102 ff.). Von der Wahrnehmung getrieben, am Ende der Geschichte zu stehen einerseits, der ausschließlichen Fixierung auf staatlich-rechtlich sanktionierte Institutionen andererseits, habe Hegel die Chance vergeben, daneben auch andere anerkennungsgewährende und freiheitsverbürgende Institutionen in den Blick zu nehmen sowie für deren historische Variabilität offenzubleiben.¹²

Wenngleich derartige Öffnungen und Dynamisierungen, wie Honneth verschiedentlich zeigt, gewissermaßen auch mit einem konsequent zu Ende gedachten Hegel möglich gewesen wären, so weicht Honneth in einem dritten Punkt – dem der Einschätzung der bürgerlichen Gesellschaft beziehungsweise der Marktsphäre – fundamental von Hegel ab. Diesem Sachverhalt ist daher der folgende Abschnitt gewidmet.

1.3 Der Markt in Honneths normativer Rekonstruktion

Einer der interessantesten Teile von *Das Recht der Freiheit* ist Honneths Auseinandersetzung mit der Sphäre der Wirtschaft – eine derart detaillierte Diskussion der Fragen nach dem Potential der Marktwirtschaft, Raum für soziale Freiheit zu sein, fand sich in der politischen Philosophie der letzten Jahre verhältnismäßig selten. Dass Honneth den Markt als Diskussionsstoff für die politische Philosophie zurückerobert, ist ihm hoch anzurechnen. Er bringt damit verschiedene Überlegungen zusammen, die sich schon verstreut in seinem früheren Werk finden. Es zeigt sich jedoch, dass hierbei insbesondere für seine Methode der „normativen Rekonstruktion“ gewisse Probleme verbunden sind.

Schon in *Umverteilung oder Anerkennung* macht Honneth einige seiner Positionen in Bezug auf die Marktwirtschaft klar. Er tritt dort unter anderem für das Leistungsprinzip als Maßstab für Verteilung in der Marktwirtschaft ein und möchte gleichzeitig – gegen Nancy Fraser – an Anerkennung als dem übergeordneten Maßstab für die normative

¹² Hierin gründet vermutlich auch der (mehr oder weniger bewusst eingeführte) fließende Übergang zwischen sozialen Praktiken und Institutionen. Honneth bewahrt sich hiermit die Möglichkeit, etwa auch Intimbeziehungen wie Freundschaft und nicht rechtlich sanktionierte Liebes- und Familienmodelle als Institutionen der Anerkennung erfassen zu können.

Bewertung wirtschaftlicher Prozesse festhalten, anstatt, wie Fraser vorschlägt, materielle Umverteilung als zusätzliche Dimension zu eröffnen (Fraser/Honneth 2003). Damit zeigt sich, dass Honneths Herangehensweise an den Markt sich von der zahlreicher anderer DenkerInnen unterscheidet. Einer weit verbreiteten Vorstellung zufolge ist der Markt kein Ort normativer Betrachtungen. Stattdessen seien es die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen, auf die sich die Reflektion und gegebenenfalls Kritik konzentrieren müsse. Denn deren Aufgabe ist es, dieser Vorstellung zufolge, den Markt in die Schranken zu weisen und seine Energien in die richtigen Kanäle zu lenken, sodass die Gesellschaft als Ganze profitiere.¹³ Der Markt ist dann das, was sich in den Freiräumen der rechtlichen Ordnung abspielt, und das Interessante an ihm ist die Eigendynamik, die sich dabei entfalten kann – denn im Idealfall ist dies eine Dynamik, die den Wohlstand der Gesellschaft insgesamt anhebt. Das ist jedenfalls die Hoffnung, die BefürworterInnen des Marktes seit je her hegen und die bei Adam Smith in der Metapher der ‚unsichtbaren Hand‘ gefasst wird. Auch wenn die Individuen *nicht* altruistisch handeln, dient das, was sie aus Eigeninteresse tun, *unbeabsichtigt* der Gesellschaft (Smith 1976: 456).¹⁴ Der Markt ist damit ein Ort, an dem nicht die gegenseitige Anerkennung im Mittelpunkt steht, sondern seine systemischen Effekte, die letztlich der ganzen Bevölkerung dienen – wenn nicht direkt, dann zumindest durch die Möglichkeit der politisch gesteuerten Umverteilung, die alle an dem vergrößerten sozialen Kuchen teilhaben lässt.

Diese systemische Dimension steht klarerweise *nicht* im Mittelpunkt von Honneths Interesse, was schon daran sichtbar wird, dass er seine Betrachtung in eine jeweils getrennte Diskussion der Produktions- und der Konsumsphäre gliedert. Anstatt nach der systemischen Wirkung zu fragen – denn auch hier wäre kritisch nachzufragen, ob reale Märkte dieser idealisierten Vorstellung überhaupt entsprechen – nimmt er die auch im Markt zumindest punktuell vorhandenen Strukturen gegenseitiger Anerkennung in den Blick, die zum Beispiel zwischen KollegInnen oder den Mitgliedern einer Kooperative vorliegen können. Der Vorteil hiervon ist, dass Honneth an der erlebten Phänomenologie der Wirtschaftswelt anschließen kann, was insbesondere bei der Forderung nach einer gerechten, sinnhaften Organisation gesellschaftlicher Arbeit wichtig erscheint, einem Thema, das Honneth schon seit Längerem beschäftigt (vgl. insbesondere Honneth 2008).

Damit entfernt Honneth sich allerdings ein Stück weit von seinem methodischen Vorbild Hegel. Für Hegel ist die Wirtschaft der Bereich moderner Gesellschaften, in der „Sittlichkeit [...] in seine Extreme verloren“ ist (Hegel 1970: 340 [§ 184]). Hegel sieht den Markt in erster Linie als einen Raum der negativen Freiheit, in dem „Subjektivität“ und „Besonderheit“ ausgelebt werden können. Die Kräfte der Polizei und der Korporatio-

13 Immer wieder diskutiert wurden daher die *Grenzen* des Marktes, das heißt die Frage, welche sozialen Räume freigehalten werden sollen von der Dynamik von Angebot und Nachfrage. Vergleiche dazu etwa Anderson (1993); Satz (2010); Sandel (2011).

14 Hinter dieser Figur kann man mindestens zwei Traditionslinien unterscheiden. Einerseits wurde von einer Reihe von Denkern, die möglicherweise bis zur jansenitischen Theologie zurückgeht, die schwache oder verdorbene Natur des Menschen betont, von der nicht viel Altruismus zu erwarten sei, weshalb es besser sei, auf die menschlichen Interessen zu setzen, die überdies seine gefährlicheren Leidenschaften zähmen könnten (vgl. insbesondere Hirschman 1977). Eine zweite Linie betont vor allem die Komplexitätsproblematik in entwickelten Volkswirtschaften und sieht den freien Markt als dezentrales Informationsverarbeitungssystem; dies wurde besonders von F. A. von Hayek (1945) hervorgehoben.

nen, die den Markt versittlichen sollen, arbeiten zumindest teilweise *gegen* seine inhärente Dynamik, sie entwickeln sich nicht ausschließlich aus der Logik des Marktes selbst. Honneth bezieht sich zwar auf Hegel, konzentriert sich jedoch ganz auf dessen Theorie der Korporationen, die jedoch von Hegel selbst nicht besonders detailliert ausgeführt wurde und zahlreiche offene Punkte enthält.¹⁵

Honneths Betrachtungsweise ist somit stark soziologisch geprägt. Ökonomen – auch historisch fundierte, nicht rein auf die mathematische Darstellung beschränkte Ökonomen – würden bei ihm zum Beispiel den Hinweis auf den Wettbewerb als Mechanismus, der Macht unterminieren kann, vermissen, ebenso wie eine angemessene Würdigung der Tatsache, wie stark der Lebensstandard in Ländern mit einem freien Markt vom 17. Jahrhundert bis heute angestiegen ist und welche Potentiale an Freiheit dadurch freigesetzt wurden. Honneths Analysen dagegen stehen eher in einer Linie mit seinen früheren Arbeiten zur Verdinglichung. In seinen Tanner-Lectures unternahm Honneth eine Neuinterpretation des Begriffs der ‚Verdinglichung‘, den er mit Denkern wie Adorno, Dewey und Cavell als den Verlust des Bewusstseins der vorgängigen zwischenmenschlichen Einbettung des Menschen, die vor jeder kognitiven Erfassung der Wirklichkeit steht, interpretiert (Honneth 2006). In *Das Recht der Freiheit* geht es ihm darum, zu fragen, wie auch im Markt nichtverdinglichte Beziehungen – eben im Sinne sozialer Freiheit – möglich sind.

Vielleicht ist es schon die Methode der normativen Rekonstruktion, die Honneth nahelegt, in diese Richtung zu gehen. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, ob sich *indirekte* positive Effekte einer Einrichtung wie des Marktes mit dieser Methode angemessen erfassen lassen. Im Markthandeln ist es typischerweise gerade nicht *Ziel* der Individuen, sich gegenseitig Freiheit zu ermöglichen – ich kaufe beim Bäcker ein, weil ich Brot benötige, nicht, weil ich ihm ein Auskommen ermöglichen möchte; glücklicherweise passiert dies in einer wohlgeordneten (und nur in einer solchen!) Marktwirtschaft dennoch. Derartige unbeabsichtigte Effekte sind möglicherweise generell ein für die Sozialphilosophie schwer zu erfassendes Phänomen. Sie treten keineswegs nur in der Sphäre des Marktes auf, sondern können zum Beispiel von der ökonomischen auf die politische Sphäre wirken. Natürlich gibt es hier zahlreiche Möglichkeiten negativer Effekte, aber es sind auch positive denkbar – etwa im Sinne der Argumentation Adam Smiths, der den Fall des Feudalismus maßgeblich dadurch beeinflusst sah, dass die Feudalherren durch ihre Gier nach Luxusgütern ihre Vermögen verprassten und damit letztlich auch ihr politischer Einfluss schwand (Smith 1976: 411 ff.). Solche historischen Effekte können, wenn überhaupt, nur retrospektiv in die Sozialphilosophie eingehen. Beim Markt jedoch glauben wir – oder glaubte zumindest Honneths Vorbild Hegel –, einige der indirekten positiven Wirkungen hinreichend gut verstehen zu können, dass eine Gesellschaft als Ganze beschließen kann, eine derartige Sphäre aus instrumentellen Gründen zuzulassen, auch wenn *in dieser selbst* die sozialen Beziehungen nicht, oder nicht grundsätzlich, nach dem Modell sozialer Freiheit gedacht werden können.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist, ob für die moralische Einhegung des Marktes im *Markt* gekämpft werden soll, oder in der *Politik*, die die Rahmenordnung dafür setzt, dass der Markt als Instrument möglichst sinnvoll eingesetzt werden kann. Diese Debatte

15 Zum Beispiel ist nicht klar, was im Wettbewerb zwischen Korporationen und Nichtmitgliedern passiert, da Hegel die Produktion anhand der Korporationen, den Verbrauch jedoch nach Prinzipien des freien Marktes organisiert sehen will (vgl. Schmidt am Busch 2002: 139 ff. für eine Diskussion).

hat, von der Sozialphilosophie relativ wenig beachtet, in den 1990ern in der deutschsprachigen Wirtschaftsethik zwischen Karl Homann und Peter Ulrich stattgefunden. Stark verkürzt dargestellt: Homann argumentiert, dass es wesentlich ist, eine gesetzliche Ordnung zu haben, die die richtigen Anreize setzt, denn ohne eine derartige Rahmenordnung würden moralische Individuen und Unternehmen im Wettbewerb von ihren weniger moralischen Konkurrenten ausgestochen (vgl. zum Beispiel Homann/Suchanek 2000). Der Markt soll also ‚von außen‘ moralisiert werden. Ulrich dagegen schlägt in seinem ‚republikanischen‘ Ansatz vor, dass die Firmen die legitimen Anliegen aller *stakeholder* von sich aus berücksichtigen sollen (vgl. zum Beispiel Ulrich 1997). Dieser Ansatz will die Logik ökonomischen Denkens verändern und moralische Anliegen direkt in ihm einbetten.

Honneth würde vermutlich auf Seiten Ulrichs Stellung beziehen, was unter anderem daran erkennbar ist, dass er die Regulierung des Arbeitsmarktes im 19. Jahrhundert eher kritisch bewertet – es habe sich nicht um einen Ausdruck von sozialer Freiheit gehandelt, sondern um äußerliche Regulierung, die mit rechtlichen Mitteln durchgesetzt wurde (Honneth 2011: 422 ff.). Sein methodisches Vorbild Hegel übrigens hielt beide Modelle für nötig, in Form der Polizei *und* der Korporationen.

Die Frage ist damit, ob der Markt beides zugleich sein kann, oder beides in gleichem Ausmaß: Ort sozialer Freiheit *und* Ort von effizienter Produktion und Allokation im Sinne der *indirekten* Erreichung sozial erwünschter Ergebnisse. Honneth deutete schon 2008, in Anknüpfung an Jens Beckert, die Möglichkeit an, dass es *gerade* die normative Einbettung des (Arbeits-)Marktes sein könnte, die dessen Funktionieren überhaupt erst erlaubt (Honneth 2008), und diskutiert in *Das Recht der Freiheit* den Arbeitsvertrag und die „Berufsrolle“ als zwei mögliche Anker für soziale Freiheit im wirtschaftlichen Bereich (Honneth 2011: 341 ff.). Ob diese Institutionen allerdings hinreichen, und ob sie spannungsfrei mit einem *auch* nach Effizienzkriterien operierenden Markt, in dem AkteurInnen *auch* im Sinne negativer Freiheit handeln, zusammengedacht werden können, oder ob sich Gesellschaften eventuell für einen bestimmten Kompromiss zwischen diesen beiden Werten entscheiden müssen, das bleibt offen. Es scheint die Kernfrage zu sein, die sich aus Honneths Darstellung des Marktes ergibt, und von der man hoffen darf, dass sie in der Sozialphilosophie aufgegriffen und weitergedacht wird. Wirtschaftliche Phänomene nicht nur mit Methoden der mathematischen Modellierung, sondern im Sinne der sozialphilosophischen „normativen Rekonstruktion“ zu erfassen, erweist sich als innovativer Ansatz, der die Möglichkeit aufscheinen lässt, ‚Wirtschaftsphilosophie‘ analog zur ‚politischen Philosophie‘ als einen Bereich der praktischen Philosophie zu erschließen. Um den Charakter und das Potential der Methode „normativer Rekonstruktion“ soll es im abschließenden Teil dieses Kommentars gehen.

1.4 Normative Rekonstruktion als Grundlage von Gesellschaftskritik

Will man die Methode der „normativen Rekonstruktion“, auf die sich Honneth in *Das Recht der Freiheit* zentral beruft, sowie das kritische Potential einer so gewonnenen Theorie nachvollziehen, so erweist sich auch hier ein Blick in die Honnethsche Werkgeschichte als aufschlussreich. Denn nicht nur führt Honneth den Begriff der ‚Rekonstruktion‘ beziehungsweise ‚rekonstruktiver Gesellschaftskritik‘ schon über zehn Jahre vor seiner jüngsten Monographie in seine Theorie ein (etwa Honneth 2007b), sondern

auch in seinen davor liegenden Schriften widmet er sich von Anfang an und immer wieder der Frage nach der angemessenen Methode für eine zeitgemäße Gesellschaftskritik (vgl. etwa die in Honneth 2007 versammelten Beiträge). Tatsächlich kann diese beständig mitlaufende Ebene methodologischer Auseinandersetzung, an deren (vorläufigem) Ende gewissermaßen die normative Rekonstruktion aus *Das Recht der Freiheit* steht, verstanden werden als immer weiter verfolgter Versuch, zu klären, mit welchen Mitteln und aus welchen Quellen sich heute eine kritische Theorie der Gesellschaft speisen kann. Normative Rekonstruktion und Kritik sind in diesem Sinne ihrer Genese nach wie auch systematisch untrennbar miteinander verwoben.

In Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Ansätzen und Kritikbegriffen¹⁶ versucht Honneth herauszuarbeiten, welche Probleme und Herausforderungen eine solche Theorie vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur wie auch jeweils neuer philosophisch-theoretischer Entwicklungen zu bewältigen hat und auf welchem Wege sie dies erreichen kann.

Schon in der bereits angesprochenen, frühen Studie zur *Kritik der Macht* (Honneth 1989) geht es Honneth um den „Versuch einer Klärung von Schlüsselproblemen der kritischen Gesellschaftstheorie“ (ebd.: 7). Der hier gegenüber der früheren Kritischen Theorie wie auch gegen Habermas und Foucault vorgebrachte Vorwurf einer „Verdrängung des Sozialen“ (siehe 1.2) beziehungsweise eines „soziologischen Defizits“ (vgl. Honneth 2007c: 40 f.; 2009c) deutet bereits an, welche Eckpfeiler Honneths Überlegungen zum Kritikbegriff in den darauffolgenden Jahren anleiten werden: Einerseits ist er – in grundlegender Übereinstimmung mit den dort diskutierten Autoren – überzeugt, dass die Grundlagen der Kritik innerhalb der Gesellschaft beziehungsweise des Sozialen selbst zu finden sind. Die Theorie kann einzelne Aspekte des gesellschaftlichen *Status quo* nur insofern kritisch beleuchten beziehungsweise über diese hinausweisen, als sie die Kriterien hierfür in der herrschenden sozialen Praxis selbst vorfindet.¹⁷ Eine entsprechende Analyse der sozialen Verhältnisse muss dann aber andererseits im Lichte einer Gesellschaftstheorie erfolgen, von der sichergestellt ist, dass sie nicht relevante Teile des Sozialen ausblendet beziehungsweise unberücksichtigt lässt, und es ist eben eine solche gesellschaftstheoretische ‚Eindimensionalität‘, die Honneth auf unterschiedliche Weise Adorno und Horkheimer ebenso wie Habermas und Foucault unterstellt.

Damit stellt sich aber für Honneth nicht nur die Frage, wie eine angemessene Theorie des Sozialen auszusehen hat, sondern ebenso, wie es theoretisch gelingen kann, die in den herrschenden Sozialbeziehungen impliziten Normen herauszuschälen, und schließlich auch, wie das Verhältnis einer so gewonnenen Kritik zur sozialen Praxis zu denken ist. Obwohl Honneth im Folgenden auch immer wieder prüft, inwiefern sich diese Fragen im Anschluss an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule beantworten lassen,¹⁸ setzt er sich aus dieser Perspektive ebenfalls mit verschiedenen anderen Modellen von Kritik auseinander, allen voran der kritischen Hermeneutik von Michael Walzer

16 Vergleiche neben den im Folgenden genannten Autoren zum Beispiel die Beiträge in Honneth (2007) sowie zuletzt die Auseinandersetzung mit so unterschiedlichen Theorien wie denen von Luc Boltanski und Laurent Thévenot (Honneth 2010d) und David Miller (Honneth 2010e).

17 Vergleiche die bereits angesprochene Rede von der „innerweltlichen Transzendenz“ (siehe 1.2), die Honneth an anderer Stelle noch einmal folgendermaßen expliziert: „die ‚Transzendenz‘ soll eine Eigenschaft der ‚Immanenz‘ selber bilden, so dass zur Faktizität sozialer Verhältnisse stets eine Dimension überschneidender Ansprüche dazugehört“ (Honneth 2003c: 281).

18 Vergleiche insbesondere die in Honneth (2007) versammelten Beiträge; ebenso aber Honneth (2000d; 2000f).

(Honneth 1994b; 2007b; 2007d; Walzer 1990; 1991) sowie der an Nietzsche anknüpfenden Genealogie Foucaults (Honneth 1990c; 2003e; Foucault 1966; 1971). Nach dem bisher Gesagten dürfte es keine Überraschung sein, dass Honneth mit Walzer (1990) entlang dessen Unterscheidung zwischen drei „Pfaden“ der Gesellschaftskritik zunächst insofern übereinstimmt, dass auch er die ersten beiden Formen zurückweist. Während er den quasiplatonischen Pfad der „Offenbarung“ für „philosophisch nicht relevant genug“ (Honneth 2007b: 60) hält, erkennt er den gegenwärtig außerordentlichen Einfluss des „Pfades der Erfindung“ in Form konstruktivistischer Theorien zwar durchaus an, hält aber auch diese aufgrund der für sie konstitutiven Kluft zwischen Normbegründung und sozialer Praxis als Form der Gesellschaftskritik für ungeeignet (vgl. Honneth 2010b)¹⁹. Von größerem Interesse ist für Honneth der von Walzer bevorzugte „Pfad der Interpretation“, auf dem das kritische Potential im Zuge einer Neudeutung der bereits bestehenden Normen und Werte einer partikularen Gesellschaft gewonnen wird (vgl. hierzu auch Rosa 2004). Doch auch wenn eine derart immanent vorgehende Kritik im Gegensatz zum Berufen auf ‚externe‘ Kriterien auch praktisch erfolgsversprechender zu sein verspricht (vgl. Walzer 1991), bleibt sie mit zwei Problemen konfrontiert: Einerseits fehlt ihr, wie Honneth feststellt, ein Kriterium dafür, an welche der potentiell zahlreichen vorhandenen gesellschaftlichen Normen sie anknüpfen soll, während sie andererseits ebenso feststellen kann, dass ihr die eigene Kultur überhaupt keinen entsprechenden Bezugspunkt bietet (Honneth 1994b: 76 f.). In beiden Fällen muss Walzer letztlich auf einen ‚dünnen‘ Universalismus zurückgreifen, was aber vor dem Hintergrund seiner ursprünglichen strikten Unterscheidung zwischen universalistischer (auf den ersten beiden Pfaden) und kontextualistischer Kritik entweder inkonsistent erscheint oder aber diese Unterscheidung selbst in Frage stellt (ebd.: 77 ff.). Was eine solche strikt dichotome Unterscheidung zwischen einer ‚schwachen‘ kontextgebundenen und einer ‚starken‘ kontexttranszendierenden Form von Kritik aber notwendig verdeckt, ist eine Perspektive, die Honneth im Weiteren verfolgen wird und der zufolge eine Analyse der je *partikularen* sozialen Faktizität darin enthaltene *allgemeine* Prinzipien rekonstruieren kann (Honneth 2007b).²⁰

Damit zeichnet sich bereits in Umrissen ab, inwiefern Honneth zwar ebenfalls ein Modell immanenter Kritik vorschlägt, deren Grundlagen aber nicht einfach ‚vorgefunden‘ werden, sondern eben ‚rekonstruiert‘ werden müssen. Für Honneth sollen mithin „nur solche Prinzipien oder Ideale als legitime Ressourcen einer Gesellschaftskritik gelten, die in der gegebenen Sozialordnung bereits in irgendeiner Weise Gestalt angenommen haben“ und „deren transzendierender Charakter es dann erlaubt, die vorfindliche Sozialord-

19 Vergleiche auch die entsprechende Kritik in *Das Recht der Freiheit*: „Gegen eine solche theoretische Purifizierung läßt sich zunächst der methodologische Einwand vorbringen, dass damit die normative Theorie in die mißliche Lage gerät, erst nachträglich wieder Anschluß an die soziale Realität finden zu müssen; die Grundsätze der Gerechtigkeit werden vorweg auf einer ersten Stufe ohne jede Berücksichtigung der Faktizität gesellschaftlicher Verhältnisse begründet, um sie dann auf einer zweiten (oder dritten) Stufe durch die schrittweise Einführung empirischer Gegebenheiten an die aktuellen Sozialbedingungen zurückzuvermitteln. Die Theorie weiß mithin im vorhinein gar nicht, ob sich die Kluft zwischen normativen Forderungen und gesellschaftlicher Realität überhaupt überbrücken läßt; es kann ihr ohne weiteres passieren, daß sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kulturellen Gewohnheiten erweisen.“ (Honneth 2011: 119)

20 Nicht zuletzt in diesem Zusammenhang dürfte auch Honneths Interesse an der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zu verorten sein (vgl. Honneth 1993).

nung einer begründeten Kritik zu unterwerfen“ (Honneth 2007b: 61 f.). Was er in der bereits ausführlich angesprochenen Studie zum *Kampf um Anerkennung* unternimmt, ist, wie sich nun nachvollziehen lässt, nichts anderes als ein Versuch der Rekonstruktion derartig verstandener Ressourcen für Kritik:²¹ wenn hier, wie oben geschildert (siehe 1.2), Autonomie als formales Telos menschlichen Lebens und die verschiedenen Formen von Anerkennung als Bedingungen zu dessen Erreichung benannt werden, soll es sich hierbei zwar durchaus um allgemeingültige Ideale handeln, die Honneth aber eben in der sozialen Praxis gegenwärtiger Gesellschaften bereits am Werk sieht – nicht zuletzt dort, wo etwa aus Missachtungserfahrungen resultierende soziale Kämpfe diese quasi *ex negativo* sichtbar machen. Fraglich bleibt hier freilich noch, inwiefern es sich tatsächlich um ein streng rekonstruktives Verfahren handelt beziehungsweise inwieweit die schwach anthropologische Prämisse der Theorie (siehe 1.2) mit einem solchen kompatibel ist.

Eine weitere Alternative zu der von ihm zurückgewiesenen Dichotomie von entweder kontextgebundener oder kontexttranszendierender Kritik sieht Honneth in der genealogisch vorgehenden Kritik Foucaults (Honneth 2003e; 2007b; vgl. auch Saar 2007). Wenn hier nämlich durch ein Nachzeichnen der historischen Genese die Kontingenz der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung aufgezeigt und damit die sie leitenden Werte und Normen in Frage gestellt werden, erfolgt dies weder im Rückgriff auf zeit- und ortlose normative Prinzipien noch besteht wie bei der hermeneutischen Kritik die Gefahr, einzelnen Aspekten der kritisierten Gesellschaft unbemerkt verhaftet zu bleiben. Doch auch hier sieht Honneth mehrere Unklarheiten. Deren möglicherweise gravierendste zeigt sich in der Frage, inwiefern das reine Zurückverfolgen beziehungsweise Aufzeigen der historischen Genese von Normen bereits eine Kritik ebendieser Normen begründet. Stellt bereits der Nachweis ihrer letztlich kontingenten Herkunft ihre gegenwärtige Geltung in Frage, oder sind es bestimmte Entstehungsbedingungen, die sie heute als problematisch erscheinen lassen (vgl. Honneth 2003e: 118 f.)? Insofern eine Kennzeichnung entsprechender Bedingungen aber selbst eines Rückgriffs auf rechtfertigende Normen bedarf, sieht Honneth in der Genealogie „gewissermaßen ein parasitäres Kritikverfahren, weil sie von der Voraussetzung einer normativen Begründung lebt, die sie nicht selber zu geben versucht oder zu leisten vermag“ (Honneth 2007b: 63). Was die Auseinandersetzung mit dem Modell genealogischer Kritik für Honneth aber deutlich macht, ist, dass auch eine rekonstruktiv verfahrenende Kritik nicht auf einen „genealogischen Vorbehalt“ verzichten darf;²² denn beim Versuch, normative Gehalte aus der gegenwärtigen sozialen Praxis zu rekonstruieren, riskiert sie sonst zu übersehen, „dass sich möglicherweise ihr ursprünglicher Bedeutungsgehalt sozial bis zur Unkenntlichkeit verschoben hat“ (ebd.: 69).

Auch vor dem Hintergrund dieser Einsicht ist nachzuvollziehen, warum Honneth im Anschluss an *Kampf um Anerkennung* zwar von seiner grundlegenden anthropologischen Prämisse (siehe 1.2) nicht vollständig abrückt, die unterschiedlichen Anerkennungsbeziehungen aber deutlich stärker in ihrer historisch-partikularen Ausprägung nachvollzieht und von vornherein berücksichtigt, dass „deren Formen und Gestalten sich im Zuge geschichtlicher Wandlungen ausdifferenzieren können“ (Honneth 2003d: 336; vgl. auch ebd.: 339 f.).

21 Vergleiche Honneths eigene rückblickende Verortung: „Im Wesentlichen geht es mir um den Versuch, mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs die normativen Grundlagen zu gewinnen, auf denen das Unternehmen einer Gesellschaftskritik gegründet werden kann.“ (Honneth 2003d: 333)

22 „Keine Gesellschaftskritik ist daher heute mehr möglich, die nicht auch genealogische Forschungen im Sinne eines Detektors benutzt, um die sozialen Bedeutungsverschiebungen ihrer leitenden Ideale aufzuspüren“ (Honneth 2007b: 69).

In *Das Recht der Freiheit* schließlich ist augenscheinlich jede noch so schwach anthropologische Fundierung verschwunden; dass Honneth die Studie dafür grundlegend historisch anlegt, erweist sich so als konsequenter Schritt innerhalb dieser Entwicklung.

Wenn sich die normative Rekonstruktion somit heuristisch nicht nur an solchen sozialen Kämpfen, Pathologien oder Fehlentwicklungen orientiert, die sie in der Gegenwart vorfindet, sondern auch entsprechende historische Phänomene beziehungsweise die historische Entwicklung gegenwärtiger Phänomene in den Blick nimmt, bleibt aber noch immer die Frage, wie innerhalb dieser faktisch vorfindbaren Phänomene diejenigen separiert werden können, denen zusätzlich ein normativer Wert zukommt. Wie Honneth in der Debatte mit Nancy Fraser noch einmal betont, „liegt [es] ja auf der Hand, dass wir nicht jede politische Erhebung als solche gutheißen können, nicht jede Anerkennungsforderung bereits für moralisch legitim oder vertretbar halten; vielmehr beurteilen wir die Zielsetzungen solcher Kämpfe im allgemeinen nur dann als positiv, wenn sie in die Richtung einer gesellschaftlichen Entwicklung weisen, die wir als Annäherung an unsere Vorstellungen von einer guten oder gerechten Gesellschaft begreifen können“ (Honneth 2003b: 203).²³ Die Relevanz dieser Unterscheidung für eine rekonstruktiv verfahrenende Gesellschaftskritik wird besonders deutlich, wenn man noch einmal rekapituliert, inwiefern die rekonstruierten Ideale und Werte als Ressourcen der Kritik fungieren: Denn zwischen deren sozialer Geltung und der rekonstruierten normativen Gültigkeit soll – so die auch in *Das Recht der Freiheit* zentrale Annahme (vgl. Honneth 2011: 120 f.) – insofern eine Lücke bestehen, als die implizit praktizierten Ideale und Werte einen „Geltungsüberhang“ besitzen, der über die gegenwärtige soziale Praxis hinausweist (Honneth 2003d: 340 f.). Damit benötigt die/der rekonstruktiv arbeitende Philosoph/in aber ein Kriterium zur Identifizierung eben jener normativen Ideale, die sowohl einen solchen Geltungsüberhang aufweisen als auch gewissermaßen ‚in die richtige Richtung‘ über den *Status quo* hinausweisen.

Die linkshegelianische Lösung dieses Problems in der Kritischen Theorie, an die Honneth hier anschließen möchte, besteht in einer an ein spezifisches Vernunftmodell gekoppelten Fortschrittskonzeption (vgl. Honneth 2003b: 217–224; 2003d: 324–340; 2007c; 2007b: 64–67; 2009d): Die Grundidee ist, dass sich die gesellschaftliche Reproduktion in Form einer sozialen Praxis vollzieht, in der die menschliche Vernunft in einer Weise zum Ausdruck kommt, dass mit fortschreitender Entwicklung in der Gesellschaft ein immer höherer Grad an Rationalität erreicht wird, „so dass im ganzen von der menschlichen Geschichte als einem Prozess der Verwirklichung von Vernunft gesprochen werden kann“ (Honneth 2007b: 65). Dabei geht die Kritische Theorie nun aber bekanntlich davon aus, dass es sich beim Prozess der Modernisierung faktisch um einen der nur unvollständigen Rationalisierung handelt, das heißt, dass sich die gegenwärtigen Gesellschaften als Ausprägungen einer ‚halbierten Rationalität‘ erweisen (vgl. Honneth 2009d: 109 ff.). Entsprechend wird innerhalb dieser Theorietradition rationalitätstheoretisch zwischen einer originär sozialen, fortschrittsverbürgenden Rationalität und abweichenden

23 Ganz ähnlich auch an anderer Stelle: „Jedes rekonstruktive Verfahren der Gesellschaftskritik steht natürlich vor dem Problem, dass es aus sich heraus nicht eigentlich begründen kann, was die jeweils zum Bezugspunkt gewählten Ideale der eigenen Kultur normativ überhaupt verteidigungs- oder wünschenswert macht; den moralischen Prinzipien die kontingenterweise im Werthorizont einer gegebenen Gesellschaft vorzufinden sind, fehlt nämlich zunächst jede Garantie, für alle Mitglieder gleichermaßen gültig zu sein. Insofern bedarf es auch im Falle eines solchen immanenten Verfahrens, nicht anders als bei der Genealogie, stets noch eines zusätzlichen Schritts, durch den erst noch begründet wird, warum das jeweils herangezogene Ideal der eigenen Kultur normative Gültigkeit besitzen soll.“ (Honneth 2007b: 65)

Rationalitätsformen unterschieden – etwa noch bei Habermas in Form der Unterscheidung zwischen kommunikativer und instrumenteller Rationalität (Habermas 1981) – und diese Unterscheidung dann auch gesellschaftstheoretisch gespiegelt, etwa in der Unterscheidung zwischen Lebenswelt und System, so dass die unterschiedlichen Rationalitätsformen und die entsprechenden praktisch-institutionellen Ausformungen eines Fortschritts in der Gesellschaft sichtbar werden. Wenn Honneth auch seine eigene Gesellschaftstheorie nicht primär in diesem Sinne rationalitätstheoretisch anlegt (vgl. die entsprechende Selbsteinschätzung in Honneth 2009d: 110), erkennt er doch an, dass er „nicht ohne Anleihen bei einer Fortschrittskonzeption“ (Honneth 2003d: 328) auskommt und dabei letztlich auch auf rationalitätstheoretische Überlegungen zurückgreifen muss.²⁴ Wie eine solche Fundierung der Anerkennungstheorie aussehen könnte, hat Honneth bisher nur angedeutet,²⁵ wobei er hier schon darauf hinweist, dass sich solche unterschiedlichen Rationalitäten gesellschaftstheoretisch vermutlich am besten anhand ihrer Ausprägung in unterschiedlichen sozialen Institutionen analysieren lassen dürften.²⁶ In Verbindung mit Honneths bereits angesprochener Rezeption der Hegelschen Rechtsphilosophie (Honneth 2001; 2010c) zeichnet sich so eine Erklärung dafür ab, wieso in *Das Recht der Freiheit* Institutionen in den Mittelpunkt der normativen Rekonstruktion rücken und inwiefern Honneth die historische Entwicklung der institutionellen Sphären sozialer Freiheit als einen Fortschrittsprozess nachzeichnet, innerhalb dessen aber eben auch „Fehlentwicklungen“ ausgemacht werden können.²⁷ Damit wird schließlich auch noch einmal der Zusammenhang von normativer Rekonstruktion und Gesellschaftskritik besonders deutlich: Denn wenn die Analyse der institutionellen Ausprägungen gesellschaftlichen Fortschritts die diesen zugrunde liegenden allgemeinen Werte nachvollziehen kann, können existierende Praktiken als unvollständige Realisierungen dieser Werte oder gar als

24 So etwa in einem 2006 geführten Interview: „[...] ich glaube, Sie haben Recht, eine kritische Theorie muss auch einen rationalitätstheoretischen Kern besitzen. Den habe ich bislang noch nicht entwickelt. Und ich glaube tatsächlich, ich kann das Programm nur verteidigen, wenn ich das unternehme“ (Honneth 2009d: 128).

25 „Die Idee wäre dann, dass man die Gesamtheit an Anerkennungsbeziehungen gewissermaßen als Element einer lebensweltlichen Rationalität versteht, durch die die Bezüge der Menschen geprägt sind, und dass wir bestimmte Einstellungen und wissenschaftliche Weltbilder, die von diesen lebensweltlichen Bezügen abstrahieren oder sie verstellen, als Ausdruck instrumenteller Vernunft verstehen müssen.“ (Honneth 2009d: 126) In der Debatte mit Nancy Fraser schlägt Honneth außerdem vor, „Individualisierung“ und „soziale Inklusion“ als zentrale Kriterien einer anerkennungstheoretischen Fortschrittskonzeption heranzuziehen (vgl. Honneth 2003b: 220 ff.).

26 „Das komplementäre Phänomen zum Szientismus oder zur instrumentellen Einstellung würde ich [anders als Habermas, die Verfasser] nicht als ‚System‘, sondern in einer anderen Weise zu beschreiben versuchen. Und zwar in einer möglicherweise mit Begriffen der Institution irgendwie verknüpften Weise, also so, dass der Begriff der sozialen Institutionen wieder stärker wird, ein bisschen wie bei Max Weber, und wir damit auch wieder Anschluss an eine stärkere Tradition des Marxismus finden [...]. Ich würde eher versuchen, die Verflechtungen instrumenteller Rationalität über den Markt, über komplexe Tauschvorgänge, über Steuerungsvorgänge, von denen wir den Eindruck haben, sie haben sich irgendwie von solchen Anerkennungsbeziehungen entkoppelt, diese würde ich gerne in Kategorien der Institution verstehen – oder besser: eines bestimmten Typs von Institution. Vielleicht in der Begrifflichkeit der Organisation, aber nicht in der Begrifflichkeit der Systemtheorie“ (Honneth 2009d: 127 f.).

27 Vgl. besonders prägnant etwa im Abschnitt zur Sphäre des Marktes: „Dementsprechend sollten sich normative Fortschritte in der Sphäre des kapitalistischen Marktes immer dann ausmachen lassen, wenn solche Mechanismen erfolgreich etabliert werden konnten, normative Fehlentwicklungen sollten hingegen immer dann festzustellen sein, wenn derartige Institutionalisierungen trotz öffentlichen Drucks über längere Zeit ausbleiben oder gar zurückgenommen werden.“ (Honneth 2011: 358)

Rückschritte hinter ein bereits erreichtes Realisierungsniveau kritisch beleuchtet werden (vgl. Honneth 2011: 27–34).

Offen bleibt damit aber immer noch, welche gesellschaftliche Rolle einer so gewonnenen Kritik zugedacht werden soll beziehungsweise in welchem Verhältnis sie gegebenenfalls zu einer kritischen Praxis steht. Wie gerade gesehen, ist es ja einerseits eine Prämisse der normativen Rekonstruktion, dass gesellschaftlicher Fortschritt sich vermittels sozialer Kämpfe und entsprechender institutioneller Anpassungen vollzieht beziehungsweise vollzogen hat; insofern stünde zu vermuten, dass sich auch eine weitere Entwicklung aus einer solchen Praxis speisen muss. Und in der Tat geht Honneth, etwa in *Kampf um Anerkennung*, davon aus, dass die Theorie zwar die in derartigen gesellschaftlichen Entwicklungen impliziten allgemeinen Werte rekonstruieren kann, dass aber die konkrete Form ihrer Verwirklichung „keine Sache der Theorie mehr [ist], sondern eine der Zukunft von sozialen Kämpfen“ (Honneth 1994c: 287). Auf der anderen Seite deutet Honneth Hegels Unternehmen in der *Rechtsphilosophie* (an das er ja in *Das Recht der Freiheit* explizit anschließt) als „eine therapeutische Kritik im Sinn der konstruktiven Anregung einer befreienden Selbstreflexion“ (Honneth 2001: 73) und zeigt sich an anderer Stelle überzeugt, dass die Analyse von Unrechtserfahrungen und sozialen Kämpfen gleichzeitig auch ein Betreiben von „Selbstaufklärung der sozialen Bewegungen“ (Honneth 2009a: 108) umfasst. Nur so lässt sich wohl auch verstehen, dass Honneth in *Das Recht der Freiheit* der kritischen Funktion der normativen Rekonstruktion zurechnet, eben nicht nur bereits existierende Praktiken freizulegen, sondern auch im Sinne eines „Vorausentwurfs noch nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade“ und des Aufweisens von „Praxispotentiale[n]“ (Honneth 2011: 27) zu wirken. Die vermeintliche Spannung zwischen diesen beiden Verortungen der Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie löst sich zu einem gewissen Grad auf, wenn man sich noch einmal verdeutlicht, worauf die Kritik hier abzielen soll: Es geht nicht um die Bewertung spezifischer praktischer oder institutioneller Ausformungen der rekonstruierten Werte, sondern um eine kritische Untersuchung der jeweils vorherrschenden sozial-strukturellen Bedingungen ihrer Realisierung.²⁸

Literatur

- Alexander, Jeffrey / Pia Lara, Maria, 1996: Axel Honneth's New Critical Theory of Recognition. In: *New Left Review* I/220, 126–136.
- Anderson, Elizabeth, 1993: *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.).
- Brink, Bert van den / Owen, David (Hg.), 2007: *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory*, Cambridge / New York.
- Fink-Eitel, Hinrich, 1993: Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie. In: *Merkur* 47, 237–245.
- Foucault, Michel, 1966: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 2002: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Ders., *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt (Main), 166–191.

28 Insofern trägt für Honneth eine solche Kritik „zur Aktivierung und Stimulierung der demokratischen Meinungsbildung“ (Honneth 2009b: 63) bei, präkonfiguriert aber in keiner Weise deren Ausgang.

- Fraser, Nancy, 2003: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Dies. / Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt (Main), 225–270.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel (Hg.), 2003: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt (Main).
- Halbig, Christoph/ Quante, Michael (Hg.), 2004: *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster.
- Hayek, Friedrich August von, 1945: The Use of Knowledge in Society. In: *The American Economic Review* XXXV, no. 4 (September), 519–530.
- Hegel, Georg W. F., 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt (Main).
- Hirschman, Albert O., 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton.
- Homann, Karl / Andreas Suchanek, 2000: *Ökonomik. Eine Einführung*, Tübingen.
- Honneth, Axel, 1982: Von Adorno zu Habermas. Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie, in: Wolfgang Bonß / Axel Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 87–126.
- Honneth, Axel, 1989: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1990a: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1990b: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main), 25–72.
- Honneth, Axel, 1990c: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne. In: Ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main), 73–92.
- Honneth, Axel, 1990d: Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. In: *Merkur* 44, 1043–1054.
- Honneth, Axel (Hg.), 1993: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main) / New York.
- Honneth, Axel, 1994a: *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1994b: Formen der Gesellschaftskritik. In: Ders., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt (Main), 71–79.
- Honneth, Axel, 1994c: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2000a: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2000b: Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotenziale. In: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main), 110–129.
- Honneth, Axel, 2000c: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main), 88–109.
- Honneth, Axel, 2000d: Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main), 11–69.
- Honneth, Axel, 2000e: Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. In: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main), 171–192.
- Honneth, Axel, 2000f: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die „Dialektik der Aufklärung“ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik. In: Ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main), 70–87.
- Honneth, Axel, 2001: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2003a: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt (Main).

- Honneth, Axel, 2003b: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Nancy Fraser / Ders., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt (Main), 129–224.
- Honneth, Axel, 2003c: Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Nancy Fraser / Ders., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt (Main), 271–305.
- Honneth, Axel, 2003d: Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: Ders., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt (Main), 303–341.
- Honneth, Axel, 2003e: Einleitung. Genealogie als Kritik. In: Ders. / Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt (Main), 117–121.
- Honneth, Axel, 2003f: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2005: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2006: Reification: a recognitional-theoretical view. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at the University of California, Berkeley, March 14–16, 2005; http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf, 01.08.2012.
- Honneth, Axel, 2007a: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2007b: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. In: Ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 57–69.
- Honneth, Axel, 2007c: Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 28–56.
- Honneth, Axel, 2007d: Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen. In: Ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 219–234.
- Honneth, Axel, 2008: Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 327–341.
- Honneth, Axel, 2009a: Kampf um Anerkennung und Engagement. Wege zur normativen Begründung kritischer Theorie. Gespräch mit Roger Behrens und Harald Lemke. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt (Main) / New York, 99–108.
- Honneth, Axel, 2009b: Erbe und Erneuerung der Kritischen Theorie. Gespräch mit der Internationalen Studiengruppe zur Kritischen Theorie. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt (Main) / New York, 49–82.
- Honneth, Axel, 2009c: Das soziologische Defizit der Kritischen Theorie. Gespräch mit Marcos Nobre und Luiz Repa. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt (Main) / New York, 83–98.
- Honneth, Axel, 2009d: Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie. Gespräch mit Olivier Voirol. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt (Main) / New York, 109–135.
- Honneth, Axel, 2010a: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2010b: Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: Ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 51–77.
- Honneth, Axel, 2010c: Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer „Rechtsphilosophie“. In: Ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 33–48.
- Honneth, Axel, 2010d: Verflüssigung des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot. In: Ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 131–157.
- Honneth, Axel, 2010e: Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In: Ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, 158–178.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.

- Honneth, Axel / Saar, Martin (Hg.), 2003: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt (Main).
- Menke, Christoph / Rebentisch, Juliane (Hg.), 2008: Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft, Berlin.
- Moore, Barrington, 1978: Injustice: the social bases of obedience and revolt, White Plains.
- Neuhouser, Frederick, 2000: Foundations of Hegel's Social Theory, Cambridge (Mass.).
- Pippin, Robert, 2008: Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life, Cambridge / New York.
- Rosa, Hartmut, 2004: Four Levels of Self-Interpretation. A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism. In: Philosophy & Social Criticism 30, 691–720.
- Rosa, Hartmut / Strecker, David / Kottmann, Andrea, 2007: Soziologische Theorien, Konstanz.
- Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main) / New York.
- Sandel, Michael, 2011: What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets, New York.
- Satz, Debra, 2010: Why Some Things Should Not Be for Sale, New York.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, 2002: Hegels Begriff der Arbeit, Berlin.
- Sennett, Richard / Cobb, Jonathan, 1972: The hidden injuries of class, New York.
- Smith, Adam, 1976: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Oxford.
- Thompson, Edward P., 1966: The making of the English working class, New York.
- Ulrich, Peter, 1997: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen der lebensdienlichen Ökonomie, Bern.
- Walzer, Michael, 1990: Kritik und Gemeinsinn, Berlin.
- Walzer, Michael, 1991: Zweifel und Einmischung, Frankfurt (Main).