

3. Honneths Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

3.1 Zu Honneths Preisgabe der Korporation

Die Probleme der hegelschen Korporationslehre sind eine Herausforderung für alle Autoren, die sich um eine Aktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie bemühen. Ein Vorschlag, mit dem Korporationsproblem umzugehen, stammt vom Präsidenten der Internationalen Hegel-Vereinigung und prominentesten Repräsentanten der dritten Generation der Frankfurter Schule – von Axel Honneth. Er argumentiert in *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), dass es keiner Institution bedarf, die die von der Korporation hinterlassene Lücke schließt. Honneth ist zu diesem Zeitpunkt nicht auf der Suche nach einem zeitgenössischen Pendant zur Korporation, sondern bereit, den Gedanken einer berufsständischen Institution aufzugeben bzw. deren wertorientierende Funktion vom Bereich der öffentlichen Deliberation erfüllen zu lassen.

Hintergrund dieses Vorschlags ist das Bestreben Honneths, Hegels Verfahren einer »normativen Rekonstruktion« (LU, 91) der wirksamen Gerechtigkeitsvorstellungen moderner Gesellschaften dergestalt durchzuführen, dass die drei Bereiche des Sittlichen jeweils nur durch *ein* grundlegendes Anerkennungsverhältnis charakterisiert sind. Dies sei eigentlich auch das Vorhaben Hegels gewesen. Die Familie beispielsweise zeichne sich nach Hegel durch den Anerkennungstyp der wechselseitigen Liebe und Fürsorge aus. Es sei zwar nicht einzusehen, warum Hegel diesen Anerkennungstyp auf die positiv-rechtliche Institution der Familie beschränkt, denn er könne problemlos auf persönliche Beziehungen übertragen werden, die auch ohne die Möglichkeit staatlicher Regulierung auf Dauer angelegt sind (wie die Freundschaft) – jedoch habe Hegel hier zumindest beachtet, dass *ein* Bereich der Sittlichkeit nur durch *ein* Interaktionsmuster bestimmt ist. Der Abschnitt zur Familie könne deshalb ohne grundlegende Korrekturen erweitert werden.

Anders verhalte es sich beim Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft. Hier vermische Hegel zwei Anerkennungstypen, weil »mit der ›Korporation‹ neben das Interaktionsverhältnis des Marktes noch eine ganz andere Kommunikations-sphäre getreten ist, deren Anerkennungsformen von vollkommen eigenständiger Art sind.« (LU, 122) Gehe es in der bürgerlichen Gesellschaft um die »markt-vermittelten Transaktionen«, so in der Korporation um die »wertorientierenden Interaktionen« (LU, 123). Wie kam es zu dieser »Überfrachtung« (LU, 123) des zweiten Abschnitts? Warum ist Hegel die »Verlegenheit« der Vermischung disparater Anerkennungsformen nicht »erspart geblieben« (LU, 123)? Honneths Antwort lautet, dass Hegel die zur Marktlogik querstehende Korporation eingeführt habe, weil er zeitgleich zwei nicht miteinander vereinbare Projekte verfolgte, nämlich die Freilegung von sphärenspezifischen Anerkennungstypen einerseits und die Rechtfertigung konkreter Institutionen seiner Zeit andererseits:

Er will eine normative Strukturanalyse moderner Gesellschaften leisten, um historisch hervorgebrachte Bedingungen individueller Freiheit zu identifizieren, und betreibt doch zugleich auch Institutionenanalyse, indem er gewachsene, rechtlich verankerte Organisationsgebilde legitimiert. Hätte er diese zweite Aufgabe souverän ignoriert, so wäre es Hegel ohne weiteres möglich gewesen, die »bürgerliche Gesellschaft« als eine einzige Anerkennungssphäre hinzustellen, innerhalb derer die Subjekte dank strategischer Interaktionen ihre jeweils privaten Zwecke realisieren; und die Frage, wie die Mitglieder moderner Gesellschaften über eine solche indirekte Allgemeinheit hinaus noch einmal zu einem höheren Grad von Gemeinsamkeit gelangen, hätte er gesondert im Rahmen einer dritten Sphäre beantworten können, die unterschiedliche Formen der »öffentlichen Freiheit« hätte umfassen müssen. (LU, 123 f.)

Gebe man den Wunsch auf, den positiv-rechtlichen Institutionen seiner Zeit Legitimität zu verschaffen, und besinne sich stattdessen auf Hegels anschlussfähigen Ansatz, je einen charakteristischen Anerkennungstyp für die drei Sittlichkeitsbereiche zu identifizieren, habe die Korporation ihren angestammten Platz im Staat. »Zwar hätte eine solche Lösung zu neuen Schwierigkeiten geführt« – schließlich seien die Berufsgenossenschaften als »Organisationen der Zivilgesellschaft gedacht« gewesen und nicht als »staatliche Einrichtungen« (LU, 122 f.) –, »immerhin aber« hätte sich das Problem erübrigt, »in ein und dieselbe Sphäre zwei gänzlich verschiedene Anerkennungsformen unterbringen zu müssen.« (LU, 122 f.) Jedoch ist Honneth ohnehin der Ansicht, dass einer zunftähnlichen Institution bereits zu Hegels Zeit »etwas Antiquiertes anhaftet«. Hegels Vorstellung, Korporationen führten zu »einer moralischen Disziplinierung des kapitalistischen Marktes«, sei »[g]eradezu naiv« (LU, 120) gewesen. Strenggenommen plädiert Honneth deshalb auch nicht für eine Verschiebung der Korporation innerhalb der Systematik der Rechtsphilosophie, sondern wirbt vielmehr dafür, die Idee eines berufsgenossenschaftlichen Lebensverbands aufzugeben.

Die wertorientierenden Aufgaben der Korporation wiederum könne fortan die demokratische Willensbildung übernehmen.

Was ließe sich zu dieser Argumentation mit Hegel sagen? Schließlich sind es seine Grundintentionen, die Honneth weiterzuführen beansprucht. Zunächst wäre darauf hinzuweisen, dass nach Hegel die bürgerliche Gesellschaft nur deshalb eine sittliche Institution ist, weil a) die selbstinteressierten Individuen sich in ihr *bilden* müssen und damit eine Form der Sittlichkeit vorbereiten, die nicht auf bloßer Empfindung beruht, b) die Teilnehmer des Systems der Bedürfnisse deziert ein *Recht* darauf haben, materiell abgesichert zu sein und Anerkennung zu erlangen, solange sie für andere Personen Arbeit verrichten und zum allgemeinen Wohl beitragen, und c) mit der Korporation eine Institution vorliegt, die diesem Recht durch Fürsorgeleistung und ideelle Integration Geltung verschafft. Der besondere Charme der hegelschen Argumentation besteht darin, dass die Genossenschaften, zunächst zur besseren Verfolgung durch und durch selbstsüchtiger Ziele gegründet, sich als Bollwerke der Sozialintegration erweisen; sie sind Orte der Gemeinschaft, an denen die Individuen ihren Eigennutz zugunsten relativ-allgemeiner *Selbstzwecke* hinter sich lassen. Käme es nicht zur Rückkehr des Sittlichen noch auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft, fiel sie aus dem Konnex des Sittlichen heraus: Sie wäre dann nichts anderes als ein Ort der wechselseitigen Instrumentalisierung für monologisch gefasste Zwecke, also die Negation des Sittlichen, weil nicht das Allgemeine gewollt, sondern egoistischer Idiosynkrasie freier Lauf gelassen wird. Karl Marx beschreibt diesen Sachverhalt in den *Grundrissen* wie folgt:

endlich das selbstsüchtige Interesse, kein darüberstehendes verwirklichend; der andre ist auch als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und gewußt, so daß beide wissen, daß das gemeinschaftliche Interesse eben nur in der Doppelseitigkeit, Vielseitigkeit, und Verselbständigung nach den verschiedenen Seiten, der Austausch des selbstsüchtigen Interesses ist. Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen. (G, 170)

In einer bürgerlichen Gesellschaft, deren »Desorganisation« sich nicht um »die Ehre in der Corporation« »dreht« (R, 199, § 255), – das heißt in einer bürgerlichen Gesellschaft ohne jeden sittlichen Halt –, wären die atomisierten Akteure zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zwar immer noch zu Lernprozessen und Perspektivübernahmen genötigt, jedoch diene diese Bildung keiner höheren Sittlichkeit mehr, sondern wäre bloße Funktion des sittlichkeitsverderbenden Privatismus. Wenn Honneth schreibt, »die Frage, wie die Mitglieder moderner Gesellschaften über eine solche indirekte Allgemeinheit hinaus noch einmal zu einem höheren Grad von Gemeinsamkeit gelangen, hätte« Hegel »gesondert im Rahmen einer dritten Sphäre beantworten können« (LU, 124), fehlt jeder Hinweis darauf, *wie* eine immanente begriffliche Entwicklung zu diesem höheren Grad an

Gemeinsamkeit auszusehen hätte. Hegel selbst unternahm den ingeniösen, wenn auch nicht überzeugenden Versuch, noch den »Verlust der Sittlichkeit« (R, 159, § 181) als den Umschlagspunkt auszuweisen, der die Rückkehr des Sittlichen verbürgt. Es ist kein der bürgerlichen Gesellschaft fremdes Prinzip, sondern ihre Eigenlogik, die eine sozialverträgliche Begrenzung der Willkür bewirkt; den materiellen und ideellen Rechten wird letztlich durch einen Mechanismus Rechnung getragen, der vordergründig auf ihre Missachtung hinausläuft.

Honneth hingegen verzichtet darauf, eine derartige ›List der Vernunft‹ in Anspruch zu nehmen. Obgleich ihm bewusst ist, dass Hegel die intermediären Korrektive einführen musste, um die Marktwirtschaft noch als einen Bereich des Sittlichen begreiflich zu machen, spricht er sich dafür aus, die Korporation aus der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft herauszunehmen. Die Preisgabe der Genossenschaften begründet er damit, dass die moderne Ökonomie kein Ort der Gemeinsamen ist, sondern im Gegenteil »das intersubjektive Band zwischen den Subjekten zerreißt« (LU, 95). In ihr würden strategische Transaktionen vollzogen, die zur wechselseitigen Vertragserfüllung verpflichten (vgl. LU, 118) – und zu nichts sonst. Die Ökonomie sei keine »Sphäre der bedürfnisorientierten Kommunikation«, vielmehr kennzeichne sie eine »anonyme, systemhafte Steuerungsleistung, dank derer der Markt zur Befriedigung einer Vielzahl von Interessen in der Lage ist« (LU, 95 f.).

Sprachlich erinnert dies an Habermas' Unterscheidung von System- und Sozialintegration – eine Unterscheidung, zu der jedoch schon in *Leiden an Unbestimmtheit* nicht recht passen mag, dass die bürgerliche Gesellschaft, wie alle anderen Sphären des Sittlichen auch, »Selbstverwirklichung« (LU, 90), »Erfüllung« (LU, 84) und »Freiheit« des Einzelnen im Zuge reziproker Anerkennung ermöglichen soll. Individuelle Selbstverwirklichung und Erfüllung – das sind keine Termini, die Habermas im Zusammenhang mit dem Wirtschaftssystem verwendet. Für Habermas ist die Ökonomie ein sich selbst regulierender, von normativen Rücksichten und sprachlicher Verständigung entlasteter Bereich zweckrationalen Handelns und technischer Effizienz, vermittelt über formale Steuerungsmedien.¹

Dass Habermas' sozialtheoretischer Dualismus auf eine Verdeckung ökonomischer Pathologien hinausläuft, erkennt Honneth weit vor *Leiden an Unbestimmtheit*. Um vor den wirtschaftlichen Verhältnissen nicht systemtheoretisch kapitulieren zu müssen, vertritt er zunächst die Ansicht, dass die Arbeitstätigkeit als solche eine künstlerisch-handwerkliche Qualität aufweise und alle empiri-

1 Siehe hierzu Ingo Elbe, »Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas«, in: Smail Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg 2014.

schen Arbeiten an deren anthropologisch-normativem Kern zu messen seien.² Später wird er diese Position revidieren: Jede Kritik bestehender Arbeitsverhältnisse, die auf dem Ideal schöpferischer Produzentenautonomie beruht, lehnt er fortan ab, weil dieses Ideal »nicht für alle in der Wirtschaftssphäre erforderlichen Arbeiten gleichermaßen konstitutiv sein« kann. »[H]ier herrschen Zwänge und Bedingungen, die es auch bei einer denkbar weiten Auslegung erforderlich machen, Tätigkeiten von einem ganz anderen Charakter als dem des Handwerks oder der Kunst auszuführen.«³ Seinen ursprünglichen Ansatz interpretiert Honneth nun als eine Form externer Kritik; der Maßstab expressiver Autonomie sei dem Wirtschaftsleben äußerlich, weil nicht verallgemeinerbar.⁴ Trotz dieser Konzessionen geht Honneth an keiner Stelle seines Werks so weit, die Idee einer moralischen Ökonomie aufzugeben. Anstatt auf eine ästhetische Normativität der Arbeit zu setzen, geht er nur nüchterner davon aus, dass dem Marktverkehr die Forderungen nach einem Mindestlohn und einer sinnvollen Tätigkeit zugrunde liegen. Sein Gewährsmann ist hier (neben Durkheim) erneut Hegel:

[D]ie ganze Idee des wechselseitigen Austauschs von Leistungen verlangt es, daß die einzelnen Tätigkeiten eine hinreichend komplexe, Fertigkeiten demonstrierende Struktur behalten, um sich der allgemeinen Anerkennung als würdig zu erweisen, die mit der »bürgerlichen Ehre« verknüpft ist.⁵

Auch der späte Honneth hält daran fest, dass die kapitalistische Arbeit an einem normativen Maßstab zu messen ist. Dieser sei jedoch im Unterschied zur frühen ästhetischen Konzeption dem markvermittelten Austausch von Leistungen selbst entnommen: Eine Tätigkeit sei nur dann ein anerkennungswürdiger Beitrag zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung, wenn sie in einem hinreichenden Maße *qualifiziert* ist.

Die durchgängige Differenz zwischen Habermas und Honneth hinsichtlich des normativen Charakters der kapitalistischen Ökonomie kann jedoch nicht über einen wichtigen Punkt hinwegtäuschen: der für ein an Hegel orientiertes Unternehmen irritierende Umstand, dass in *Leiden an Unbestimmtheit* mit der Korporation das verständigungsorientierte Handeln aus der Theorie des Marktes verbannt ist. Alles, was Honneth hier zur modernen Ökonomie schreibt, läuft darauf hinaus, an den normativen Präsuppositionen des Marktes in einer nicht näher erörterten Weise festhalten zu wollen und zugleich die Ausführungen zum Eigeninteresse in ›A. Das System der Bedürfnisse‹ für das Ganze der ökonomischen Theorie zu nehmen – was letztlich sein gesamtes Projekt einer Aktualisi-

2 Axel Honneth, »Arbeit und instrumentelles Handeln«, in: ders. u. Urs Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980.

3 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 83.

4 Vgl. Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 83.

5 Vgl. Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 91.

sierung des hegelschen Sittlichkeitskonzepts infrage stellt. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, sondern konsequent, dass er zehn Jahre später in *Das Recht der Freiheit* den Schwerpunkt deutlich anders setzt: Zentraler Bezugspunkt ist nicht mehr ›A. Das System der Bedürfnisse‹, sondern ›C. Die Polizei und Corporation‹.

3.2 Zu Honneths Aktualisierung der Korporationslehre

2011 veröffentlichte Honneth die voluminöse, dem Aufbau der *Grundlinien* nachempfundene Studie *Das Recht der Freiheit*. Ihr liegt die Einsicht (und implizite Selbstkritik) zugrunde, dass ohne die Berücksichtigung sozialintegrativer Institutionen die kapitalistische Ökonomie nicht als sittlich verstanden werden kann. Während andere Hegel-Interpreten die sozialintegrative Lücke, die die ständischen Strukturen hinterließen, vornehmlich durch ökonomieferne Gruppen der Zivilgesellschaft schließen wollen⁶, setzt Honneth darauf, die Begrenzung des zweckrationalen Handelns auch durch ökonomieaffine Institutionen bewerkstelligen zu lassen. Im Vergleich zu *Leiden an Unbestimmtheit* nähert er sich damit der hegelschen Grundintention; dass weiterhin grundsätzliche Differenzen zwischen Honneths Projekt und Hegels Rechtsphilosophie bestehen, soll im Folgenden gezeigt werden.

3.2.1 Honneths individualistischer Begriff sozialer Freiheit

Seine Studie, so schränkt Honneth gleich in der Einleitung ein, sei keine »bloße Wiederbelebung von Absicht und Gedankengang der ›Rechtsphilosophie‹« (RF, 17). Dafür gibt er zwei Gründe an. Erstens seien die stabilen Institutionen konstitutioneller Monarchien, auf die Hegel noch setzen konnte, in der auf die industrielle Modernisierung folgenden reflexiven Modernisierung »durch ungleich verhaltensoffenere Gebilde und Organisationen ersetzt worden« (RF, 17). Institutionen, die bei Hegel noch breiten Raum einnehmen, existieren heute nicht mehr oder sind weniger restriktiv. Zweitens sei die »Voraussetzung eines idealistischen Monismus [...] für uns, die Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters, nicht mehr recht vorstellbar« (RF, 17). Bereits hier deutet sich an, dass Honneth in seiner *Grundlinien*-Adaption nicht nur die Institutionen der Sitt-

6 Henning Ottmann beispielsweise ist der Ansicht, die »immanente Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft könnte man – stärker als Hegel es tut – auch mit der Rolle der Kirchen und der Institutionen der Bildung verbinden.« (Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Band 3/2: Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart, Weimar 2008, 261).

lichkeit den veränderten Umständen anpasst, sondern Korrekturen am philosophischen Fundament vornimmt: Ohne näher zu erläutern, aus welchen Gründen der idealistische Geistbegriff mit dem zeitgenössischen Denken inkompatibel ist, möchte er an Hegels rechtsphilosophisch grundlegende Idee des objektiven Geistes nur noch in einem äußerst schwachen Sinne festhalten – nämlich insofern, als die Institutionen unserer Gesellschaft als Objektivationen geltender Werte verstanden werden müssen. Dementsprechend ist das Ziel seiner Untersuchung keine allgemeine Gerechtigkeitstheorie, die sich gegenüber der bestehenden sozialen Ordnung uninteressiert zeigt, sondern er beabsichtigt die bereits institutionalisierten Werte durch eine Analyse unserer Gesellschaft freizulegen:

Ich wollte dem Vorbild der Hegelschen ›Rechtsphilosophie‹ in der Idee folgen, die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit direkt in Form einer Gesellschaftsanalyse zu entwickeln; wie ich mir einige Jahre zuvor [in *Leiden an Unbestimmtheit*, S.E.] an seiner Schrift klargemacht hatte, konnte dies nur gelingen, wenn die konstitutiven Sphären unserer Gesellschaft als institutionelle Verkörperungen bestimmter Werte begriffen werden (RF, 9).

Die programmatische Aussage, nur eine der sozialen Wirklichkeit zugewandte ›normative Rekonstruktion‹ könne klären, was Gerechtigkeit für uns bedeutet, beantwortet allerdings noch nicht die Frage, ob die sphärenspezifischen Werte dem Anspruch der Vernunft genügen. Eine Rekonstruktion bloßer Faktizität kann sich weder auf Hegel noch auf die Tradition der Kritischen Theorie berufen.

Honneths Ausführungen zu dieser Frage sind ambivalent. Auf der einen Seite wendet sich Honneth gegen einen rein hermeneutischen Zugang, der seine Gerechtigkeitsgrundsätze in unkritischer Weise aus den vorhandenen sozialen Institutionen und dem moralischen *common sense* herausdestilliert. Solche Theorien seien »[m]achtlos und ohne Biß«, neigen zur »Akkommodation« und sehen sich deshalb berechtigterweise der kantischen Kritik ausgesetzt, »die zwar nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, so aber doch die moralische Vernunft auf ihrer Seite« (RF, 16) habe. Überhaupt möchte Honneth nicht in Abrede stellen, dass es »Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit wäre, normative Regeln zu formulieren, an denen sich die moralische Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung bemessen ließe.« (RF, 14) Auf der anderen Seite grenzt er sich in aller Deutlichkeit von prozeduralen Theorien kantischer Provenienz ab, weil sie dem Sein ein abstraktes Sollen entgegensetzen. Noch die Rawls und Habermas zugeschriebenen Ansätze, »die von einer historischen Kongruenz zwischen unabhängig gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien und den normativen Idealen moderner Gesellschaften ausgehen« (RF, 21), lehnt er ab, weil sie die Maßstäbe gerechten Handelns nicht aus dem Handeln selbst gewinnen:

Die Differenz zu derartigen Theorien besteht darin, daß im Anschluß an Hegel darauf verzichtet werden muß, der immanent ansetzenden Analyse den Schritt einer freistehenden, konstruktiven Begründung von Gerechtigkeitsnormen vorzuschalten; ein solcher Rechtfertigungsschritt ist überflüssig, wenn sich im Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte bereits nachweisen läßt, daß sie den historisch vorausliegenden Gesellschaftsidealen [...] normativ überlegen sind. (RF, 14)

Nur wie führt man einen solchen Überlegenheitsnachweis im Zuge einer *immanenten* Analyse? Um zu begründen, dass die institutionell verankerten Werte unserer Zeit den Werten früherer Gesellschaften überlegen sind, muss logischerweise auf einen gesellschaftsunabhängigen Maßstab zurückgegriffen werden; ein rein immanentes Verfahren gibt, wie Honneth selbst weiß, jeden Vernunftanspruch preis.⁷

Wenn auch die moralische Begründbarkeit der geltenden Werte Fragen aufwirft, so ist doch eindeutig, welche Werte Honneth im Sinn hat. Es handelt sich nämlich um unterschiedliche Ausprägungen des einen grundlegenden Werts der Moderne – des empirischen Werts der individuellen Freiheit:

Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen. (RF, 35)

Meine »Einleitung« versucht darzulegen, auch hierin wieder Hegel folgend, daß diese Werte in den modernen liberaldemokratischen Gesellschaften auf einen einzigen zusammenschmolzen sind, und zwar auf den der individuellen Freiheit in der Vielzahl der uns vertrauten Bedeutungen. (RF, 9)

Die uns vertrauten Bedeutungen der individuellen Freiheit, die Hegel ebenso im Sinn gehabt habe wie die moderne liberaldemokratische Gesellschaft, sind nach Honneth die *negative* Freiheit, die *reflexive* Freiheit und die *soziale* Freiheit.

Die Bedeutung der negativen Freiheit erläutert er unter Rückgriff auf Thomas Hobbes, der durch eine naturalistische Umdeutung unserer praktischen Begriffe zu einer Inversion des bis dahin vorherrschenden politischen Denkens beitrug. Freiheit, so heißt es im *Leviathan*, bedeute nichts anderes als die »Abwesenheit äußerer Hindernisse«⁸. Frei ist demnach derjenige, der das, was er will, umsetzen kann, ohne dabei durch *äußere* Faktoren gehemmt zu werden. Der Inhalt des Willens ist für Hobbes kein Kriterium zur Beurteilung der Freiheit

7 So führt Honneth beispielsweise aus, dass es für eine Beurteilung der kapitalistischen Arbeitsorganisation nicht ausreichte, sich auf die Vorstellungen der betroffenen Arbeiter zu berufen. »Den stummen Protesten der Beschäftigten, die gegen die Fremdbestimmung ihrer Tätigkeiten aufbegehren, fehlt als solchen jener Zusatz an nachweisbarer Verallgemeinerbarkeit, der sie erst zu gerechtfertigten Maßstäben einer immanenten Kritik machen würde« (Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 88).

8 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt am Main 1966, 99.

des Wollenden. Der Wille ist nicht etwa der ethisch gute Wille, sondern der Terminus bezeichnet lediglich den Umstand, dass am Ende einer Überlegung – die keine freie Wahl, sondern das Ende eines geistigen Hin- und Hergerissenseins zwischen Neigung und Abneigung meint – *überhaupt* etwas begehrt wird. Eine »Überbietung« (RF, 49) dieses Begriffs negativer Freiheit sieht Honneth in Jean-Paul Sartres existentialistischer Idee eines spontanen, nicht zu rechtfertigenden Selbstentwurfs. Der Kern negativer Freiheitskonzeptionen besteht demnach weniger in der Fokussierung auf äußere Hindernisse denn in der

Idee, daß die Art der Zwecke nichts über das Vorliegen von Freiheit besagt [...]: Wie Hobbes geht auch Sartre davon aus, daß zum Begriff der individuellen Freiheit nicht ein bestimmtes Maß zur Abwägung von Zielen gehören darf (RF, 49).

Die Attraktivität solcher Freiheitskonzeptionen besteht nach Honneth darin, dass sie eine »tiefsitzende Intuition des modernen Individualismus« (RF, 47) artikuliert: Der Einzelne habe ein Recht darauf, Interessen nachzugehen, die »keiner Kontrolle durch höherstufige Prinzipien unterworfen sind.« (RF, 47) Die Tatsache, dass ein Autor wie Hobbes noch gelesen wird, hängt also damit zusammen, dass er *ein* unverzichtbares Moment individueller Freiheit auf den Punkt gebracht hat: das Recht auf idiosynkratisches Verhalten, solange es nur mit der äußeren Freiheit anderer vereinbar ist. Seinen angestammten Ort hat die negative Freiheit folglich im Recht.

Gleichwohl liegen die Mängel des rein negativen Freiheitsverständnisses auf der Hand: Von einer hinreichenden Freiheit, das war bereits in der Antike bekannt, kann nicht die Rede sein, solange die Menschen keinen Einfluss auf das haben, was sie wollen (vgl. RF, 58). Freiheit liegt erst dann vor, wenn die Möglichkeit der inneren Distanzierung von vorgängigen Neigungen und Interessen besteht; Freiheit beinhaltet immer auch eine *reflexive* Dimension. Diese grundlegende Idee breitet Honneth aus, indem er philosophiegeschichtlich zwei Varianten der Selbstbeziehung des Subjekts unterscheidet, die sich gleichermaßen auf Rousseau berufen können: Während Kant den Gedanken der Selbstgesetzgebung ausarbeitet – frei ist der Wille nach Kant, wenn die individuell gewählten Handlungsmaximen einer Prüfung standhalten, deren Kriterium er sich in nicht-willkürlicher Weise gesetzt hat; der Kategorische Imperativ ist Resultat der Reflexion des Willens darauf, was ihm selbst gemäß ist: nämlich Freiheit und Vernunft zu wollen –, knüpft Herder an das Ideal der Selbstverwirklichung und Aufrichtigkeit an, welches »der kantischen Idee der moralischen Autonomie dadurch entgegengesetzt ist, daß es das je eigene Gute normativ vor das Allgemeine rückt« (RF, 66). Dieser Differenz ungeachtet gilt für das Autonomiemodell und das Authentizitätsmodell der Freiheit nach Honneth gleichermaßen, dass in ihnen nicht die sozialen Voraussetzungen enthalten sind, die »eine Ausübung der

jeweils gemeinten Freiheit erst ermöglichen würden.« (RF, 79) Beide Freiheitskonzeptionen sind blind dafür, dass den reflexiv gesetzten Zielen Institutionen entgegenkommen müssen, damit überhaupt eine realistische Aussicht besteht, sie zu erreichen. Die Vorzüge einer sich auf die Innerlichkeit erstreckenden Freiheit lassen sich nur dann voll ausschöpfen, wenn auch die äußere Welt freiheitlich eingerichtet ist. In ihr müssen Institutionen vorhanden sein, die für den Einzelnen nicht als Begrenzung, sondern als Erweiterung seiner Freiheit erfahrbar sind. Kurzum: Die *reflexive* Freiheit bedarf zu ihrer Realisation der *sozialen* Freiheit; eine Begrenzung der Freiheit auf die Dimension des Rechts und der Moralität ist pathologisch.

Seinen Begriff sozialer Freiheit stellt Honneth in die Tradition des hegelischen Sittlichkeitsgedankens. Freiheit, so habe bereits Hegel mit seiner »Formulierung vom ›Bei-sich-selbst-Sein im Anderen‹« (RF, 85) zum Ausdruck bringen wollen, habe zur Voraussetzung, dass ein »Subjekt auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten« (RF, 85). Die beiden Subjekte verfolgen nicht zwangsläufig entgegengesetzte Interessen, sondern ihre Wünsche können sich ergänzen, sogar »derart ergänzen, daß sie zur Erfüllung allein bei komplementärer Durchführung gelangen.« (RF, 92) Beispiele hierfür sind persönliche Beziehungen, weil sie nur in Wechselseitigkeit Bestand haben: Niemand kann für sich alleine ›Freund‹, sondern nur ›Freund von jemandem‹ sein – und dieser jemand wiederum muss dem anderen das Gefühl geben, auch sein Freund zu sein. Ähnlich verhält es sich auf dem Markt: Hier ist jeder Privatproduzent auf die Produkte der anderen Privatproduzenten angewiesen, weil niemand in der Lage ist, alle Dinge des alltäglichen Lebens selbst herzustellen. In der Folge kommt es zu einem Warentausch, durch den sich die Beteiligten als produktive Mitglieder der Gesellschaft reziprok bestätigen. Aus beiden Beispielen wird deutlich, worauf es Honneth ankommt: Die sozialen Verhältnisse, in denen sich Individuen wechselseitig ergänzen, sind Anerkennungsverhältnisse. Ich bestätige den anderen *als jemand* – als Ehemann, Freund oder Produzent –, weil *seine* Interessenverfolgung die notwendige Bedingung dafür ist, dass auch ich *meine* Ziele erreichen kann:

»Frei« ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es [...] auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann. (RF, 86)

Neben Hegel steht eine Frühschrift von Marx Pate: die 1844 geschriebenen *Auszüge aus James Mills Buch »Éléments d'économie politique«*. Honneth findet hier ein Modell sozialer Freiheit, demzufolge Individualität nicht in einen monologischen Akt produktiver Selbstverwirklichung aufgeht, sondern konstitutiv auf

andere bezogen ist: Identität ist von der Bestätigung durch andere abhängig, die derjenige erhält, der ihnen bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse behilflich ist. Die bekannte, auch von Honneth zitierte Passage der *Auszüge* lautet:

In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß [...] für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen⁹.

Wie Daniel Brudney hervorhebt, ist in dem marxischen Modell weder purer Egoismus noch reine Selbstlosigkeit unterstellt:

Nehmen wir zum Beispiel meinen Wunsch, einen Stuhl zu fertigen, den andere nutzen werden. Ich würde mein Ziel nicht erreichen, falls Gott Stühle vom Himmel regnen ließe, sodass niemand den meinigen bräuchte. Meine Sorge gilt nicht allein dem Wohl der anderen. Ich möchte nicht nur, dass auf die eine oder andere Weise ein Bedürfnis befriedigt wird, sondern ich möchte ein Bedürfnis befriedigen. Und dennoch kann dieser augenscheinliche Egoismus nicht ohne den Blick darauf verstanden werden, was andere wirklich benötigen. Ich gebe mir Mühe, einen Stuhl herzustellen, der solide, bequem und ansehnlich ist. Dass andere das von mir Hergestellte nutzen und schätzen, bereitet mir Genugtuung. Obwohl mein Ziel nicht darin besteht, anderen Gutes zu tun, besteht er doch darin, etwas zu tun, das anderen dienlich ist. Damit ich mein Ziel erreiche, müssen andere das von mir Geschaffene für nützlich halten.¹⁰

Was Brudney hier zum Kooperationsmodell des frühen Marx ausführt, trifft ebenso auf Honneths Verständnis sozialer Freiheit zu: Für sie ist nicht konstitutiv, dass die Individuen durch das Allgemeinwohl oder das Gemeinschaftsleben als solches motiviert sind, sondern unterstellt sind lediglich Personen, die miteinander interagieren, weil sie ihre individuellen Ziele nicht alleine erreichen können: Wer Tennis spielen will, braucht einen Partner. Dass Wünsche, die intersubjektivität voraussetzen, nicht oder nur zum Teil durch Alternativen erfüllbar sind (durch eine Ballmaschine zum Beispiel), ist darin begründet, dass die Bestätigung eines Selbst, das heißt die angestrebte *Anerkennung als jemand*, nur durch Mitsubjekte gewährt werden kann. Angewiesen bin ich auf den anderen nicht nur, weil ich selbst hilfsbedürftig bin, sondern weil erst seine Hilfsbedürftigkeit mir ein konkretes Anerkanntsein ermöglicht. Die sozialen Institutionen sind in dieser Perspektive eine Bedingung der Identitätskonstruktion und Selbstverwirklichung: In ihnen bilden und erfüllen sich die ergänzungsbedürftigen Interessen. Diese Interessen wiederum bleiben bei Honneth weitgehend unbestimmt. Über ihre Ergänzungsbedürftigkeit hinaus müssen sie lediglich das Kriterium erfüllen, einer reflexiven Prüfung am Gesichtspunkt der Autonomie *oder*

9 Karl Marx, »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990, 462.

10 Daniel Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, in: *DZPhil* 58 (2010), 201.

der Authentizität standzuhalten. Die sozialen Institutionen sind also nicht zwingend der eigentliche Gegenstand des freien Handelns; soziale Freiheit gründet in verzahnten oder gemeinsamen Interessen, nicht im Interesse am Gemeinsamen.¹¹

11 Auch die Interpretationen von Christoph Menke (a) und Brudney (b) gehen daran vorbei, dass Hegels Sittlichkeitsverständnis eine gemeinschaftliche ›Praxis‹ impliziert.

Ad a: Menke zufolge beschreibt Hegel eine doppelte Entzweigung: Mit dem Heraustreten aus der traditionellen Sittlichkeit (Entzweigung I) entstanden zwei Freiheiten, die fortan miteinander in Konflikt stehen (Entzweigung II): die »Autonomie in Orientierung an rechtlicher Gleichheit« und die »Selbstverwirklichung in Orientierung an individueller Authentizität« (Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996, 239). Während Kant den Konflikt zwischen den gleichermaßen berechtigten Freiheitsansprüchen zwar sehe, mit der Einführung des Vorrangs gleichheitsorientierter Autonomie jedoch einseitig auflöse, halte Hegel die Spannung aufrecht. Sittlichkeit, so Hegel in der Lesart Menkes, zeichne sich durch ein »angemessenes Verhältnis zwischen den beiden Grundorientierungen« (vgl. Menke, *Tragödie*, 252) aus, das heißt durch die *Balance liberaler Freiheiten*.

Ad b: Brudney unterscheidet zwischen intern-verflochtenen und extern-übergreifenden Zielen. Unter *internen* Zielen versteht er solche, die nur die Art und Weise des Zusammenlebens zum Inhalt haben; *verflochten* sind diese Ziele, wenn Alter und Ego ihre Ziele nur gemeinsam erreichen können, weil es zum Ziel selbst gehört, einander zu helfen. Dem gegenüber stellt Brudney *externe* Ziele, die über das bloße Zusammenleben hinausgehen; *übergreifend* sind diese externen Ziele, weil »Akteure dasselbe Ziel erstreben, ohne dass es eine notwendige Bedingung wäre, dieses Ziel gemeinsam mit anderen oder durch andere zu erlangen. Denken wir etwa an Spender, die Forschungsgelder eintreiben wollen, um eine bestimmte Krankheit zu bekämpfen. Diese Leute haben ein gemeinsames Ziel, brauchen einander aber lediglich deshalb, weil nur die gemeinsame Anstrengung das Geld zusammenbringt. Es würde ihre gemeinsame Zielvorstellung schwerlich erschüttern, wenn einer der Spender den Gesamtbetrag für alle notwendigen Forschungsarbeiten aufbrächte oder glückliche natürliche Umstände die Krankheit verschwinden ließen.« (Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, 206) Eine solche externe wie übergreifende Zielorientierung liegt nach Brudney tendenziell auch dem hegelschen Staat zugrunde: »Auf ihn und nicht aufeinander ist die Aufmerksamkeit der Akteure im Wesentlichen gerichtet« (Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, 208). Es ist schwer nachzuvollziehen, was Brudney hier im Sinn hat. Zwar ist es richtig, dass freie Personen nach Hegel sittliche Einheiten wie die Familie, die Korporation und den Staat anstreben – in diesem Sinne könnte man sagen, dass die Aufmerksamkeit auf die Institutionen gerichtet ist. Daraus folgt meines Erachtens jedoch nicht, dass diesem Streben eine extern-übergreifende Zielvorstellung zugrunde liegt, denn in erster Linie besteht der Sinn und Zweck sozialer Institutionen in einer gemeinschaftlichen Lebensführung. Beispielsweise gründen die Ehe und der berufsständische Lebensverband in *verflochtenen* Zielen, weil für die meisten Aktivitäten der beiden Institutionen die Beteiligung des Anderen – des Gatten bzw. Genossen – konstitutiv ist: Das Innungsfest mag durch eine einzige Großspende finanzierbar sein, aber gefeiert werden kann nur gemeinsam. Weil in beiden Institutionen das Miteinander im Vordergrund steht, ist die vorrangige Zielorientierung zudem *intern*: Familie und Korporation bestehen an erster Stelle um des Familien- bzw. Korporationslebens willen, nicht primär zur Realisierung eines gemeinsamen Zwecks, der dem Familien- bzw. Korporationsleben äußerlich wäre (solche externen Ziele werden in ihnen zwar auch verfolgt, sind nach Hegel aber nicht der Kern der Sache). Ähnliches lässt sich für den Staat sagen. Weil er nicht nur auf der sprachlichen und kulturel-

Der Diagnose entsprechend, dass alle Werte in der Moderne nur Variationen der »Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen« (RF, 35) darstellen, erhält auch die soziale Freiheit bei Honneth ein individualistisches Vorzeichen. Zusammenfassend steht Honneth für einen *sozialintegrativ gerahmten Liberalismus der Anerkennung*: Die lebensweltliche Ausbildung übereinstimmender und komplementärer Zwecke hält er für erforderlich, weil die Verwirklichung bloß reflexiv gesetzter Zwecke ebenso zufällig wäre wie die von jedermann benötigte Anerkennung; Fluchtpunkt der gemeinsamen Zwecke ist nachwievord der individuelle Zweck.

Mit Hegels Sittlichkeitslehre ist ein solches Freiheitsverständnis schwer vereinbar – nicht, weil Formen individueller Freiheit bei Hegel keinen Platz hätten, sondern weil die Subjektivität voraussetzenden Institutionen der Sittlichkeit bei ihm nicht auf ein Medium individueller Freiheit reduzierbar sind. Begründet ist dies in Hegels Auffassung, dass die Freiheit des Willens darin besteht, in der Bestimmung dessen, was gewollt wird, das Allgemeine dem Partikularen vorzuziehen: »daß Ich – denkend – d.i. als Allgemeines – das Allgemeine will« (R-TW, §142, 293). Der Begriff des freien Willens als ein Konkret-Allgemeines hat für Hegel die unmittelbare Konsequenz, dass wahrhaft frei nur derjenige ist, der ein Leben *im Allgemeinen und für das Allgemeine* führt. Die Sphären des Allgemeinen sind mehr als nur soziale *Bedingungen* individueller Freiheit – sie sind das wesentliche *Ziel*.¹² Besonders deutlich wird dies in Hegels Beschreibung der Ehe, die zwar eine »freye Einwilligung« der sich liebenden Personen ist, jedoch zu dem Zweck, »Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben« (R, 145, § 162). Unabhängig davon, aus welchen subjektiven Gründen die Ehe geschlossen wurde, besteht ihr sittlicher Charakter darin, dass der Einzelne sein »Leben in dieser Einheit selbst« (R, 144, § 159) hat – sie ist die um ihrer selbst willen bestehende »Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir« (R-TW, 307, §158). Dasselbe, über Honneths Kooperationsmodell sozialer Freiheit hinausgehende Motiv, nämlich Indi-

len Verbundenheit seiner Bürger beruht (im Sinne einer notwendigen Bedingung), sondern seine Tätigkeiten vorwiegend auf die Bedingungen dieser inneren Identifikation gerichtet sind, liegt ihm keine übergreifende, sondern eine verflochtene Zielvorstellung zugrunde; der Staat ist kein Ziel, für dessen Erfüllung ich nur deshalb auf andere angewiesen bin, weil meine Kräfte allein nicht ausreichen, vielmehr sind die Mitbürger elementarer Bestandteil der staatlichen Zielorientierung. Und auch für den Staat gilt: Weil er in erster Linie nicht einen dem Zusammenleben äußerlichen Zweck realisiert, sondern als Verkörperung der Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen besteht, ist seine Zielorientierung zuvorderst intern.

- 12 Vgl. Ludwig Siep u.a., »Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit«, in: Christoph Halbig u. Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2004, 65.

viduum zu sein, ohne im Individuellen das Primäre der eigenen Freiheit zu sehen, liegt auch Hegels Korporations- und Staatsidee zugrunde: Stets geht es um die Teilhabe an einem konkreten sittlichen Ganzen. Es steht deshalb zu erwarten, dass die Institutionen, die nach Honneth dazu angetan sind, die kapitalistische Ökonomie in einen Ort nicht bloß negativer Freiheit zu verwandeln, hinsichtlich einer gemeinschaftlichen Lebensführung hinter den Berufskörperschaften Hegels zurückbleiben.

3.2.2 Institutionen einer moralischen Ökonomie

Honneths Analyse der modernen Ökonomie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Diagnose, dass »im Augenblick praktikable Alternativen zum ökonomischen Steuerungsmedium des Marktes nicht erkennbar sind« (RF, 356). Die Alternativlosigkeit des Marktes – dem hermeneutischen Verfahren entsprechend unter zeitlichen Vorbehalt gestellt (»im Augenblick«) – ist jedoch insofern kein Dilemma, als der Markt »*intrinsisch* eine Reihe von vormarktlischen, auf wechselseitige Rücksichtnahme angelegten Handlungsregeln beinhalte[t]« (RF, 331, Hervorhebung von mir). Bei der Frage, ob die Grundstrukturen der modernen Ökonomie von ethischen Gesichtspunkten befreit oder normativ gesättigt sind, spricht sich Honneth entschieden für die zweite Antwort aus: Wie in Kapitel 3.1 bereits angedeutet, hat er wirtschaftstheoretisch schon früh die Weichen in Richtung einer die Trennung von System und Lebenswelt unterlaufenden *moral economy* gestellt und lediglich seine Begründung einer Revision unterzogen.

Die These, dass die kapitalistische Ökonomie normativ verfasst sei, lässt sich Honneth zufolge nicht durch einen Verweis auf empirische Entwicklungen widerlegen. Die Normen, die er im Sinn hat, sind zwar notwendige, aber »kontrafaktische«¹³ Unterstellungen, die auch dann ihre Geltungskraft nicht einbüßen, wenn sie empirisch missachtet werden; es handelt sich ausdrücklich um moralische Präsuppositionen, die einerseits den Marktmechanismus erst allgemein zustimmungsfähig machen, die jedoch andererseits »auf die faktische Wirtschaftsentwicklung nur geringen Einfluss genommen haben«¹⁴. Angesichts der neoliberalen Politik der letzten Jahrzehnte kommt Honneth gar zu dem Schluss, dass wir es beim

System wirtschaftlichen Handelns, wie wir es im Augenblick in den entwickelten Ländern des Westens kennen, [...] gewiß nicht mit einer Sphäre sozialer Freiheit zu tun haben. Alles, was zu einer solchen institutionalisierten Freiheitssphäre gehören müßte, fehlt dem gegenwärtigen Wirtschaftssystem ganz augenscheinlich: Es ist nicht in zustimmungsfähigen Rollenverpflichtungen verankert, die derart ineinandergreifen

13 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 95.

14 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 94.

würden, daß die Mitglieder in der Freiheit des anderen eine Bedingung ihrer eigenen Freiheit erkennen könnten. (RF, 318)

Die amoralische Faktizität des globalen Kapitalismus zwingt Honneth zu einer bemerkenswerten Präzisierung: Erläuterte er die funktionalistische Prämisse seiner Untersuchung in der Einleitung noch dahingehend, ausschließlich solche Werte anzusprechen, die »für die soziale Reproduktion als unverzichtbar gelten können« (RF, 23), muss er im späteren Kapitel zur kapitalistischen Wirtschaft eingestehen, dass letztere auch dann nicht in ihrer *Existenz* bedroht ist, wenn ihre normativen Prinzipien faktisch überhaupt nicht zur Geltung kommen – sie kann in diesem Fall lediglich nicht mehr auf das Einverständnis aller Betroffenen zählen (vgl. RF, 332 f.).

Für das Unternehmen einer normativen Rekonstruktion, die »im typisierenden Nachvollzug der historischen Entwicklung der einzelnen Sphären« (RF, 10) nachweist, dass grundlegende Werte bereits ihren institutionellen Niederschlag gefunden haben, ist die kontrafaktische Natur der Wirtschaftsnormen jedoch ein erhebliches Problem. Um nicht selbst in den Verdacht zu geraten, dem, was ist, in kantischer oder marxistischer Manier ein Ideal ohne wirklichkeitsgestaltende Kraft entgegenzuhalten, müssen sich zumindest institutionelle Rudimente einer normativen Begrenzung des Kapitalismus aufzeigen lassen. Seiner philosophiegeschichtlichen Skizze einer moralischen Ökonomie, die den Spuren Hegels, Durkheims, Polanyis, Parsons', Etzionis und Hirschs folgt, schließen sich deshalb Ausführungen über die geschichtliche Entwicklung der Konsumsphäre und des Arbeitsmarkts an.

Der Konsumgütermarkt stellt nach Honneth eine Institution reziproker Anerkennung dar, wenn die Produzenten den Konsumenten genau die Produkte zum Kauf anbieten, denen »ursprünglich« (RF, 380) ihre Nachfrage galt, und umgekehrt die Konsumenten den Produzenten die Möglichkeit einräumen, Profite zu erwirtschaften. Ein solches wechselseitiges Ineinandergreifen von Interessen ist noch nicht durch die Funktionsweise des Marktes selbst gesichert:

Der Markt selbst, rein als informationsschaffendes Medium der Koordinierung wirtschaftlichen Handelns betrachtet, verfügt über keinerlei Instrumente, um das Verhalten der an ihm Beteiligten normativ zu beeinflussen (RF, 371).

Die auf den Märkten geschlossenen Verträge verdanken ihre Akzeptanz der Geltung vorvertraglicher, das heißt nicht durch den Vertragsabschluss selbst herbeigeführter Bedingungen; der normative Anspruch auf wechselseitigen Vorteil ist dem Markt zwar nicht äußerlich, jedoch tendiert er von sich aus nicht dazu, dem Anspruch zu genügen. Eher ist das Gegenteil der Fall, weshalb den normativen Grunderwartungen, die mit dem Markverkehr verknüpft sind, durch Protestbewegungen, kollektive Akteure und Staat Geltung verschafft werden muss. In sei-

ner Rekonstruktion des Konsumgütermarkts geht Honneth auf vier grundlegende Fälle einer solchen Begrenzung des Marktes ein (vgl. RF, 382 f.):

1. Wie die Brotaufstände und Boykottaktionen im 19. Jahrhundert zeigen, ist es nicht selbstverständlich, die Festsetzung der Warenpreise den Mechanismen des Marktes zu überlassen; wurden grundlegende Lebensmittel für Teile der Bevölkerung unerschwinglich, kam es zu Aufständen.
2. Die Regulation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung über den Markt besagt noch nichts darüber, *was* am Markt getauscht werden darf. Honneth erinnert an die Debatten über Prostitution und Prohibition Anfang des 20. Jahrhunderts.
3. Der Frage, welche Waren auf dem Markt angeboten und erworben werden dürfen, entspricht auf der Verbraucherseite die Frage, welche Bedürfnisse legitim sind (Debatte um Luxuskonsum/Konsumismus).
4. Die Bildung von Verbrauchergenossenschaften belegt, dass der Konsum nicht zwangsläufig eine Angelegenheit voneinander getrennter Individuen sein muss, sondern auch kollektiv organisiert werden kann. In den Verbrauchergenossenschaften schließen sich nämlich Personen zusammen, um bessere Konditionen für den Ankauf von Waren des täglichen Bedarfs auszuhandeln und sie »anschließend nach Fairneßgrundsätzen intern zu verteilen« (RF, 383); dem Wunsch nach günstigen Preisen entsprungen, seien sie zugleich »Schulen der moralischen Sozialisation« (RF, 370) gewesen und in dieser Hinsicht den hegelschen Korporationen vergleichbar.

Die Entwicklungslinien, die Honneth vom 18. Jahrhundert bis heute zeichnet, führen dennoch zu einem trostlosen Bild. Die aufgrund ihres wertorientierenden Charakters für Honneth besonders wichtigen Konsumgenossenschaften gaben nach dem zweiten Weltkrieg ihre marktsozialistischen Bestrebungen auf; die ursprünglich aus der Arbeiterbewegung als Selbsthilfeorganisationen hervorgegangenen Verbrauchergenossenschaften verstanden sich zunehmend selbst als günstiger Lebensmittelanbieter, bevor sie auch wirtschaftlich stark an Bedeutung verloren (vgl. RF, 386 f.). An ihre Stelle ist seitdem keine Institution getreten, die unter den Verbrauchern eine Abstimmung über alle konsumrelevanten Fragen ermöglicht und zugleich die diskursiv festgelegten Verbraucherinteressen gegenüber den Produzenten wirksam vertritt. Die naheliegenden Verbraucherschutzverbände sind nach Honneth unfähig, die Leerstelle auszufüllen, denn mit ihrer »rein negativen, kontrollierenden Funktion und der großen Distanz zu ihrer Klientel« fehlt ihnen im Unterschied zu den »untergegangenen Konsumgenossenschaften [...] die sozialisatorische Macht, ihren Mitgliedern andere, koopera-

tive Wesen [sic!] der Nutzung des Marktes zu vermitteln.« (RF, 402) Allerdings lässt sich Honneths Darstellung nichts entnehmen, was eine Rückkehr zum alten Genossenschaftssystem wahrscheinlich macht, denn dieses resultierte aus der Notlage einer großen und relativ homogenen Arbeiterklasse, die bis heute gegenüber anderen Klassen nicht nur numerisch an Bedeutung verloren hat, sondern auch intern diversifizierte. Es erodierten schlicht die sozialstrukturellen Grundlagen für die Gründung kollektiver Verbraucherakteure – was die Herausbildung zum Teil unvereinbarer Konsuminteressen zur Folge hatte und die Stellung der bedürfnismanipulierenden Produzenten enorm verbesserte. Honneths Fazit fällt deshalb ernüchternd aus:

So wünschenswert es wäre, so sehr es der Absicht einer normativen Rekonstruktion auch entgegenkommen würde, von einer »Moralisierung der Märkte« von unten, von Seiten der Konsumenten, kann für die Gegenwart kaum gesprochen werden. (RF, 404)

Nicht viel besser sei es derzeit um den Arbeitsmarkt mit seiner moralischen Grundforderung nach einem angemessenen Einkommen und anerkennungswürdiger Arbeit bestellt. Zwar zeigt Honneth in seiner historischen Rückschau, dass es immer wieder Fortschritte in dem Bestreben gab, den Arbeitsmarkt so zu begrenzen, dass er als Verwirklichungsort sozialer Freiheit verstanden werden kann. Jedoch waren diese Etappensiege erstens nicht hinreichend, zweitens brachten sie auch Nachteile mit sich – so habe die Individualrechte festlegende Sozialstaatsgesetzgebung nicht nur zur sozialen Absicherung beigetragen, sondern sich auch dissozzierend ausgewirkt (siehe RF, 428 f.) –, drittens wurden die moralischen Fortschritte seit Mitte der siebziger Jahre fast vollständig kassiert: Honneth geht auf die Beschneidung der betrieblichen Mitbestimmung ein, den Rückgang der Reallöhne, die Entfesselung der Finanzmärkte, die Deregulierung der Arbeitsverhältnisse durch Praktika, Teilzeitarbeit und Leiharbeit, den Rückgang im Organisationsgrad der Beschäftigten, das Ausbleiben kollektiver Proteste und die sich immer weiter durchsetzende Vorstellung, allein für sein Schicksal verantwortlich und nur sich selbst gegenüber verpflichtet zu sein (RF, 451 ff.). Insbesondere die letzte Entwicklung – das heißt die Tendenz zur instrumentellen Selbstoptimierung, Flexibilität in allen Lebenslagen, Eigeninitiative, privaten Vorsorge, kurz: zum »unternehmerischen Selbst«¹⁵ –, deutet für Honneth darauf hin, dass die Transformationen der letzten Jahrzehnte nicht nur die *institutionellen* Errungenschaften sozialer Freiheit angegriffen haben, sondern auch die *Überzeugung* der Betroffenen, dass der Arbeitsmarkt mehr als eine Verwirklichungsstätte negativer Freiheit ist – oder zumindest sein sollte. Es

15 Siehe Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main 2007.

hat sich inzwischen die Vorstellung verbreitet, das Auskommen und den Erfolg im Erwerbsleben nur noch den eigenen Anstrengungen zu verdanken. Wäre dem so, [...] so würde die ausbleibende Empörung allerdings mehr offenbaren als nur ein personalisiertes Gesellschaftsbild der neuen Unterschichten oder eine noch nicht bewältigte Verunsicherung der mittleren Einkommensgruppen: Zum ersten Mal seit dem Ende des zweiten Weltkriegs, ja vielleicht sogar seit den ersten Schritten zur Etablierung des Wohlfahrtsstaates, wäre wieder eine Deutung des kapitalistischen Marktes kulturell zur Vorherrschaft gelangt, nach der dieser nicht eine Sphäre sozialer, sondern rein individueller Freiheit bildet. (RF, 462)

Ob sich die Tendenz der letzten Jahrzehnte, die Gesellschaft nicht mehr unter kooperativen, sondern unter eigennützigen Gesichtspunkten wahrzunehmen, bereits durchgesetzt hat, lasse sich noch nicht abschließend beurteilen, »viele Anhaltspunkte sprechen« (RF, 464) jedoch für einen grundlegenden Mentalitätswandel. Es

sind an die Stelle der älteren Ideen, wonach Chancengleichheit, Arbeitsplatzverbesserungen und Mitbestimmung erforderlich seien, um die normativen Versprechungen des Arbeitsmarktes zu erfüllen, längst Programme der allseitigen Selbstaktivierung getreten, die mit blankem Zynismus suggerieren, jeder sei für sein Erwerbsschicksal ausschließlich allein verantwortlich. (RF, 469)

Wie schon für die Konsumsphäre lautet das Fazit, dass der gegenwärtige Kapitalismus »unsere normative Rekonstruktion in Verlegenheit« (RF, 460) bringt. Als Hoffnungsschimmer werden lediglich die transnationalen Gewerkschaften und Nichtregierungsorganisationen erwähnt (RF, 469 f.), wobei es angesichts der Schäden, die in den letzten Jahrzehnten institutionell wie mental angerichtet wurden, »vorläufig nur um die Wiedereroberung eines bereits einmal erfolgreich erkämpften Territoriums« (RF, 470) gehen könne.

3.2.3 Hegels und Honneths moralische Ökonomie im Vergleich

Die größten Überschneidungen zwischen Hegels korporativer und Honneths kooperativer Wirtschaftsverfassung finden sich im Gedanken einer habituellen Begrenzung der Konsumpräferenzen durch Teilhabe an wertorientierenden sozialen Institutionen; Korporationen und Verbrauchergenossenschaften stellen durch verstetigte Praktiken der Anerkennung sicher, dass sich keine unangemessenen Konsuminteressen ausbreiten. Auch die Idee einer Verteilung der kollektiv erworbenen Lebensmittel nach Fairnessgesichtspunkten lässt sich leicht auf die Hilfsleistungen beziehen, die den in Not geratenen Korporationsmitgliedern gewährt werden. Damit enden die Gemeinsamkeiten jedoch.

Ein erster Unterschied zwischen beiden Theorien einer normativ integrierten Ökonomie besteht darin, dass das Innungswesen zu Hegels Zeiten noch Relevanz besaß; es hatte zwar durch die Stein-Hardenbergschen Reformen seine alten Vorrechte verloren, jedoch war der Gedanke einer Wiedereinführung berufs-

ständischer Privilegien nicht so weit dem Möglichkeitshorizont entrückt wie aktuell die flächendeckende Rückkehr eines solidarischen Konsumgenossenschaftssystems. Honneth dürfte dies ähnlich einschätzen, was solange kein Problem darstellt, wie er Anhaltspunkte für Alternativen aufzeigen kann. Dies ist jedoch nicht der Fall – und ohne ein funktionales Äquivalent zur Korporation ist er gezwungen, in der von Hegel abgelehnten »Schere von ›Normativität‹ und ›Faktizität‹«¹⁶ zu denken.

Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass Honneth gleich mehrere Institutionen des Arbeitsmarkts und der Konsumsphäre diskutiert, während Hegel die Lösung aus einem Guss anstrebt: Die Korporation sichert das Einkommen seiner Mitglieder durch die Einführung von Marktzutrittsschranken, gewährt bei Bedarf materielle Hilfe, unterbindet eine extreme Mechanisierung der Arbeit und vermittelt schließlich ein Ehrgefühl, dass unbotmäßigen Luxus verhindert. Honneth hingegen sieht für ähnliche Aufgaben einen ganzen Kranz sozialer Institutionen vor: betriebliche Mitbestimmung, Wohlfahrtsstaat, Konsumgenossenschaften, nationale wie transnationale Gewerkschaften, Nichtregierungsorganisationen.

Ein dritter Unterschied besteht in der sittlichen Qualität der Institutionen. Die Gewerkschaften beispielsweise sind zwar ebenso wie die Korporationen nach Sparten differenzierte Berufszusammenschlüsse, als interessengeleitete Zweckverbände sind sie jedoch nicht darauf angewiesen, die Persönlichkeit, die interpersonellen Beziehungen und die kulturellen Deutungsmuster ihrer Mitglieder in einem Maße zu bestimmen, wie Hegel es für die Korporationen vorsieht. Der Hauptsache nach sind sie, den Arbeitgeberverbänden darin nicht unähnlich, Tarifpartner und Lobbyisten. Würden sie diese Rolle erfolgreich ausüben, indem sie den Arbeitsmarkt begrenzten, wäre das ausreichend für einen kooperativen Begriff sozialer Freiheit, genügte jedoch nicht Hegels anspruchsvollerem Sittlichkeitsverständnis. Nicht zuletzt: Im Rahmen der *Grundlinien* lassen sich die Gewerkschaften schon deshalb nicht als Korporationsersatz einfügen, weil Hegel nicht den Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit moderiert, sondern durch einen Selbständigen-Korporatismus so weit wie möglich unterlaufen sehen will.

Auch der von Honneth mit den Nichtregierungsorganisationen angesprochene Bereich zwischen Staat, Ökonomie und Privatsphäre, für den häufig der normativ aufgeladene und analytisch unscharfe Begriff der »Zivilgesellschaft« verwendet wird, hätte Hegel als vermittelnde Instanz kaum zu überzeugen vermocht. Denn wenngleich die privaten Vereine, Initiativen und Nichtregierungsorganisationen ein Gemeinschaftsgefühl und die Freude am Gemeinsamen mit-

16 Thomas Sören Hoffmann, »Hegel für Fahrraddiebe. Neu formatiert: Axel Honneth liest die Rechtsphilosophie«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 09.10.2001, Nr. 234, L37.

unter fördern mögen, sind sie aus Hegels Sicht doch mit dem Makel der Willkür behaftet: Das jugendliche Engagement bei *attac* weicht rasch anderen Interessen – die auch nicht weniger flüchtig sind. Die Zivilgesellschaft kann also nicht die Stelle des korporativen Verbands in den *Grundlinien* einnehmen, weil privatrechtliche Assoziationen unter der Bedingung rasanter Individualisierung und Beschleunigung keine lebenslange und identitätsstiftende Bindung garantieren. Sie entsprechen vielmehr einem Selbstverhältnis, das den eigenen Identitätswurf grundsätzlich als disponibel erscheinen lässt: Die primär an Beruf und Religion festgemachte »dauer- und lebensprojekthafte substantielle Identität« der klassischen Moderne, so Hartmut Rosa, löst sich zunehmend in der »situativen Identität«¹⁷ einer Spätmoderne auf, deren radikale Beschleunigung von technischer Entwicklung, sozialem Wandel und individuellem Lebenstempo die Bedingungen von Autonomie untergräbt. Institutionell entspricht dieser Erosion relativ stabiler Selbstverhältnisse ein Pluralismus dynamischer Vereinigungen, der mit Hegels Vorstellung organischer Einheit nicht kompatibel ist: Weil keine Gruppe der auf Vereinsfreiheit basierenden Zivilgesellschaft unwiderruflich auf eine bestimmte Funktion und Struktur festgelegt ist, kann keine von ihnen als verlässliches Glied des sittlichen Organismus fungieren.

Dies führt zu einem weiteren Grund, warum die Zivilgesellschaft als Korporationssubstitut ausscheidet: Sie ist weder an der Gesetzgebung hinreichend beteiligt noch kann sie zukünftig weiter einbezogen werden – zumindest nicht, ohne an der repräsentativen Demokratie weitreichende und unter dem Gesichtspunkt der Volkssouveränität kaum vermittelbare Veränderungen vorzunehmen. *Amnesty International* und *Greenpeace* sind genauso wenig vom Volk legitimiert wie die Spitzenverbände der Industrie, die sich deshalb auch stets mit der informellen Einflussnahme auf die Entscheidungen des Parlaments begnügen mussten. Die ihre jeweiligen Ziele verfolgenden Gruppen der Zivilgesellschaft tragen denn auch nicht das Janusgesicht der hegelschen Korporation: Sie sind weder Dependancen der Gesetzgebung innerhalb der Privatwirtschaft noch umgekehrt Dependancen der bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der Legislative, sondern organisatorisch vom Staat unabhängige und dem ökonomischen Verwertungsimperativ nicht verpflichtete *pressure groups*, die über das Medium der Öffentlichkeit auf gesellschaftliche Anliegen aufmerksam machen und den Staat mit ihren jeweiligen Ansprüchen konfrontieren. Sie sind keine Schnittmenge beider Funktionsbereiche, sondern deren Umwelt. Akteure der Zivilgesellschaft

17 Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, 237 bzw. 238.

können zwar als Marktteilnehmer auftreten¹⁸ und durch Lobbyarbeit versuchen, Parlamentarier zu beeinflussen, wie umgekehrt der Staat die Legitimationsressource Zivilgesellschaft durch Anhörung von Vereinen und Verbänden in themenbezogenen Gremien anzapfen kann – ein Beispiel hierfür sind die Enquête-Kommissionen auf Landes- und Bundesebene –, nur macht sie das weder zu kapitalistischen Unternehmen noch zu einer Institution des Gesetzgebungsverfahrens. Die Zivilgesellschaft hat als organisatorisch eigenständiger Bereich zwar Schnittmengen mit der Privatwirtschaft und dem Staat, sie *ist* jedoch nicht, wie die Korporation, die Schnittmenge der beiden Bereiche. Für Hegel ist genau diese »Verbindung mit dem Staate« jedoch »ein Punkt von höchster Wichtigkeit.« (Griesheim, 619, § 251) Zivilgesellschaftliche Akteure begreifen sich denn auch nicht selten als Reaktion auf das Fehlen der Gemeinwohlorientierung im parlamentarisch-administrativen Komplex und nicht als dessen sittliche Verlängerung. Wer glaubt, die Vereinigungen der Zivilgesellschaft als funktionales Äquivalent der Korporationen ausweisen zu können, um damit die hegelsche Rechtsphilosophie ohne grundlegende Korrekturen auf die Höhe der Zeit zu bringen, handelt sich damit gleich ein weiteres Problem ein: Wenn die zivilgesellschaftlichen Akteure in der Regel davon ausgehen, dass der Staat nicht von sich aus die »Wirklichkeit des substantiellen Willens« (R, 201, § 258) ist, sondern erst durch die Kontrolle und den Druck der Öffentlichkeit zur Vernunft gebracht werden muss, ist das kaum mit Hegel vereinbar. Für ihn ist der Staat immerhin die »substantielle Einheit«, ein »absoluter unbewegter Selbstzweck«, in »welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt« (R, 201, § 258).

Mit dem *höchsten* Recht ist ein vierter Unterschied angesprochen. Die Sphären der Sittlichkeit stehen bei Hegel in einem hierarchischen Verhältnis, was sich auch logisch zwingend aus seinem Freiheitsbegriff ergibt: Als freiheitsrealisierende Verhältnisse gelten ihm konkrete Formen gemeinschaftlicher Lebensführung, die die Elementarstruktur des reflexiven Willens abbilden. Weil der reflexive Wille bei ihm die Bedeutung hat, das *Allgemeine bewusst* anzustreben, muss der Staat noch vor der Familie – eine gefühlte Einheit – und vor der bürgerlichen Gesellschaft – der Ort der Vereinzelung – die höchste Stufe der Sittlichkeit sein. Die Anerkennungssphären Honnetths stehen hingegen in keinem Verhältnis der Über- und Unterordnung, was in seiner individualistischen Fassung sozialer Freiheit begründet ist: Die freiheitsverbürgenden Institutionen kommen reflexiv bestimmten Zielen entgegen, die jedoch nicht zwingend auf das Allgemeine gerichtet sind.

18 Sie unterliegen dabei dem *non distribution constraint*: Erzielte Gewinne müssen zur Umsetzung der Vereinsziele re-investiert werden; die Ausschüttung der Gewinne an Vereinsmitglieder ist untersagt.

3.2.4 Zur intrinsischen Moralität des Marktes

Die interessanten Überlegungen, die Honneth am Ende seiner normativen Geschichte der kapitalistischen Arbeitsorganisation zum unternehmerischen Selbst anstellt, bringen ihn wider Willen an einen Punkt, an dem es schon rein immanent nicht mehr einleuchtet, warum die moralische Forderung nach einer Begrenzung des Marktes, wie zu Beginn postuliert, intrinsischer Natur und nicht vielmehr von außen an den Markt herangetragen ist. Was Honneths wirtschaftstheoretische Grundprämisse von einem »normativen Funktionalismus des Marktes« (RF, 344) zweifelhaft erscheinen lässt, ist der Umstand, dass die weitgehende Rücknahme aller Errungenschaften des organisierten Kapitalismus die Unter- und Mittelschichten zu keinen nennenswerten Widerständen veranlasst, weshalb er schlussfolgert, dass sich hinsichtlich des Marktes in den letzten Jahrzehnten ein Deutungswandel vollzogen haben muss: weg von der Vorstellung wechselseitiger Ergänzungsbedürftigkeit in einem allseits vorteilhaften Kooperationszusammenhang, der durch kollektive Aktionen erstritten werden muss, hin zu einer privatistischen Grundeinstellung, in der sich Erwerbspersonen eine Verantwortlichkeit auferlegen, die sie realistisch betrachtet gar nicht tragen können. Hatte Honneth zuvor behauptet, dass die Begrenzung des Marktes zum Begriff des Marktes zwingend hinzugehört, weil nur ein sozialen Standards genügendes Marktgeschehen von den Betroffenen akzeptiert würde, muss er plötzlich eingestehen, dass seiner Theorie der außervertraglichen Voraussetzungen des Vertrags nur *ein* kulturelles Deutungsmuster entspricht:

Schon immer standen sich in den modernen Gesellschaften Westeuropas [...] zwei Auffassungen des ökonomischen Marktes gegenüber, deren Unterschiede daran zu ermesen waren, ob dessen soziale Einrichtung eher als Ermöglichung von wechselseitiger Interessenbefriedigung oder von individueller Vorteilsmehrung verstanden wurde. (RF, 463)

Tatsächlich gibt es in der Theoriegeschichte und in den Alltagsvorstellungen der Menschen neben dem Kooperationsmodell sozialer Freiheit eine individualistische Tradition, die die bürgerliche Gesellschaft nicht nur im Sinne der negativen Freiheit versteht, sondern *bejaht*. Honneth befürchtet, dass sie hegemonial geworden ist oder zumindest hegemonial werden könnte. Seine Basisprämisse, nach der sich Personen ihre wechselseitige Instrumentalisierung als Warenbesitzer nur in einem sehr engen Rahmen zugestehen, weil sie immer schon ein kooperatives Grundverständnis mitbringen, ist für ihn selbst offenbar alles andere als zwingend.

Weiter ließe sich argumentieren, dass ein atomistisches Marktverständnis nicht jeder Rationalität entbehrt, sondern vielmehr die interne Handlungsrationalität des Marktes beim Wort nimmt: diese ist nicht moralischer, sondern instrumentell-kompetitiver Natur. Um es nicht bei dieser allgemeinen Feststellung zu

belassen, möchte ich auf einige konkrete Punkte eingehen, die der an Marx orientierte Psychologe Klaus Ottomeyer herausgearbeitet hat.¹⁹

Ottomeyer weist zunächst darauf hin, dass die Marktakteure in ihren Rollen als Käufer und Verkäufer eine kontingente Beziehung unterhalten, in der sie sich wechselseitig instrumentalisieren. Sie sind einander nicht nur *gleichgestellt* als Rechtspersonen, sondern einander auch *gleichgültig*; sie existieren »füreinander« nur »als Repräsentanten von Ware« (K I, 100), deren Aneignung sie im Sinn haben. Zwar darf die im sozialen Verhältnis angelegte Gleichgültigkeit nicht offen zu Tage treten – vielmehr gilt es für den Verkäufer, sich einfühlend und an den Wünschen des Käufers interessiert zu zeigen –, jedoch lässt die Fähigkeit des Käufers zur Perspektivübernahme ein Misstrauen entstehen: Interessiert sich der Verkäufer wirklich für mich und meine Wünsche, oder handelt es sich nur um ein verkaufsförderndes Schauspiel, durch das ich schlecht beraten bin? Das Vertrauen, das wir in vielen kooperativen Lebensbereichen den anderen solange entgegenbringen, wie sie es nicht enttäuschen, ist unter Marktbedingungen grob fahrlässig, grundsätzliches Misstrauen hingegen rational, weshalb es der ebenfalls zur Perspektivübernahme fähige Verkäufer vorab in sein (einfühlsames) Verhalten einkalkulieren muss. Von der Glaubhaftigkeit des »liebenswertesten Schein[s]«²⁰ hängt zudem der Erfolg auf dem Arbeitsmarkt ab: Nur wenn ich bei dem potentiellen Arbeitgeber, dem ich zunächst nicht als gewerkschaftlich organisierter Arbeiter, sondern als isolierter Bewerber gegenüberstehe, den Eindruck erwecke, dass ich nicht nur gut qualifiziert, sondern nützlich für seine Verwertungsinteressen bin – das heißt pünktlich zur Arbeit komme, bereitwillig Überstunden leiste, motiviert und präzise meine Arbeit verrichte, mich flexibel zeige etc. –, habe ich Chancen auf einen der begehrten Arbeitsplätze.²¹

Der Markt verlangt jedoch nicht nur wechselseitige Gleichgültigkeit, interessierte Unaufrichtigkeit und Misstrauen, sondern die darüber hinausgehende Bereitschaft, Konkurrenten nachhaltig zu schaden. Begründet ist der kompetitive Charakter des Marktes in seinen Existenzbedingungen. Er ist eine Institution, die nur besteht, weil die Akteure ihr Handeln nicht vorgängig koordinieren. Beruht der Markt aber auf einer Dissoziation der in Konkurrenz zueinander stehenden Produzenten, liegt es nahe, den anderen nicht als Bedingung der eigenen Frei-

19 Für die folgenden Ausführungen siehe Klaus Ottomeyer, *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*, Münster 2004, 60-84.

20 Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990, 547.

21 Von besonderem Vorteil ist es, die kapitalistischen Arbeitsanforderungen internalisiert zu haben. Ist dies der Fall, wirkt der Bewerber nicht nur beim Einstellungsgespräch überzeugender, sondern er hat auch bessere Aussichten, die Stelle langfristig zu behalten bzw. in der Betriebshierarchie aufzusteigen.

heit, sondern als Gegenspieler zu verstehen, den es im Hinblick auf den eigenen langfristigen Erfolg rücksichtslos auszustechen gilt. Zusammengefasst untergräbt der konkurrenzinduzierte Egoismus des Marktes die ihm unterstellte normative Tiefenstruktur.

Dass es keinen inwendigen Zusammenhang zwischen der Marktgesellschaft und einer solidarischen, das heißt nicht nur auf Wechselseitigkeit der Leistung und freier Einwilligung verpflichtenden Moral gibt, lässt sich auch an Honneths Behauptung demonstrieren, die dem Markt inhärente Idee des Leistungsaustauschs führe die Forderung nach einem Mindestlohn und einer auf Fertigkeiten beruhenden Arbeit mit sich. Warum, so ließe sich fragen, soll mit der gegen Müßiggang gerichteten Verpflichtung, als Gegenleistung für den individuellen Konsum einen Beitrag zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung erbringen zu müssen, der Anspruch auf ein bestimmtes Entgelt und die Unzulässigkeit monotoner Beschäftigungen einhergehen?

Folgt man beispielsweise der Arbeitswertlehre von Marx, muss das Arbeitsprodukt lediglich eine (nicht-normative) Bedingung erfüllen, um seine Bestimmung als Ware zu realisieren: Es muss auf eine zahlungsfähige Nachfrage stoßen. Eintönige Tätigkeiten sind zwar zum materiellen (wie ideellen) Schaden des unqualifizierten Arbeiters, weil sie sich in einem geringen Quantum abstrakt menschlicher Arbeit darstellen, jedoch ist nicht ersichtlich, wieso dieser (das Kapitalverhältnis noch unberücksichtigt lassende) Umstand der Idee des Leistungsaustausches wider-, und nicht vielmehr *entsprechen* soll.

Nun ist Honneth erklärtermaßen kein Anhänger einer Arbeitswerttheorie – angeblich seien ja selbst Marxisten längst von ihr abgerückt (vgl. RF, 354). Allerdings bietet der theoretische Gegenspieler der Ökonomiekritik, nämlich die Neoklassik, erst recht keinen Ausweg, denn in einer subjektiven Wertlehre spielt der konkrete Arbeitsvorgang überhaupt keine Rolle. Folgt man dieser wirtschaftstheoretischen Tradition, kommt der Preis einer Ware durch die subjektive Nutzenkalkulation der Marktakteure zustande – jedoch kann der Nutzen eines Produkts, das durch einförmige Arbeit entstand, durchaus hoch sein, während der Nutzen einer Ware, die ein besonderes Geschick des Arbeiters voraussetzt, niedrig sein kann. Ist jedoch die Verbindung zwischen Arbeit auf der einen, Nutzen und Preis auf der anderen Seite gekappt, ist unklar, wie in diesem theoretischen Rahmen noch die Forderungen nach einem Mindestlohn und einer hinreichend komplexen Gestaltung der Arbeit erhoben werden können. Konsequenterweise bestreitet Friedrich A. von Hayek, der hier stellvertretend für die neoklassische Tradition stehen soll, deshalb schon den Grundgedanken Honneths, die marktwirtschaftliche Ordnung basiere auf der Idee des Leistungsaustausches und einer über Gewaltverzicht und Fairness hinausgehenden sozialen Gerechtig-

keit. Zum einen, so Hayek, ist der Markt keine mit Willen und Bewusstsein begabte Person, weshalb die Verteilungsergebnisse, die sich über ihn ergeben, auch nicht gerecht oder ungerecht sind; der unpersönliche Markt trägt im Unterschied zu Individuen keine Verantwortung, weil ihm keine Handlungen zugerechnet werden können.²² Dass der Markt nicht die Aufgabe hat, gemessen am Kriterium der ›Leistung‹ gerechte Ergebnisse zu erzielen, begründet Hayek mit zwei Argumenten. Erstens beruht der Erfolg auf Märkten nur teilweise auf individuellem Geschick, weil andere Teilnehmer, ähnlich wie bei einem Spiel, regelmäßig die eigenen Absichten durchkreuzen:

Wie alle Spiele hat es Regeln, die das Handeln der einzelnen Teilnehmer leiten, deren Ziele, Geschick und Wissen verschieden sind, mit der Folge, daß das Ergebnis unvorhersehbar ist und daß es regelmäßig Gewinner und Verlierer geben wird. Und obzwar wir, ebenso wie in einem Spiel, mit Recht darauf achten, daß es fair ist und keiner schwindelt, wäre es unsinnig zu verlangen, daß die Ergebnisse für die einzelnen Spieler gerecht sind.²³

Es ist jedoch nicht nur falsch, dass Märkte zu einer leistungsgerechten Entlohnung tendieren, sondern schon die normative Forderung, Verteilungsergebnisse leistungsgerecht zu gestalten, ist nach Hayek abzulehnen, weil sie nur darauf hinauslaufe, die regulierende Funktion des Marktes zu untergraben. Preise haben nämlich »nicht so sehr den Zweck, die Leute für das zu belohnen, was sie getan *haben*, als vielmehr, ihnen zu sagen, was sie in ihrem eigenen wie im allgemeinen Interesse tun *sollten*.«²⁴ Wozu, so könnte man mit Hayek fragen, bedarf es überhaupt des Marktes, wenn die Gesellschaft schon vorher festgelegt hat, welche Verteilung erwünscht ist? Zweitens ist der Grundgedanke, Märkte existierten zum Austausch vollbrachter Leistungen, irreführend, weil die Preise, die Wirtschaftsteilnehmer erzielen, nicht ihren Anstrengungen, sondern dem subjektiven Wert entsprechen, den ihre Produkte *für andere* habe –

und dieser Wert, den ihre Leistungen für ihre Mitmenschen haben, wird oft keinen Bezug zu ihren persönlichen Verdiensten oder Bedürfnissen haben.²⁵

Dass ein Zusammenhang zwischen Leistung und Entlohnung besteht, ist nach Hayek nicht mehr als ein nützlicher wie gefährlicher Volksglaube: Es sei durchaus gut und richtig, mit den Institutionen des Erziehungswesens und der Öffentlichkeit die Ansicht zu verbreiten, der persönliche Erfolg hänge von den eigenen

22 Friedrich A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, in: ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Tübingen 2003, 221.

23 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 222.

24 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 222 f.

25 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 223.

Anstrengungen ab – denn es »wird kaum etwas mehr dazu beitragen, jemanden leistungsfähig und tüchtig zu machen«²⁶. Die Kehrseite des Volksglaubens: Er muss sich zwangsläufig an der Realität blamieren, was zu Frustrationen in der Bevölkerung führe und die Legitimität der Marktwirtschaft infrage stelle.

Nun ist Honneths theoretischer Referenzpunkt weder die Kritik der politischen Ökonomie noch der methodologische Individualismus der Neoklassik. Er beruft sich neben Durkheim vor allem auf Hegel (RF, 410), der ein Problem der fortschreitenden Mechanisierung der Arbeit darin sieht, dass sie a) kein kontinuierliches und hinreichendes Einkommen gewährleistet und b) dem Depravierten die Möglichkeit nimmt, seine kleinschrittig-stumpfe Arbeit als einen sinnvollen Beitrag zum allgemeinen Wohl zu verstehen. Der Markt erweist sich in dieser Perspektive zunächst nicht als ein moralisches Versprechen, sondern als Gefahr für die materielle und ideelle Anerkennung. Dass Hegel den Markt letztlich nicht als einen Ort der Unfreiheit ablehnen muss, ist in der Behauptung begründet, dass der dem Markt eigentümliche Egoismus unintendiert die korporativen Bedingungen seiner Einhegung selbst hervorruft: Die gemeinschaftlichen Bindungen, auf die Hegel mit der Korporation als sittlichem Grund der bürgerlichen Gesellschaft stößt, haben paradoxerweise ihren Stabilitätsanker in den sie zugleich gefährdenden selbstbezüglichen Interessen.

Lässt man diesen Gedanken einer durch sein Gegenteil vermittelten Selbststabilisierung des Sittlichen jedoch fallen, weil nicht einleuchtet, warum aus Egoismus zwingend etwas anderes als Egoismus folgen soll, stößt man erneut auf das Problem, eine moralische Forderung von außen an den Markt heranzutragen zu müssen. Die Annahme, dass in der Idee des marktvermittelten Leistungsaustauschs ein Anspruch auf angemessene Entlohnung und anerkennungswürdige qualifizierte Arbeit enthalten ist, überzeugt nur vor dem Hintergrund eines vorgängigen Kooperationsbewusstseins. Dieses ist jedoch kontingent²⁷; tendenziell wird es von der Marktlogik ebenso ausgehöhlt wie ein stabiles Selbstverhältnis.²⁸

26 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 225.

27 Weil ein solidarisches Marktverständnis brüchig ist, lässt sich die These, der Markt impliziere seine Begrenzung, nur auf anderem Wege begründen. Ein plausibles funktionalistisches Argument lautet meines Erachtens nicht, dass dem Arbeitsmarkt normative Ansprüche innewohnen, weil erst seine Gestaltung gemäß kooperativer Ideale ihn allgemein zustimmungsfähig macht, sondern, dass er ohne Begrenzungen die menschlichen und natürlichen Grundlagen des Arbeitsprozesses zerstört und damit seine Existenzbedingungen untergräbt (siehe Kapitel 2.3).

28 Adorno hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die konkurrenzbedingte Nötigung zur Instrumentalisierung sich nicht nur interpersonal, sondern auch im Selbstbezug zeigt: »Unterm Apriori der Verkäuflichkeit hat das Lebendige als Lebendiges sich selbst zum Ding gemacht, zur Equipierung. Das Ich nimmt den ganzen Menschen bewußt in den Dienst. Bei dieser Umorganisation gibt das Ich als Betriebsleiter so viel von sich

3.2.5 Zu Honneths Marx-Kritik

Honneths These, der kapitalistische Markt basiere auf dem »Versprechen ineinandergreifender Rollenverpflichtungen« (RF, 317), an das man ihn nur erinnern müsse, lässt sich nicht aufrechterhalten. Als Institution einer Gesellschaft, in der die Gesamtarbeit nicht planmäßig auf die einzelnen Mitglieder verteilt wird, ist der Markt weniger eng mit sozialer Freiheit verwoben, als es Honneth mehr herbeischwört denn nachweist. Nichtsdestotrotz, so ließe sich mit Honneth einwenden, ist eine sozialdemokratisch bis »marktsozialistisch« geprägte Gesellschaft immer noch möglich – die westlichen Industrienationen nach dem zweiten Weltkrieg belegen dies.

Honneth ist sich bewusst, dass dieser Einwand auf schwachen Füßen steht. Nicht so sehr, weil sich der organisierte Kapitalismus besonderen Umständen verdankte, die geschichtlich überholt sind, sondern vor allem, weil an Marx orientierte Autoren darauf beharren, auch eine sozialdemokratische Gesellschaft sei immer noch eine *kapitalistische* und darum auf Ausbeutung beruhende: Warum den Schaden nur begrenzen, wenn er sich vermeiden lässt? Um kritischen Fragen wie dieser zu begegnen, bemüht sich Honneth zwei Argumente zu entkräften, die Marx gegen die Vision einer sukzessiven Einhegung des Arbeitsmarkts vorgebracht habe.

3.2.5.1 Machtasymmetrien zwischen Lohnarbeit und Kapital

Erstens, so Honneth, »bezweifelt Marx, daß diejenigen Marktteilnehmer, die keine andere Ware als die ihrer Arbeitskraft besitzen, jemals in die Lage von gleichberechtigten Vertragspartnern gesetzt werden können«; vielmehr würden nach Marx »die Kapitalisten stets über genügend Machtmittel verfügen, um den Arbeitenden oder Produzenten die Konditionen ihres Arbeitsvertrags zu diktieren« (RF, 354). Die Arbeiter, so versteht Honneth Marx, müssten buchstäblich *jeden* Arbeitsvertrag annehmen, den die Kapitalseite vorschlägt, weil sie über keine Produktionsmittel verfügen, mit denen sie ihren Unterhalt alternativ bestreiten könnten:

Selbst die elementare Freiheit des kapitalistischen Marktsystems, das Recht, nach eigenem Ermessen Verträge zu schließen, können diese nicht in Anspruch nehmen, weil ihnen aus Gründen purer Lebensfristung die Möglichkeit zur Ablehnung fehlt. (RF, 355)

Dagegen macht Honneth mit Durkheim geltend, dass die Alternativlosigkeit zum Diktat der Kapitalisten kein grundsätzliches, sondern ein empirisches Problem

an das Ich als Betriebsmittel ab, daß es ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird: Selbsterhaltung verliert ihr Selbst.« (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 263).

sei: Es müssten nur die Einkommensverhältnisse so weit angeglichen werden, dass die Arbeiter nicht *jeden* Vertrag mehr annehmen müssten. Was ließe sich wiederum mit Marx dazu sagen?

Zum einen ist seine Position bereits ungenau paraphrasiert, weil er in dem von Honneth als Beleg angegebenen vierten Kapitel des *Kapital* betont, dass Arbeiter und Kapitalisten »juristisch gleiche Personen« sind, woraus folgt, dass der Lohnarbeiter seine Arbeitskraft nicht lebenslang, sondern »nur vorübergehend, für einen bestimmten Zeitraum zur Verfügung stellt« (K I, 182). Wie bereits gesehen, bringt es das Selbstverhältnis als Warenbesitzer zudem mit sich, dass der Arbeiter auf eine Beschränkung der Arbeitslast dringt, die eine Reproduktion seiner Arbeitskraft auf Normalmaß ermöglicht. Die Eingrenzung der Verfügungsmacht des Kapitals über den Arbeiter ist für Marx nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr der entscheidende Grund für den Übergang von der Produktion des absoluten zu der des relativen Mehrwerts.

Zum anderen ist unklar, was eine Angleichung der Vermögen an der Notwendigkeit ändern soll, zumindest *irgendwann irgendeinen* Arbeitsvertrag eingehen zu müssen. Bestünde diese Notwendigkeit nicht, wäre man schließlich kein Lohnarbeiter. Gesetzt also den Fall, jeder erhielte bei Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft die Möglichkeit, sich selbständig zu machen: Was passiert mit denen, die konkurrenzbedingt Konkurs anmelden? Wie gesehen trieb diese Frage bereits Hegel um: Wer im Verdrängungswettbewerb nicht mehr mithält, kann entweder wieder in den Stand versetzt werden, ein neues Unternehmen zu gründen – womit der Markt seine Funktion verlöre, die Verteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit indirekt zu steuern –, oder ist *gezwungen*, seine Arbeitskraft zu Markte zu tragen. Hegel wählte als einen dritten Weg die Beschränkung des Marktzutritts durch Korporationen, das heißt den Einbau einer planwirtschaftlichen Komponente zur Verhinderung ruinöser Konkurrenz.

3.2.5.2 Marx' Mehrwerttheorie

Das zweite marxssche Argument, das Honneth entkräften möchte, lautet, »daß kein noch so üppiger Lohn jemals die tatsächliche Arbeitsleistung aufwiegen kann, weil diese die einzige Quelle der ökonomischen Wertschöpfung darstellt« (RF, 354).

Tatsächlich wendet sich Marx gegen sogenannte Produktionsfaktorentheorien, die davon ausgehen, neben der Arbeit trügen auch Boden und Kapital zum Wert der Ware bei; Profit, Bodenrente und Zins speisen sich nach Marx allein aus dem Mehrwert, der wiederum zur Grundlage hat, dass im kapitalistischen Produktionsprozess Arbeitskräfte angewandt werden, deren Wert unter dem liegt, den sie zu schaffen imstande sind. Ausbeutung durch Aneignung fremder

Arbeit ist demnach kein Phänomen nur des 19. Jahrhunderts oder der kapitalistischen Peripherien unserer Zeit, sondern ein Strukturprinzip *jeder* Gesellschaft, die privatarbeitsteilig verfährt und auf Lohnarbeit beruht.

Honneth wendet demgegenüber ein, dass die »Behauptung einer dem Kapitalismus innewohnenden Notwendigkeit der Ausbeutung ›produktiver‹ Arbeit [...] heute selbst von marxistischer Seite aus angezweifelt« wird, weil die »arbeitswerttheoretische[n] Prämissen inzwischen als höchst fragwürdig gelten« und darüber hinaus »vollkommen rätselhaft« sei, »warum Dienstleistungs-, Verwaltungs- und Wissensarbeiten keine Rolle bei der ökonomischen Wertschöpfung spielen sollen.« (RF, 354 f.)

Der erste Einwand entzieht sich leider der sachlichen Prüfung, denn Honneth schreibt lediglich, die Werttheorie sei mittlerweile selbst Marxisten suspekt, weil »undurchsichtig« sei, »wie Marx zu den für sein Argument erforderlichen Vergleichsmaßstäben« (RF, 354) gelange. Anstatt sich zu den Schwierigkeiten der marxischen Arbeitswerttheorie selbst zu äußern, verweist er lediglich auf eine Schrift von Cornelius Castoriadis, die »exemplarisch« (RF, 354) für eine gut begründete innermarxistische Revision der werttheoretischen Grundlagen stehen soll.

Damit macht es sich Honneth zu leicht. Wenn er zu Recht davon ausgeht, dass seine Theorie eines grundsätzlich moralisch verfassten Arbeitsmarkts nur überzeugt, wenn er zeigen kann, dass Ausbeutung kein strukturelles, sondern ein akzidentielles Phänomen ist, sollte er, der ansonsten nicht übermäßig komprimiert schreibt, sich nicht mit einem Literaturhinweis in einer Fußnote begnügen. Die von ihm selbst herausgestellte Relevanz des Themas steht in einem merkwürdigen Missverhältnis zum Bemühen um eine nachvollziehbare Begründung. Hinzu kommt, dass angesichts der Fortschritte, die neuere Marx-Lektüren in den letzten Jahrzehnten gemacht haben, der zuerst 1978 veröffentlichte Castoriadis-Text kaum als brauchbare Referenz gelten kann, weil die hier formulierte Marx-Kritik auf haltlosen Prämissen beruht.

Die erste Kritik, die Castoriadis an der marxischen Arbeitswerttheorie übt, folgt aus der logisch-historischen Lesart (siehe Kapitel 2.1): Castoriadis behauptet wie Engels, die Entwicklung der ökonomischen Kategorien im *Kapital* sei die von Umwegen und Zufälligkeiten bereinigte Darstellung des realen Geschichtsverlaufs, der eine Spanne von mehreren tausend Jahren umfasse und im prämonetären Naturalientausch seinen Anfang nehme. In solchen vorkapitalistischen Gesellschaften, so Castoriadis, würden die Waren jedoch nicht, wie Marx unterstelle, zu ihren Arbeitswerten getauscht, weil die Warenproduktion nur an den Rändern der Gesellschaft auftritt, sodass sich weder innerhalb eines Gewerbes noch zwischen den Gewerben ein konkurrenzvermittelter Angleichungsprozess

vollzieht. Das Wertgesetz habe jedoch nicht nur in vorkapitalistischen Gesellschaften keine Gültigkeit, sondern Marx gestehe darüber hinaus ein, dass im entwickelten Kapitalismus die Arbeitsprodukte nicht zu ihren Werten, sondern zu Produktionspreisen getauscht werden.

Wann gilt also das »Arbeitswertgesetz«? In gewissem Sinne niemals, unter keiner Gruppe tatsächlicher oder auch nur stimmig konstruierbarer gesellschaftlicher und geschichtlicher Bedingungen.²⁹

Der immanente Widerspruch, den Castoriadis Marx nachweisen will, beruht allein darauf, dass Castoriadis die unterschiedlichen Abstraktionsstufen im *Kapital* nicht auseinanderhält, ja noch nicht einmal als Abstraktionsstufen *versteht*, weil er einer historisierenden Interpretation anhängt, deren Unangemessenheit in der Marx-Forschung heute kaum noch bestritten wird.³⁰ Wenn Marx im ersten Band des *Kapital* die Waren zu ihren Werten tauschen lässt und im dritten Band zu Produktionspreisen, die eine einheitliche Proftrate unter den verschiedenen zusammengesetzten Einzelkapitalien ermöglichen, handelt es sich um unterschiedliche Abstraktionsstufen *desselben* Gegenstands.

Dass Castoriadis die begriffliche Entwicklung als komplexitätsreduzierendes Abbild der historischen Entwicklung interpretiert, hat eine werttheoretische Entsprechung. Er unterstellt Marx nämlich eine substanzialistische Werttheorie, das heißt eine Theorie, die davon ausgeht, dass mit jeder Verausgabung von Arbeit eine den Wertcharakter begründende Substanz ins Produkt hineingelegt wird.

Wann gilt also das »Arbeitswertgesetz«? [...] In einem anderen Sinne immer, seit jeher und für ewig³¹.

Mit Marx hat dies wenig zu tun. Zwar ist es richtig, dass er über einen ahistorischen Begriff abstrakter Arbeit verfügt – in Form einer Nominalabstraktion lässt sich die gemeinsame, sinnlich niemals wahrnehmbare Eigenschaft konkreter Arbeiten festhalten, dass sie Arbeiten schlechthin sind –, jedoch ist der Springpunkt der marxischen Argumentation, dass abstrakte Arbeit als allgemeine Eigenschaft konkreter Arbeiten nur unter der Bedingung dissoziierter Privatproduzenten die Form der Werts substanz annimmt und damit erst den gesellschaftlichen Zusammenhang der Privatarbeiten herstellt (siehe Kapitel 2.2).³²

29 Cornelius Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns«, in: ders.: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, 228.

30 Siehe hierzu Ingo Elbe, »Soziale Form und Geschichte. Bemerkungen zum Gegenstand des ›Kapital‹ aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren«, in: *DZPhil* 58 (2010).

31 Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 228.

32 An späterer Stelle gesteht Castoriadis denn auch zu, dass die Werts substanz für Marx ein historisch-soziales Phänomen ist: Marx »schwankt beständig zwischen den beiden

Zu Honneths erstem Einwand lässt sich daher festhalten: Der Verweis auf Castoriadis leistet nicht das, was er im Hinblick auf Honneths Rechtfertigungsziel leisten müsste: den Nachweis, dass die von Marx entwickelte Arbeitswerttheorie nicht zu halten und darum der kapitalistische Arbeitsmarkt gerechtfertigt ist. Wer einen solchen Nachweis führen möchte, müsste zunächst den aktuellen Stand der (auch in werttheoretischer Hinsicht unabgeschlossenen) Marxforschung zur Kenntnis nehmen.³³

Dies gilt auch für den zweiten Einwand Honneths, bei dem unklar ist, worauf er überhaupt zielt. Inwiefern spricht die Aussage, Marx habe Dienstleistungen, Verwaltungs- und Wissensarbeiten zu Unrecht abgesprochen, zur Wertbildung beizutragen, gegen die Theorie, im kapitalistischen Produktionsprozess werde systematisch fremde Arbeit angeeignet? Einen argumentativen Zusammenhang kann ich hier nicht erkennen. Die Behauptung wiederum, für Marx seien Dienstleistungen, Verwaltungs- oder Wissensarbeiten grundsätzlich unproduktiv, lässt sich leicht widerlegen. Ob eine Arbeit produktiv oder unproduktiv ist, ist für ihn keine Frage der *stofflichen Form*, sondern ihrer *ökonomischen Funktion*. Arbeit ist unproduktiv, solange sie kein Kapital produziert, produktiv, wenn sie es tut: »Unter diese produktiven Arbeiter gehören natürlich alle, die zur Produktion der Ware d'une manière ou d'une autre mitarbeiten, vom eigentlichen Handarbeiter bis zum manager, engineer«³⁴. Dass nicht die konkrete Form der Arbeit ausschlaggebend ist, verdeutlicht Marx am Beispiel zweier Dienstleistungen:

Ein Schauspieler z.B., selbst ein Clown, ist hiernach ein produktiver Arbeiter, wenn er im Dienst eines Kapitalisten arbeitet (des entrepreneur), dem er mehr Arbeit zurückgibt, als er in der Form des Salairs von ihm erhält, während ein Flickschneider, der zu dem Kapitalisten ins Haus kommt und ihm seine Hosen flickt, ihm einen bloßen Gebrauchswert schafft, ein unproduktiver Arbeiter ist.³⁵

Falls Honneth der Ansicht ist, die marxische Werttheorie privilegiere bestimmte Arbeitsformen und Arbeitsergebnisse, irrt er. Selbst wenn er Recht hätte, bliebe der argumentative Ertrag für sein Beweisziel jedoch fraglich: Dass auch andere

folgenden Positionen: kapitalistische Ökonomie / jede Ökonomie von Anfang bis Ende der Geschichte« (Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 233). Anstatt die Frage zu diskutieren, welcher ahistorische und welcher gesellschaftliche Begriff gleicher menschlicher Arbeit seine Berechtigung hat und inwiefern sie *zusammen* gedacht werden können, behauptet Castoriadis lediglich: »Dieses Schwanken ist nun allerdings fatal.« (Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 233).

33 Elbe, *Marx im Westen*, gibt einen umfassenden Überblick. Eine Auseinandersetzung mit der Marxinterpretation von Castoriadis findet sich bei Michael Sommer u. Dieter Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008.

34 Karl Marx, »Theorien über den Mehrwert«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 26.1, Berlin 1974, 127.

35 Marx, »Theorien über den Mehrwert 26.1«, 127.

Gruppen, die lohnabhängig beschäftigt sind, zur Wertproduktion beitragen, tangiert nicht im Geringsten Marx' Ausbeutungstheorie.³⁶

3.2.5.3 Ökonomiekritik und Utilitarismus

Es gibt noch einen dritten Einwand, den Honneth gegenüber dem ökonomiekritischen Werk von Marx geltend macht: Die Kritik der politischen Ökonomie weise insofern Parallelen mit der neoklassischen Wirtschaftstheorie auf, als ihr ein utilitaristisches Handlungsmodell unterliege.³⁷ Damit unterscheidet sich die Ökonomiekritik von den Frühschriften, weil in ihnen noch die Selbstverwirklichung durch Arbeit mit einer wechselseitigen Anerkennung zusammengedacht sei. Der Übergang vom frühen Anerkennungsmodell zur utilitaristischen Sozialtheorie ist nach Honneth allerdings kein Zufall, sondern als Möglichkeit bereits in der »produktionsästhetische[n] Verengung des Hegelschen Modells eines ›Kampfs um Anerkennung‹«³⁸ angelegt. Im Unterschied zu Louis Althusser, der das marxsche Werk durch einen »epistemologischen Bruch« gekennzeichnet sieht, geht Honneth jedoch davon aus, dass auch die Schriften nach 1845 nicht homogen sind, sondern in unvereinbare Konzeptionen des Sozialen auseinanderfallen. Auf der einen Seite gebe es die historisch-politischen Schriften wie *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* oder *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In ihnen untersuche Marx noch die normativen Auseinandersetzungen kollektiver Akteure, die aufeinander reagieren und damit einen vorab nicht determinierten Prozess in Gang setzen. Diese Studien, so Honneth, betonen zwar die konkreten Kräfteverhältnisse, tragen jedoch der Dynamik und Offenheit der jeweiligen Konflikte Rechnung.³⁹ Auf der anderen Seite klammere Marx im

36 Honneth verweist mit einem »vgl.« auf Joan Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt am Main 1968, 67-78. Allerdings behauptet Robinson hier weder, dass Marx' Mehrwerttheorie grundsätzlich widerlegt sei, noch wirft sie ihm vor, Dienstleistungen, Verwaltungs- und Wissensarbeiten nicht berücksichtigt zu haben.

37 Honneth behauptet nicht, Marx sei Vertreter des Utilitarismus im Sinne der von Bentham begründeten konsequentialistischen Ethik, sondern im Sinne einer ökonomistischen Handlungstheorie.

38 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, 235.

39 Diese Behauptung wird von Honneth nicht belegt und sie ist auch nicht haltbar. Die zeithistorischen Schriften, die größtenteils in den Zeitraum 1846 bis 1852 fallen, sind im engeren Sinne keine geschichtswissenschaftlichen Arbeiten, sondern befassen sich hauptsächlich mit kurz zurückliegenden Ereignissen, die Marx und Engels für die vermeintlich unmittelbar bevorstehende soziale Revolution besonders relevant hielten. Beide sahen ihre historiographischen Studien als einen Beitrag zu den vor der Tür stehenden weltgeschichtlichen Veränderungen – und diesem praktischen Ziel entsprechend fällt auch der Deutungsrahmen der zeitgeschichtlichen Arbeiten aus: Noch die konterrevolutionären Ereignisse werden in den von Honneth angeführten Schriften (*Die Klassenkämpfe in Frankreich* und *Der achtzehnte Brumaire*) als notwendige

Kapital die moralische Seite der Klassenkämpfe zugunsten rein ökonomischer Interessen aus und unterstelle der sozialen Entwicklung eine vom Kapitalverhältnis diktierte Gesetzmäßigkeit:

Marx geht in den verschiedenen Teilen seines reifen Werks von zwei entgegengesetzten Vorstellungen über die Temporalität moderner kapitalistischer Gesellschaften aus, ohne auch nur erste Anstrengungen einer Vermittlung zwischen ihnen zu unternehmen; für seine Beschreibung der Klassenkämpfe in den historischen Studien unterstellt er eine stete Wandelbarkeit des Richtungsverlaufs geschichtlicher Prozesse, angestoßen jeweils dadurch, dass kollektive Akteure normativen Neuorientierungen institutionelle Wirklichkeit verleihen, während er im »Kapital« die Möglichkeit einer derartigen Richtungsänderung gerade in Abrede stellt, weil die kapitalistische Entwicklung nur dem einen Pfad der sozialen Expansion des Kapitalverhältnisses folgen soll.⁴⁰

Honneths Antwort auf die Frage, wie Marx' Ökonomiekritik aussähe, wenn dieser nicht den utilitaristischen Irrweg eingeschlagen hätte, liegt auf der Hand: An die Stelle eines Strukturalismus und Utilitarismus amalgamierenden Determinismus, der die »Hegelsche Geschichtsphilosophie« beerbt, wäre eine »soziologisierte Kapitalismusanalyse«⁴¹ getreten.

Zunächst ist Honneth in einem Punkt teilweise zuzustimmen. Am Ende des ersten *Kapital*-Bandes entwirft Marx in der Tat ein deterministisches Revolutionsmodell, nach dem die Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus seinen eigenen Untergang bewirken: »Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation.« (K I, 791) Folgt man Marx' Selbstverständnis, handelt es sich hierbei nicht um eine an Hegel orientierte Geschichtsphilosophie, denn die Suche nach einem »Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein«⁴², lehnte der späte Marx entschieden ab.⁴³ Vielmehr behauptet Marx, der Abschnitt »Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation« sei eine »summarische Zusammenfassung langer Ent-

Durchgangsstufen der proletarischen Revolution interpretiert; die sozialen Kämpfe sind nur auf den ersten Blick richtungsoffen. Siehe hierzu Gerhard Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

40 Axel Honneth, »Die Moral im ›Kapital‹. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik«, in: *Leviathan* 39 (2011), 589.

41 Honneth, »Die Moral im ›Kapital‹«, 589.

42 Karl Marx, »Brief an die Redaktion der ›Otschwestwennyje Sapiski‹«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, Berlin 1987, 112.

43 Siehe hierzu Heinz-Dieter Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980, 44–89; Ingo Elbe, »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«, in: Fabian Kettner u. Paul Mentz (Hg.), *Theorie als Kritik*, Freiburg 2008.

wicklungen, die vorher in den Kapiteln über die kapitalistische Produktion gegeben worden sind.«⁴⁴ Marx Behauptung, die proletarische Revolution sei durch im *Kapital* analysierte sozialformationsspezifische Gesetzmäßigkeiten verbürgt, ist jedoch alles andere als überzeugend: Selbst wenn die im Zentrum der Argumentation stehende Kapitalkonzentration, die immer mehr Lohnarbeiter in immer weniger Betrieben zusammenbringt und ihnen den kooperativen Charakter ihrer Arbeit vor Augen führt, schneller voranschreiten sollte als die von Marx selbst beschriebene Gegenbewegung der Dezentralisation, spricht schon seine eigene Fetischtheorie gegen die Zwangsläufigkeit eines revolutionären Klassenkampfes. Schließlich finden sich im *Kapital* Hinweise auf die systemstabilisierende Habitualisierung der kapitalistischen Arbeitsanforderungen (siehe Kapitel 2.3). Der Determinismus, den Honneth im Hinblick auf das deklamatorische Ende des ersten Bandes zu Recht kritisiert, lässt sich also bereits vom Standpunkt der Ökonomiekritik infrage stellen (nicht jedoch von den revolutionstheoretisch konstruierten Schriften der historiographischen Werkphase).

Honneth dürften diese Einwände nur bedingt überzeugen, weil er die drei gegenläufigen Tendenzen, die ich bisher nannte (Dezentralisation, Fetischismus, Habitualisierung), derselben *systemischen* Logik zuordnen würde. Sein Hauptvorwurf besteht darin, dass das ökonomiekritische Projekt insgesamt auf strukturalistischen Annahmen basiert, in der die Teilnehmerperspektive nur utilitaristisch verkürzt zum Tragen kommt. Ein Beispiel, das Honneth anführt, um seinen Vorwurf zu untermauern, ist die Art und Weise, wie Marx im achten Kapitel die beiden Konfliktgruppen beschreibt:

Das erste, was an dem historischen Kapitel über den Kampf um die Länge des Arbeitstags ins Auge fällt, ist, dass hier nicht von verschiedenen, normativ je unterschiedlich orientierten Fraktionen der gegnerischen Parteien die Rede ist, sondern nur von zwei sich antagonistisch gegenüberstehenden Kollektivsubjekten. Alle internen Differenzierungen der ökonomisch bestimmten Gruppen nach regionaler oder kultureller Herkunft sind entfallen, so dass sowohl das »Kapital« wie auch die »Arbeiter-schaft« jeweils aus einem einzigen, von vornherein feststehenden Interesse heraus handeln – was in den historisch-politischen Schriften als eine von kulturell-moralischen Deutungen abhängige Größe behandelt wurde, taucht hier so auf, als sei es allein von der Stellung in den Produktionsverhältnissen abhängig und entfalte als solches bereits eine handlungsorientierende Kraft.⁴⁵

Honneth unterläuft hier ein geradezu klassischer Interpretationsfehler. Indem er bemängelt, dass die Kritik der politischen Ökonomie nicht den Ansprüchen einer empirisch gesättigten Untersuchung normativ integrierter Sozialmilieus gerecht wird, sondern in grob vereinfachender Weise von zwei Großkollektiven ausgehe, deren Handeln sich allein aus einem unverrückbaren ökonomischem Interesse

44 Marx, »Brief an die Redaktion der ›Otetschestwennyje Sapiski‹«, 111.

45 Honneth, »Die Moral im ›Kapital‹«, 587.

erkläre, misst er das marxssche Unternehmen an einem ihm gänzlich fremden Maßstab: Honneth verlangt von der *Formanalyse* der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie seinen *soziologischen* Standards genügt. Der Widerspruch, den Honneth zwischen dem historisch-politischen und dem ökonomiekritischen Spätwerk ausmacht, ist nicht sozialontologischer Natur, sondern erklärt sich aus den unterschiedlichen Forschungsprogrammen: Mit der Kritik der politischen Ökonomie verfolgt Marx die Aufgabe, die – und nur *die* – strukturierenden Strukturen herauszuarbeiten, die den Kapitalismus als Kapitalismus auszeichnen. Er begrenzt sein Projekt bewusst darauf, »nur die innere Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt, darzustellen«⁴⁶. Ein solches Projekt erfordert nicht nur ein enorm hohes Abstraktionsniveau, weil jede Konkretisierung daraufhin überprüft werden muss, ob sie nicht eine bestimmte kapitalistische Entwicklungsstufe unzulässig mit dem Kapitalismus als solchen konfundiert, sondern verlangt zudem das, was Honneth angesichts seines soziologischen Erkenntnisinteresses ein Dorn im Auge sein muss: eine die Teilnehmerperspektive zunächst ausschließende Untersuchung ökonomisch-sozialer Formen, denen in einem zweiten Schritt Rollen- bzw. Rationalitätsmuster zugeordnet werden, für die Marx den Begriff der »Charaktermaske« (K I, 100) verwendet. Ein solches Vorgehen, das im Rahmen einer wirtschaftssoziologischen Untersuchung in der Tat unzureichend wäre, ist einer Gesellschaft angemessen, deren basale ökonomischen Formen nicht ausgehend von den intentionalen Handlungen der Menschen zu begreifen sind, weil sich diese Formen derart gegenüber den Menschen verselbständigt haben (Verselbständigung meint mehr als bloß Emergenz), dass sie *ihnen* die Plätze anweisen – und nicht umgekehrt. Ware, Geld und Kapital sind Ausdruck sozialer Beziehungen, aber solcher Beziehungen, die nicht dem Willen der Individuen zugeschrieben werden können, sondern die sich vermittelt über den »stumme[n] Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse« (K I, 765) reproduzieren, solange die Menschen ihre wirtschaftlichen Geschicke nicht selbst in die Hand nehmen. Aus diesem Grund stellte Marx bereits im Vorwort klar:

Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. (K I, 16)

Der Strukturüberhang seiner Theorie, so muss man Marx verstehen, ist erforderlich, um den Strukturüberhang der kapitalistischen Vergesellschaftung nicht in

46 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin 1964, 839.

einen Wahlakt autonomer Individuen oder moralisch integrierter Gruppen zu verwandeln; das theoretische Primat der Struktur reflektiert, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die sozialen Verhältnisse über das »gesellschaftliche Verhältnis der Sachen« (K I, 87) vermittelt sind. Eine Theorie, die das aus einer historisch-spezifischen Form der Arbeit resultierende *gesellschaftliche Verhältnis der Sachen* thematisiert, impliziert jedoch nicht, dass die Personen und ihre formbestimmten Handlungen ein und dasselbe sind – schon der Begriff der *Charaktermaske* deutet darauf hin. Sie redet auch keiner Handlungs-determination das Wort. Im Unterschied zu Kapitalismuskritiken, die die Gier der Manager verantwortlich machen, behauptet sie nur, dass jeder ökonomische Akteur unter strukturellen Zwängen agiert: Der Kapitalist, der nicht jede Gelegenheit ausnutzt, den Verwertungsgrad zu erhöhen, hat langfristig schlechtere Chancen, sich am Markt zu behaupten.⁴⁷ Schließlich ist sie nicht blind für jeden normativen Aspekt: Beispielsweise ist der Wert der Arbeitskraft nach Marx nicht nur durch den Wert der zum physischen Überleben notwendigen Lebensmittel bestimmt, sondern »hängt [...] größtenteils von der Kulturstufe eines Landes [...] ab« (K I, 185). Eine Untersuchung dieser und anderer historischer Besonderungen gehört jedoch nicht mehr zum Gegenstandsbereich einer Formtheorie der bürgerlichen Gesellschaft, die es nicht durch eine soziologische Kapitalismusanalyse zu ersetzen, sondern zu ergänzen gilt.⁴⁸

3.2.6 Resümee zu Honneth

Es gehört zu den Verdiensten Honneths, ökonomische Fragen unermüdlich auf die Agenda der praktischen Philosophie zu setzen. Er korrigiert damit eine Entwicklung, die nicht erst mit Habermas' systemtheoretischer Kapitulation begann, sondern die sich schon bei den Vertretern der älteren Kritischen Theorie nach-

47 Siehe hierzu Michael Heinrich, »Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.

48 Das Wort »Ergänzung« ist in diesem Zusammenhang möglicherweise missverständlich, denn es lässt vermuten, in soziologischen Untersuchungen seien lediglich formanalytische Kategorien auf die Empirie anzuwenden. Dies wäre jedoch ähnlich reduktionistisch wie Honneths Vorschlag, Formanalyse in Soziologie aufgehen zu lassen. Aus dem zutreffenden Argument, dass soziologische Kritiken an der Unterkomplexität des ökonomiekritischen Klassenschemas unberechtigt sind, weil *Das Kapital* nur die *Kernstruktur* der bürgerlichen Gesellschaft offenlegen soll, folgt für marxistische Soziologen: In ihren empirischen Sozialstrukturanalysen können sie sich nicht damit bescheiden, formanalytische Bestimmungen in statistische Variablen zu übersetzen, weil zahlreiche Ungleichheiten, die für die soziale Lage einer Person mitentscheidend sind, in keinem inneren Zusammenhang zum allgemeinen Begriff des Kapitals stehen (beispielsweise Geschlecht oder Nationalität).

weisen lässt: Entweder wandten sie sich ökonomischen Fragen kaum oder gar nicht mehr zu, obgleich Marx' Kritik der politischen Ökonomie im Sinne einer »verschwiegenen Orthodoxie«⁴⁹ immer mit im Hintergrund stand, oder sie erweiterten, wie Adorno, den Begriff des Tausches zu einer erkenntnistheoretischen Kategorie im Rahmen einer umfassenden Zivilisationskritik.⁵⁰ Honneth dagegen ist nicht bereit, das ökonomische Terrain kampflos aufzugeben. An seiner Verknüpfung von Ökonomie- und Anerkennungstheorie ist zudem überzeugend, dass wirtschaftliche Not kein rein finanzielles Problem ist, sondern als mangelnde Wertschätzung erfahren wird und einen positiven Selbstbezug unterterminiert.

Gleichwohl sind Honneths Überlegungen zur normativen Grammatik des Marktes in hohem Maße problematisch. Zunächst weisen sie Unschärfen auf, die schon der Gesamtkonzeption seiner Studie zugrunde liegen. Im Unterschied zum hegelschen Vorbild erörtert Honneth nicht den *Begriff* der Freiheit *schlechthin*, sondern nur Variationen eines *bestimmten empirischen Werts*: des der individuellen Freiheit. Im Bereich der reflexiven Freiheit führt die Entscheidung gegen eine Begriffsanalyse des freien Willens dazu, dass das Authentizitätsmodell und das Autonomiemodell der Freiheit gleichberechtigt nebeneinanderstehen – zumal in einer Reihenfolge (erst Autonomie nach Kant, dann Authentizität nach Herder), die ausgehend vom hegelschen Begriff eines die Freiheit wollenden Willens umzukehren wäre: Der auf das Selbst zentrierte Authentizitätsgedanke steht der Sittlichkeit ferner als der auf das Allgemeine gehende Begriff der Autonomie. Im Bereich der sozialen Freiheit hat Honneths anfängliche Weichenstellung zur Konsequenz, gesellschaftliche Institutionen auf eine Bedingung individueller Freiheit zu reduzieren – wenngleich er dies nicht konsequent tut. Honneth versteht den Markt nämlich einerseits als Kooperationsinstitution sich wechselseitig ergänzender Individuen, andererseits zieht er in seiner philosophischen und sozialgeschichtlichen Rekonstruktion immer wieder Sub-Institutionen des Marktes heran, die sich schwerlich unter einen sinnvollen Begriff ›individueller Freiheit‹ bringen lassen: In Hegels Korporationen, Durkheims Berufsgenossenschaften oder den hochintegrativen Sozialmilieus der alten Arbeiterbewegung stehen kollektive Identität und gemeinschaftliche Lebensführung im Vordergrund. Allerdings wäre es nicht damit getan, das unscharfe Freiheitsattribut ›sozial‹ durch ein

49 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971, 235.

50 Siehe hierzu, wenn auch weitgehend unkritisch, Dirk Braunstein, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld 2011.

anderes, der hegelschen Intention angemesseneres zu ersetzen.⁵¹ Dass es sich nicht um ein reines Bezeichnungsproblem handelt, geht schon daraus hervor, dass Honneth auf einen reduktiven Begriff sozialer Freiheit angewiesen ist, um das moderne Marktsystem in seinem normativen Rekonstruktionsverfahren überhaupt unterzubringen: Ist bereits Honneths Grundidee, dass der Markt im Allgemeinen und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis im Besonderen auf einer vorgängigen, das Recht zur Instrumentalisierung begrenzenden Perspektivübernahme gründen, letztlich nicht plausibel, so würde sich die (hegelaffine) Behauptung, in der Marktwirtschaft kehre das Gemeinschaftsleben notwendig durch die Vereinzelung hindurch zurück, sofort an der Realität blamieren; die normative Rekonstruktion trägt schon jetzt schwer genug an der von Honneth selbst eingestandenen Diskrepanz zwischen der Theorie und den wirklichen Verhältnissen. Seine Marx-Kritik wiederum ist nicht dazu angetan, wenigstens auf der theoretischen Ebene die Deutungshoheit zu behalten; aus Forschungssicht ist sie – sofern überhaupt nachvollziehbar – undifferenziert, überholt oder der Projektion eigener Forschungsinteressen geschuldet.

51 Theunissen beispielsweise spricht von *kommunaler* Freiheit, um den Aspekt gemeinschaftlicher Lebensführung zu betonen (vgl. Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 323).