

5. Zwischenfazit I: Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit

Im ersten Kapitel von Teil I (Kapitel 2) habe ich drei Merkmale eines modernen allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit vorgeschlagen. Im darauffolgenden Kapitel 3 habe ich zwei Konzeptionen vorgestellt, eine libertäre und eine egalitaristische, die diesen Begriff spezifizieren sowie ihre Beherrschungsformen, Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung. Im letzten und 4. Kapitel habe ich drei Positionen der zeitgenössischen Kritischen Theorie (Honneths, Jaeggis und Rosas) dargestellt, die alle explizit keine (herkömmliche) Gerechtigkeitstheorie im Sinne des durch die drei Merkmale bestimmten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs betreiben. Dabei wurde deutlich, dass sie alle drei als kritische Theorien nicht bloß (oder gar nicht) die Diagnose von *Ungerechtigkeiten* zum Ziel haben, sondern insbesondere die Diagnose von Phänomenen der Entfremdung bzw. sozialen Pathologien.

Im Folgenden möchte ich zunächst noch einmal Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung in den Blick nehmen und einerseits die These formulieren, dass sie als Überbegriffe für viele unterschiedliche Kritiken an einem Gerechtigkeits- und Rechtsdenken fungieren können und andererseits ihr Verhältnis zu (Un)Gerechtigkeit diskutieren. Zweitens vertrete ich die These mein Verständnis von Entfremdung und inwiefern es über die Diagnose von Ungerechtigkeiten hinausgeht. Drittens erläutere ich, dass eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zwar nicht ›ausbeutend‹ oder ›normalisierend‹ sein darf, es jedoch zulässig ist, wenn sie sich für Entfremdungsphänomene (in einem noch zu spezifizierenden Sinne jedenfalls) nicht interessiert. Eine kritische Theorie, die Entfremdungsphänomene zwar nicht in den Blick nimmt, aber die Produktion von Ausbeutung und Normalisierung vermeidet, wäre in meiner Terminologie dann eine reduzierte, aber keine reduktive Perspektive. Damit sind die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit benannt. Sie sollte nicht ›ausbeutend‹ und ›normalisierend‹ sein; sie darf aber Entfremdung in einem bestimmten Sinne ignorieren. Schließlich diskutiere ich das Verhältnis dieser reduzierten Perspektive der Kritik zum disziplinären Unterschied von Politischer Theorie oder Philosophie und Sozialphilosophie.

Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung

Mit der Darstellung der Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung sollen alle die Kritiken an einem Gerechtigkeits- und Rechtsdenken eingeschlossen sein, die ich als *interne* Kritik daran verstehe. Mit interner Kritik ist hier eine gemeint, die nicht Gerechtigkeits- und Rechtsdenken ausgehend von einer anderen normativen Perspektive kritisiert, sondern Probleme beschreibt, die aus der normativen Gerechtigkeits- bzw. Rechtsperspektive selbst als problematische Konsequenz ihrer Normativität erscheinen. Der breite Begriff der Ausbeutung schließt dabei insbesondere jegliche Kritiken an (impliziten) »rechtlichen Ausschließungs- und Privilegierungsmechanismen« ein (Loick 2017a: 13).¹ Normalisierung verwende ich außerdem gleichbedeutend mit Disziplinierung (vgl. Link 2008). Mit dem Stichwort ›Normalisierung‹ sollen also jegliche aus Gerechtigkeitsperspektive unerwünschte Formen der Normalisierung, Disziplinierung oder Formung von Identitäten benannt sein (vgl. 3.2.2 und erneut Menke 2015: 286).

Ausbeutung und Normalisierung sind zunächst in dem Sinne mit der Gerechtigkeitsperspektive verbunden, als dass sie Konsequenzen der jeweiligen rechtlichen Regulierungsweise einer Gerechtigkeitskonzeption (einer libertären und einer egalitären) darstellen. Problematisch sind Ausbeutung und Normalisierung aus Perspektive der Gerechtigkeit, weil sie Individuen willkürlich ungleich behandeln. Im Falle der Ausbeutung werden, ohne gute Rechtfertigung, d.h. willkürlich, diejenigen bevorzugt, die bereits in einer hohen Machtposition waren. Im Falle der Normalisierung werden ohne guten Grund, also willkürlich, die dominanten Interessen und Werte einer Gesellschaft als Maßstab für alle zugrunde legt. Ausbeutung und Normalisierung sind somit aus Gerechtigkeitsperspektive

- 1 Diese Kritiken funktionieren alle gewissermaßen so, dass das Recht bzw. die Gerechtigkeit in der Konsequenz (implizit) etwas bewirkt (vgl. 1.2), das der eigenen normativen Stoßrichtung widerspricht – der Gleichbehandlung von Personen. Etwas anders gelagert ist die rechtskritische Perspektive von Jonas Heller, die besagt, dass bestimmte institutionelle Formen des Rechts, in seinem Fall die individuellen Rechte, nicht *trotz guter Intentionen* auch kritikwürdige Konsequenzen produzierten, sondern eine Dimension des Ziels von individuellen Rechten selbst schon kritikwürdig sei: So argumentiert Heller, dass historisch gesehen der Sinn von individuellen Rechten nicht nur der Schutz von Individuen gewesen sei, sondern dass diese auch eingesetzt wurden, *um* die Produktivität der Bevölkerung zu vergrößern und um Steuern einzutreiben (vgl. Heller 2018: 331–333). Interessant ist dabei auch, dass damit ein weiteres Rechtsgebiet und zwar das Steuerrecht ins Spiel kommt, was bisher in dieser Arbeit noch gar keine Erwähnung gefunden hat.

selbst problematisch und nicht aus einer anderen normativen Perspektive (wie bei der Entfremdung, s.u.).²

Die Probleme der Ausbeutung und Normalisierung des Gerechtigkeitsdenkens sind für Honneth, Jaeggi und Rosa sicher nicht unerheblich, aber sie konzentrieren sich auf eine eher *externe* Kritik an der Gerechtigkeitsperspektive, die besagt, dass Gerechtigkeit nicht nur bestimmte Phänomene produziert, die aus ihrer Perspektive selbst auch problematisch sind, sondern sie kritisieren die grundsätzliche Enge (oder: Reduziertheit) der Gerechtigkeitsperspektive.

Zwei Formen der Entfremdung

Das Ziel, neben Ungerechtigkeiten auch andere nicht-wünschenswerte gesellschaftliche Zustände, d.i. Phänomene der Entfremdung, in den Blick zu bekommen, wird oft mit einer Rhetorik des ›mehr-als-bloß‹ (zumindest konventionelle Gerechtigkeitskritik) vorgetragen (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: z.B. 10 oder 20 und Rosa 2016: 51f.). Das kann man anhand eines Beispiels ungefähr so beschreiben: Selbst wenn *jede/r* ein *fair produziertes* Smartphone hätte, wäre es nicht dennoch wenig erstrebenswert – oder gar falsch – sein Leben und die Welt ausschließlich vermittelt über das Smartphone zu (er)leben? Würden wir uns dadurch nicht von uns selbst, der Welt und voneinander entfremden? Würde nicht trotz der gerechtigkeitskonformen Verteilung und Produktion von Smartphones irgendetwas falsch laufen? Würde einer Weltwahrnehmung und Kommunikation, die ausschließlich vermittelt über Smartphones ablaufen würde, nicht die Sinnhaftigkeit abhandenkommen?

Ich möchte im Folgenden das Spezifische an der Entfremdungskritik bezeichnen, indem ich von Entfremdung nur in Bezug auf Fragen des *Mangels von Sinn* spreche und Entfremdung nicht vor allem als *Mangel von Macht* verstehe. Diese Unterscheidung übernehme ich von Jaeggi (vgl. Jaeggi 2008b: 272 sowie Jaeggi und Celikates 2017: 81). Gleichwohl ist es für Jaeggi so, dass immer beide Dimensionen in jedem Entfremdungsbegriff enthalten sein sollten, während ich mich auf ein Verständnis von Entfremdung festlege, das sich ausschließlich auf die Dimension des Mangels von Sinn fokussiert. Jaeggis eigener Vorschlag (dem sich auch Rosa anschließt³), den begrifflichen Kern der Entfremdung zu fassen, besteht

- 2 Die Beherrschungsformen von Beschleunigung und Flexibilisierung (Kapitel 10) sind auch als Beherrschungsformen in diesem Sinne zu sehen, da sie *willkürlich* Neues bevorzugen.
- 3 Gleichwohl betont Jaeggi in ihrem Nachwort zur Taschenbuchausgabe (2016) ihres erstmals 2005 erschienen Buchs *Entfremdung* auch die Differenzen zwischen Rosa und sich, die darin liegen, dass Rosa ein entfremdendes Verhältnis insbesondere als eines sieht, das vollständig kontrollierbar

darin, sie als »Beziehung der Beziehungslosigkeit« zu verstehen (Jaeggi 2005: 20). Auch wenn Jaeggi damit sowohl den Mangel von Macht als auch den Mangel von Sinn ausdrücken will, scheint mir dieser Vorschlag insbesondere Letzteres treffend zu beschreiben: Selbst wenn eine Beziehung als gerecht bewertet würde, könnte sie dennoch als beziehungslos, als nicht-lebendig oder ›kalt‹ beschrieben werden. Forst hingegen vertritt einen »politische[n] Begriff der *Entfremdung*«, der bloß auf die Verletzung der »Würde eines Rechtfertigungswesens« abzielt, aber nicht in den Blick nimmt, »ob sie [Entfremdung] es [Rechtfertigungswesen] am ›guten Leben‹ hindert« (Forst 2015a: 24, vgl. auch 171–185).⁴ Er vernachlässigt dementsprechend die Dimension des Mangels von Sinn, was meiner Ansicht nach den Entfremdungsbegriff bezogen auf den Gerechtigkeitsbegriff eher redundant macht als besonders aussagekräftig (vgl. 6.4.3 und 6.4.9).

Mit der deutlichen Unterscheidung zwischen zwei Dimensionen des Entfremdungsbegriffs und der Betonung der ›Mangel von Sinn‹-Dimension möchte ich zwei Dinge *nicht* sagen: dass in Marx' wirkmächtigem Verständnis von entfremdeter Arbeit in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) nur die ›Mangel von Sinn‹-Dimension vorkommt oder dass Autor/innen, die die ›Mangel von Sinn‹-Dimension stark machen, dabei notwendig die ›Mangel von Macht‹-Dimension vernachlässigen. Franck Fischbach und Paul Sörensen betonen etwa die Wichtigkeit, die politische Dimension der Entfremdung, die ›Mangel von Macht‹-Dimension, mit der ›Mangel von Sinn‹-Dimension zusammenzudenken (vgl. Fischbach 2016 [2009] und Sörensen 2016).⁵ Und Christoph Henning kritisiert gerade, dass in zeitgenössischen Entfremdungsdebatten die gesellschaftstheoretische und politische Dimension der Entfremdung vernachlässigt und zu sehr auf individuelle Empfindungen fokussiert werde (vgl. Henning 2015: 188–196).⁶

gemacht wird (womit dessen Unverfügbarkeit verneint wird) womit ›kalt‹ wird, während für Jaeggi die Dimension der wiederzugewinnenden Gestaltungsmacht über ein Verhältnis zentraler ist: »Die entscheidende Differenz zu dem von mir präferierten Begriff der (individuellen und kollektiven) Gestaltungsmacht liegt in der Dimension der *Unverfügbarkeit*, die Rosa in das Resonanzverhältnis einschreibt. Während eine bestimmte und entsprechend angereicherte Vorstellung von Selbstbestimmung bzw. positiver, sozialer Freiheit für mich die *Lösung* des Problems der Entfremdung ist, ist diese bei Rosa immer noch *Teil des Problems*.« (Jaeggi 2016: 332f.) Jaeggi betont hier also im Gegensatz zu Rosa die ›Mangel von Macht‹-Dimension der Entfremdung.

4 Vgl. 6.4.3 für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Forsts Entfremdungsverständnis.

5 Vgl. auch: »Es kommt darauf an, Freiheit und Sinn zusammenzudenken.« (Henning 2015: 203)

6 Dabei kritisiert er insbesondere auch Jaeggis Entfremdungstheorie als eine solche, der die gesellschaftstheoretische Perspektive fehlt (195). Das läuft sicherlich Jaeggis Selbstverständnis entgegen (s.o.).

Ich fokussiere mich auf die ›Mangel von Sinn‹-Dimension der Entfremdung, um dasjenige zu benennen, das über eine Diagnose von Ungerechtigkeiten hinausgeht. Damit fasse ich also Entfremdungsphänomene gerade als die zu kritisierenden Phänomene, die sich nicht im Vokabular der (Un)Gerechtigkeit ausdrücken lassen. Dass sich ein ›Mangel von Macht‹ auch als Entfremdung bezeichnen lässt, möchte ich damit nicht bestreiten. Ich möchte bloß ablehnen, dass sich diese ›Mangel von Macht‹-Dimension der Entfremdung nicht ebenso gut im Vokabular der Gerechtigkeit ausdrücken lässt (vgl. 6.4.3).

Mit der Betonung auf der ›Mangel von Sinn‹-Dimension erfüllen Entfremdungsd Diagnosen dieselbe Rolle, die Jaeggi und Celikates im Anschluss an Honneth und Neuhausser dem Begriff der sozialen Pathologie zuschreiben:

»[...] [D]amit [mit sozialen Pathologien] [werden] all jene Formen und Ursachen sozialen Leids bezeichnet, die sich nicht einfach im Vokabular der Gerechtigkeit beschreiben lassen, sondern Fehlentwicklungen einer sozialen Formation darstellen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist das Phänomen entfremdeter Arbeit [...].« (Jaeggi und Celikates 2017: 20)

Ich bin mir unsicher, ob Jaeggi und Celikates meinen, dass es neben Entfremdungsphänomenen noch andere soziale Pathologien gibt. Ich gehe hier nun davon aus, dass Entfremdungsphänomene und soziale Pathologien extensional gleich sind und als Bezeichnungen für diejenigen sozialen Probleme fungieren, die eben keine Gerechtigkeitsprobleme sind. Ich schließe mich damit Rosa an, der anderen diagnostischen Begriffen wie Verdinglichung (Lukács), Entzauberung (Weber), Blasiertheit (Simmel), Anomie (Durkheim) und der Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas)⁷ allen einen ähnlichen Kerngehalt zuschreibt, nämlich den der Entfremdung (vgl. Rosa 2016: 540–598). Konkret heißt das zum Beispiel die Begriffe der Entfremdung und Verdinglichung auf eine bestimmte Weise engzuführen.⁸ Sie beschreiben kein unterschiedliches Phänomen, sondern nur verschiedene Dimensionen ein und desselben Phänomens:

»*Verdinglichung* beschreibt [...] die Bewegung aus dem Subjekt heraus: Die Welt wird als stummes Ding *behandelt*, während *Entfremdung* die Art und Weise angibt, in der die Welt *begegnet* oder erfahren wird. Verdinglichung betont mithin die intentionalistische Seite einer problematischen Weltbeziehung, während *Entfremdung* deren pathische Seite Kehrseite (und Konsequenz) hervorhebt.« (Rosa 2016: 307)

7 Vgl. »Die Kolonialisierung der Lebenswelt ist mit drei der [...] Krisenerscheinungen, mit Sinnverlust, Anomie und Persönlichkeitsstörung, direkt verknüpft [...].« (Neves 2009: 376) Zu den drei Krisenerscheinungen im Überblick, siehe: Habermas 1981 [1987]: 215.

8 Honneth beschreibt Verdinglichung auch als eine soziale Pathologie: Honneth 2015b: 14.

Mit den diagnostischen Begriffen von Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Normalisierung und Entfremdung stelle ich also den Anspruch, alle kritikwürdigen sozialen Phänomene erfassen zu können. In meiner Systematik ist es davon ausgehend aber so, dass Entfremdung aus Perspektive der Gerechtigkeit nicht per se ein Problem darstellt, sondern nur, wenn sie auch ungerecht ist. Entfremdung kann hingegen auch notwendig dafür sein, Ungerechtigkeit überhaupt erst zu erkennen. Grob gesagt ist es etwa aus Perspektive der Gerechtigkeit angemessen, entfremdet von der Welt zu sein, wenn die Welt schlecht ist. Die Gerechtigkeit, so meine These, erhebt nicht den Anspruch, eine gute Welt zu konstituieren, sondern versucht zu beschreiben, was die angemessene Reaktion auf die Welt ist, die wir vorfinden. Die angemessene Reaktion auf die Welt kann dabei – gewissermaßen als Nebeneffekt – auch zu einer besseren Welt beitragen, weil es in vielen Fällen die angemessene Reaktion ist, die verändernd auf die Welt einwirkt. Das Ziel der Gerechtigkeit ist es allerdings nicht, in einem nicht-entfremdeten Verhältnis zur Welt zu stehen. Im Umkehrschluss bedeutet das allerdings auch nicht, dass die Gerechtigkeit fordert, man *solle* sich in einem entfremdeten Verhältnis zur Welt befinden. Die Gerechtigkeit ist indifferent gegenüber der Achse der Entfremdung bzw. Nicht-Entfremdung. Das macht ihre Reduziertheit aus (vgl. 2.1). Gleichzeitig sollte die Gerechtigkeit nicht systematisch entfremdend sein (dann würde auch ihre Indifferenz gegenüber der Entfremdung aufgehoben).⁹

Reduzierte aber nicht reduktive Kritik?

Um die Frage zu untersuchen, ob eine kritische Theorie der Gerechtigkeit möglich ist, scheint es mir wichtig, die ›Mangel von Sinn‹-Dimension als Grund der Kritikwürdigkeit von Phänomenen, die aber nicht ungerecht sind, entschieden als bedeutendes Element in kritischen Theorien der Gesellschaft zu benennen. Damit möchte ich die Gerechtigkeitsperspektive konturieren und nicht – wie es mir Forsts Stoßrichtung zu sein scheint – argumentieren, dass das Wichtigste an Entfremdungskritik ja ohnehin die Kritik eines › Mangels von Macht ‹ wäre, den die Perspektive der Gerechtigkeit (in einer kritisch-prozeduralen Spezifizierung jedenfalls) sowieso ins

- 9 Den Vorwurf der systematischen Entfremdung im Sinne einer Atomisierung könnte man womöglich gegenüber einer Idee von individuellen Rechten erheben, die beinhaltet, dass jedem Individuen bestimmte subjektive Rechte zugestanden werden sollen, ohne mit einzubeziehen, dass die Gewährleistung dieser Rechte selbst überhaupt nur in Gemeinschaft möglich ist. Diese Sichtweise auf individuelle Rechte blende ich schon durch das Verständnis von Gleichheit als ›Gleichheit von Rechten‹ mit Hilfe eines zu spezifizierenden Meta-Rechts auf Rechte aus. Vgl. Merkmal 2 des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (2.2). Vgl. auch Kapitel 7.

Zentrum setze (vgl. 6.4.3). Mit dem Fokus auf Machtfragen bedient sich die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption auch der Rhetorik des ›mehr-als-bloß‹, da sie etwa nicht *bloß* die Verteilung von Gütern in den Blick nehmen möchte, sondern zusätzlich beispielsweise auch ihre Produktion (vgl. 3.2). Gleichwohl möchte sie aber weiterhin nur die Bedingungen für die gerechte – und nicht gute – Bestimmung eines sozialen Verhältnisses festlegen und damit eine reduzierte Perspektive der Kritik bleiben. Reduktiv wäre sie, wenn sie in ihrer Bestimmung eines gerechten Verhältnisses auch solche Komponenten ausblenden würde, die aber eigentlich notwendig zu untersuchen wären, um die Gerechtigkeit zu bestimmen. Eine solche Ausblendung geschieht meiner Ansicht nach, wenn die Frage danach, in welcher allgemeinen und spezifischen Rechtsform Gerechtigkeit zu realisieren ist, ausgeblendet wird, da spezifische Rechtsformen jeweils spezifische Beherrschungspotentiale haben etwa (Ausbeutung und Normalisierung).

Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit¹⁰ bestehen also darin, nicht ›ausbeutend‹ und nicht ›normalisierend‹ (d.h. nicht reduktiv) zu sein und gleichwohl nicht die reduzierte Perspektive aufzugeben. Das Beibehalten der reduzierten Perspektive und somit der Verzicht auf die Kritik von Entfremdung als ›Mangel von Sinn‹ kann dabei gleichwohl bedeuten, dass dies bestimmte ›Kosten‹ hat (vgl. 12).

Reduzierte Kritik als Politische Philosophie oder Sozialphilosophie?

Es gibt eine jüngere Diskussion darüber, wie das Verhältnis von Politischer Philosophie oder Politischer Theorie¹¹ und Sozialphilosophie zu verstehen ist, ob sich der Unterschied zwischen beiden (Sub)Disziplinen einfach über unterschiedliche Gegenstände oder aber über unterschiedliche Herangehensweisen beschreiben lässt und was der jeweilige Bezug zur K/kritischen Theorie ist. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf ein aktuelles Buch von Jaeggi und Celikates, *Sozialphilosophie. Eine Einführung* (2017), das trotz des Titels eher als Programmatik ihres Verständnisses von Sozialphilosophie denn als Einführung verstanden werden kann.¹²

10 Dass es eine Herausforderung ist, eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln, konstatiert auch Young (Young 1981).

11 Es ließe sich diskutieren, ob es Sinn macht, zwischen der Politischen Philosophie als Subdisziplin der Philosophie und der Politischen Theorie als Subdisziplin der Politikwissenschaft zu differenzieren. Im Folgenden schreibe ich der Einfachheit halber stets ›Politische Philosophie‹ und verwende diesen Ausdruck synonym zu ›Politischer Theorie‹.

12 Siehe zu den Aufgaben einer Sozialphilosophie auch schon: Horkheimer 1988 [1931] und Honneth 1994b. Vgl. dazu Jaeggi und Celikates 2017: 15–23. Vgl. auch Fischbach 2016 [2009].

Jaeggi und Celikates legen nahe, dass eine Theorie, die auf einem Gerechtigkeitsbegriff basiert, eine Politische Philosophie ist (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 20). Sie suggerieren zudem, dass nur eine sozialphilosophische Perspektive, die nicht mit Gerechtigkeit als Grundbegriff operiert, die als Auszeichnung verstandene Qualifikation, eine ›kritische Theorie‹ zu sein, verdiene.¹³ Ich möchte hier Jaeggis und Celikates' Verständnis einer Sozialphilosophie in Abgrenzung von einer Politischen Philosophie (mit dem Grundbegriff der Gerechtigkeit) darstellen und dann ihr sehr enges Verständnis dessen, was Politische Philosophie ist, problematisieren. Arbeitet man mit einem etwas weiteren Verständnis von Gerechtigkeit und damit Politischer Philosophie, lassen sich einige methodische Grundsätze der Sozialphilosophie in Jaeggis und Celikates' Sinne nicht mehr so eindeutig von denjenigen der Politischen Philosophie abgrenzen. Gleichwohl scheint die strikte Ausklammerung von politischen Fragen in der Form, in der sie laut Jaeggi und Celikates in der Politischen Philosophie gefasst werden, auch eine angemessene Deutung des ›Sozialen‹ in sozialphilosophischer Perspektive zu erschweren.

Die Konturierung der Subdisziplin Sozialphilosophie unternehmen Jaeggi und Celikates nicht nur in Abgrenzung von der Politischen Philosophie, sondern auch von der Soziologie und Moralphilosophie (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 8). Ich fokussiere mich hier auf die Darstellung der Merkmale, die eine Differenz zur Politischen Philosophie markieren. Jaeggi und Celikates versuchen sich zunächst über eine Beschreibung unterschiedlicher Gegenstandsbereiche der Differenz von Politischer Philosophie und Sozialphilosophie zu nähern. Es würde dann naheliegen, der Politischen Philosophie eher die Untersuchung von politischen und rechtlichen Institutionen zuzuschreiben, während sich die Sozialphilosophie allgemeiner mit »Phänomenen des *gesellschaftlichen Lebens*, zu dem auch Bereiche wie die Familie gehören« beschäftigten würde (Jaeggi und Celikates 2017: 12). Eine solche Vorstellung der »Gebietsaufteilung« oder »Arbeitsteilung« (Jaeggi und Celikates 2017: 12) zwischen Politischer Philosophie und Sozialphilosophie sei allerdings fehlgeleitet. Zunächst wird das damit plausibilisiert, dass sich die Sozialphilosophie auch für rechtliche und politische Institutionen interessiere, nur eben auf eine andere Art und Weise (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 13). Als (vermeintliche) Hauptunterschiede in der

- 13 Das folgende Zitat macht dabei deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Disziplin der Sozialphilosophie aber eher als notwendige Bedingung dafür, eine kritische Theorie zu sein, gesehen wird und nicht auch als hinreichende: »Unser eigener integrativer Bestimmungsversuch will in der Kombination von Elementen beider Ansätze [Horkheimers und Honneths, E.N.] das Spezifische der Sozialphilosophie identifizieren, ohne damit zu suggerieren, dass die Sozialphilosophie mit einer bestimmten Tradition – der der Frankfurter Schule – zusammenfalle.« (Jaeggi und Celikates 2017: 15)

Herangehensweise verstehe ich dabei Jaeggi und Celikates so, dass die Sozialphilosophie (im Gegensatz zur Politischen Philosophie) einerseits *nicht nur normativ* auf soziale Phänomene, sondern auch darauf, »wie die Gesellschaft [überhaupt, E.N.] eingerichtet *ist*« (Jaeggi und Celikates 2017: 18), schaut und *anders normativ*, d.h. »über die Frage hinaus, was wir einander schulden, die Frage nach dem guten individuellen und kollektiven Leben und seinen sozialen Ermöglichungsbedingungen aufwirft« (Jaeggi und Celikates 2017: 20). Den zweiten Unterscheidungspunkt (*anders normativ*), den auch Loick in seiner Beschreibung seiner Zugehörigkeit zur Sozialphilosophie betont,¹⁴ möchte ich hier *nicht* als Unterschied zwischen Jaeggis und Celikates' Verständnis von Sozialphilosophie und Gerechtigkeitsdenken bestreiten (vgl. 2.1 und s.u.). Allerdings möchte ich betonen, dass eine Politische Philosophie, die sich auf Fragen der Gerechtigkeit bezieht, tendenziös beschrieben ist, wenn ihr unterstellt wird, »ihre Gegenstände [politische und rechtliche Institutionen, E.N.] aus deren jeweiligen sozialen Zusammenhängen herauszulösen und rein normativ [zu befragen, E.N.]« (Jaeggi und Celikates 2017: 13). Auch wenn man die Normativität der Gerechtigkeit zugrunde legt, kann (und sollte) man sich fragen, in welchem Zusammenspiel politische und rechtliche Institutionen mit anderen sozialen Phänomenen in Verbindung stehen und auch bestehende gesellschaftliche Verhältnisse (sowohl rechtlich-politische als auch andere) in Hinblick auf ihren Ist-Zustand befragen und nicht ausschließlich bezogen auf ihren Idealzustand. Politische Philosophie bzw. Gerechtigkeitstheorie verfährt nicht notwendigerweise bloß normativ und hat nicht unbedingt einen isolationistischen Blick auf politische und rechtliche Institutionen. An dieser Stelle gibt es also bezogen auf die Herangehensweise, je nach dem was für eine Politische Philosophie oder Gerechtigkeitstheorie betrachtet wird, eine größere Gemeinsamkeit. Gleichwohl scheint es mir genauso wichtig zu sein und in der sozialphilosophischen Herangehensweise möglicherweise

14 »Methodisch steht diese Arbeit in Nachbarschaft zu neueren sozialphilosophischen Studien aus dem Umfeld der kritischen Theorie. Inzwischen scheint sich hier größtenteils die Erkenntnis durchgesetzt zu haben, dass nicht alle gesellschaftlichen Probleme und Fehlentwicklungen mit dem normativen Vokabular des Rechts und der Gerechtigkeit erfasst werden können. Phänomene wie Entfremdung, Verdinglichung, Beschleunigung, Kommodifizierung, Erfahrungsarmut, Konsumismus oder Erschöpfung sind Resultate von gesellschaftlichen Strukturen, die auch auf Ungerechtigkeit und Ungleichheit beruhen, aber es geht etwas Wesentliches verloren, wenn man diese Defizite nur als Läsionen von rechtlichen oder quasirechtlichen Ansprüchen begreift. Zur Beschreibung dieser Phänomene hat sich inzwischen der Begriff der ›sozialen Pathologie‹ eingebürgert.« (Loick 2017a: 15) Beschleunigung verstehe ich anders als Loick nicht »bloß« als soziale Pathologie, sondern auch als Gerechtigkeitsproblem, vgl. 10.3.

zu kurz zu kommen, den spezifischen Charakter von rechtlicher Normativität und politisch-rechtlichen Institutionen nicht aus den Blick zu verlieren – und zwar nicht nur aufgrund eines anderen normativen Interesses, sondern auch, um eine *adäquate Beschreibung* des Sozialen zu gewährleisten:

Wenn Jaeggi zum Beispiel in ihrem Buch *Kritik von Lebensformen* (vgl. 4.2) darüber schreibt, was einen guten Arzt ausmache, stipuliert sie, dass es ihr bei dem Verständnis dessen, was ein guter Arzt sei, nicht darum ginge zu erörtern, was als Straftatbestand gelte, d.h. welche Fehlleistungen die »ärztliche Sorgfaltspflicht« verletzen, sondern darum, in einer funktionalistisch-normativen Definition das Arzt-sein im Ganzen zu verstehen (Jaeggi 2014: 170, Fn. 55). Es ist natürlich richtig, die Betrachtung der gesellschaftlichen Rolle des Arztes nicht auf seine rechtlich verbürgten Pflichten zu reduzieren, gleichzeitig führt aber auch die Ausblendung dieser Dimension dazu, die Rolle des Arztes nicht richtig verstehen zu können: Warum hat es sich in einer gegebenen Gesellschaft so entwickelt, dass bestimmte Handlungen eines Arztes rechtlich reguliert sind und manche nicht? Und wie ist dies zu bewerten?

Für ein angemessenes Bild der Gesellschaft und ihrer Teilphänomene, wie der gesellschaftlichen Rolle des Arztes, müssen politische und rechtliche Institutionen in ihrer Spezifität *und* im Kontext anderer gesellschaftlicher Institutionen, Praktiken und Phänomene verstanden werden. Das sollte, meiner Ansicht nach, genauso gelten für eine gute Politische Philosophie wie für die Sozialphilosophie. Damit verschwimmen aber auch die disziplinären Grenzen zwischen beiden Perspektiven. Ich möchte daher im Folgenden die Frage danach, ob eine Gerechtigkeits-theorie der Sozialphilosophie oder Politischen Philosophie zuzuordnen ist, ausblenden.

Mich interessiert die Frage, ob und wie man sinnvollerweise einen normativen Gerechtigkeitsbegriff als Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft verwenden kann. Dabei sollte die Untersuchung, welche politisch-rechtlichen Konsequenzen (vgl. 1.2) die Durchsetzung der Normativität der Gerechtigkeit hat (und diese Forderung nach Durchsetzung ist intrinsisch verknüpft mit der Normativität der Gerechtigkeit) und in welchem Verhältnis politisch-rechtliche Institutionen mit anderen gesellschaftlichen Institutionen, Phänomenen sowie Interessen und Meinungen von den relevanten Individuen stehen, eine entscheidende Rolle spielen.