

Zwischen Habermas und Burke

Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*

VOLKER M. HEINS

Axel Honneths jüngstes Buch *Das Recht der Freiheit* (2011) stellt den Versuch dar, gegen den Zeitgeist konstruktivistischer Gerechtigkeitstheorien erneut das Verfahren einer immanenten Kritik zu rechtfertigen und in ein interdisziplinäres Forschungsprogramm zu überführen.¹ Konstruktivistische Theorien operieren mit einem Begriff der Kritik, deren Maßstäbe unter den idealen Bedingungen von Gedankenexperimenten ermittelt werden. Erst danach, in einem zweiten Schritt, werden die von nur vorgestellten Personen in einer nur vorgestellten, idealen Situation ausgewählten Gerechtigkeitsprinzipien gleichsam nachträglich auf die Gesellschaft angewendet. John Rawls' *A Theory of Justice* (1971) und *The Law of Peoples* (1999) sind die Meisterwerke einer solchen zweistufigen Kritik. Im Gegensatz dazu schlägt Honneth ein Verfahren vor, das Prinzipien der Gerechtigkeit nicht von außen an die gesellschaftlichen Verhältnisse heranträgt, sondern umgekehrt diese Prinzipien mittels soziologischer Forschung aus den bereits wirksamen normativen Erwartungen und Praktiken der Gesellschaftsmitglieder herausliest. Der Objektbereich der Soziologie ist es demnach selbst, der die kritischen Normen hervorbringt, von deren hinreichender Erfüllung wiederum die Existenz der Gesellschaft überhaupt abhängt. Kritik ist nicht richtende Instanz, sondern treibende Kraft und symbolische Rück-

1 Für Hinweise und Einwände danke ich Axel Honneth, Heikki Ikäheimo und Kristina Lepold.

versicherung für soziale Akteure, die selbst schon kritisch sind. Die Gesellschaft ist kein theorieimmunes Objekt, sondern Komplizin der Theorie. Die Ambitionen dieses Ansatzes könnten anspruchsvoller kaum sein. Nicht nur die „Arbeitsteilung zwischen Sozialwissenschaften und normativer Theorie“ (Honneth 2011: 22), sondern auch die „alte Malaise eines Nebeneinanders von politischer Philosophie und politischem Handeln“ (Honneth 2010: 51) sollen mit einem Schlag aufgelöst werden.

Um Honneths Programm einer „Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse“ besser zu verstehen, möchte ich dieses Programm nun einer Verfremdung unterziehen. Eine seit Rawls außerordentlich prominente Unterscheidung, die insbesondere einen großen Teil der gegenwärtigen angelsächsischen Diskussion beherrscht, ist die Unterscheidung von idealer und nicht-idealer Theorie. Ich schlage vor, ein neues Licht auf Honneths Anerkennungstheorie zu werfen, indem ich frage, in welchen Hinsichten sie in welche der beiden Rubriken von idealer oder nicht-idealer Theorie passt und was sich aus diesen Überschneidungen und Inkongruenzen für die Beurteilung von Honneths Projekt ergeben könnte. Meine knappen Ausführungen können zugleich als ein Beitrag zur wechselseitigen Übersetzung der Idiome unterschiedlicher akademischer Spezialkulturen verstanden werden. Ich verfare in drei Schritten. Ohne auf die inzwischen weit verzweigte Debatte zu diesem Thema einzugehen, skizziere ich zunächst in aller Kürze die Bedeutung des Begriffspaars ideale/nicht-ideale Theorien (I). Daraus wird sich ergeben, dass die kritische Theorie der Anerkennung zur Familie nicht-idealer Theorien gehört. Allerdings ist dieser Schluss keineswegs völlig zwingend, wie ich in einem zweiten Schritt erläutern werde (II). Ich schließe mit einer Anmerkung zum konservativen Element bei Honneth sowie zu zwei Problemen, die von Honneths angewandter Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft aufgeworfen, aber in meinen Augen bisher nicht befriedigend gelöst worden sind (III).

I

Ideale Theorien bilden eine Untergruppe normativer Theorien. Normative Theorien formulieren und begründen moralische Prinzipien und Werturteile. Sie münden in allgemeine Handlungsempfehlungen. Zudem können sie

mehr oder weniger empirische Informationen berücksichtigen. Im Gesamtspektrum normativer Theorien sind ideale Theorien solche, die im Hinblick auf die Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Informationen außerordentlich dünn sind. Ideale Theorien konstruieren einen Gegenentwurf zur bestehenden Gesellschaft, der nicht nur von bestimmten Aspekten dieser Gesellschaft *abstrahiert*, sondern auf *Idealisierungen*, d.h. auf bewusst falschen Annahmen, beruht (vgl. O'Neill 2000: Kap. 4).² So konstruiert Rawls' ideale Theorie eine „wohlgeordnete“ Gesellschaft auf der Basis von Prinzipien der Gerechtigkeit, die bestimmt werden von Personen, die man sich so vorstellt, dass sie vollkommen unbefangen und fair urteilen, weil sie zwar über Grundkenntnisse in Psychologie und Soziologie verfügen, jedoch nichts wissen über die interpersonalen Differenzen, die sich im wirklichen Leben aus der unterschiedlichen Ausstattung der Individuen mit Talenten und Einkommen ergeben. Da die Prinzipien der Gerechtigkeit selbst gewählt werden, hat niemand ein Motiv, jemals gegen sie zu verstoßen, so dass eine vollkommen gerechte Gesellschaft denkbar wird.

Was ist der Sinn einer solchen provokativ unrealistischen Theorie? Rawls gibt darauf die folgende Antwort: Die ideale Theorie der Gerechtigkeit „presents a conception of a just society that we are to achieve if we can. Existing institutions are to be judged in the light of this conception and held to be unjust to the extent that they depart from it without sufficient reason“ (Rawls 1971: 246). Der Output idealer Theorie sind nicht konkrete Handlungsanweisungen, wohl aber eine „realistische Utopie“ (Rawls 1999: 7), an der sich das praktische Handeln ebenso wie das vorausgreifende Denken von sozialen Gruppen und Institutionen orientieren kann.

Worin besteht der Unterschied dieser Konzeption zum Kritikbegriff Honneths und der kritischen Theorie? Immerhin spricht auch Honneth schon in *Kampf um Anerkennung* ausdrücklich vom „Ideal einer Gesellschaft“, in der „alle Subjekte als zugleich autonome und individuierte, als

2 Während die meisten Kritiker meinen, dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie zu sehr idealisiere, kritisiert G.A. Cohen (2008: 292) umgekehrt die „fact-idolatry“ von Rawls, etwa die Annahme, dass offene Märkte nicht unbedingt zu viel soziale Ungleichheit produzieren oder dass Menschen nur etwas leisten, wenn sie in Konkurrenz zu anderen auf materielle Vorteile hoffen können. Rawls schmuggelt eine Menge Realität in sein Ideal von Gerechtigkeit. Bei Honneth ist es umgekehrt: Realität wird idealisiert.

gleichgestellte und doch besondere Personen Anerkennung finden“ (Honneth 1992: 281). Der Unterschied zu Rawls ist, dass für Honneth die ideale Gesellschaft der realen Gesellschaft nicht gegenübersteht, sondern ein Teil von dieser ist. Diese Formulierung, die ich von Durkheim (1981: 566) entlehne, ohne dass sie meines Wissens irgendwo von Honneth zitiert worden wäre, trifft gleichwohl den Kern seines alternativen Kritikmodells, das seine Beurteilungsmaßstäbe nicht in Gedankenexperimenten findet, sondern in den Praktiken und Institutionen der realen Gesellschaft selbst. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich jedoch noch den Begriff der nicht-idealen Theorie erläutern.

Nicht-ideale Theorien fragen danach, was unter den Bedingungen der noch nicht gerechten, nicht wohlgeordneten, also der wirklichen Gesellschaft zu tun ist, um diese zu reformieren oder zu überwinden. Sie interessieren sich dafür, wie wir ausgehend von der realen Gesellschaft, das Ziel einer anderen realen Gesellschaft erreichen können, deren Möglichkeit und Wünschbarkeit die ideale Theorie demonstriert hat. Nicht-ideale Theorien diskutieren also nicht Ziele, sondern identifizieren aussichtsreiche Handlungspfade und erlaubte Mittel, die uns diesen Zielen näher bringen: „It looks for courses of action that are morally permissible and politically possible as well as likely to be effective“ (Rawls 1999: 89). Diese Art zu denken verfährt so, dass Praktiken und Institutionen der wirklichen Gesellschaft gleichsam moralisch gelesen und daraufhin befragt werden, ob sie über die bestehenden Verhältnisse hinaus in die Richtung einer gerechteren Gesellschaft weisen. Der Gegenstand nicht-idealer Theorie, so Rawls (1971: 9), sind jene „drängenden und dringlichen [*pressing and urgent*] Fragen“, die die Subjekte in ihrem Alltag plagen und ihr Konfliktverhalten steuern. Im Rahmen der von Rawls angeregten Kritikstrategie ist allerdings eine Gesellschaftsanalyse, die das moralische Fortschrittpotenzial dieser Konflikte auslotet, stets sekundär im Verhältnis zu den fundamentalen Aufgaben der idealen Theorie.

II

Ideale Theorien der Gerechtigkeit und die entsprechenden Kritikmodelle sind häufig als utopisch, unrealistisch und ohnmächtig kritisiert worden. Andererseits ist es nicht schwer, ihren Aufstieg an den einschlägigen Fakul-

täten westlicher Universitäten zu erklären. Um einen etwas altväterlichen Begriff als Platzhalter für starke kollektive Gerechtigkeitsvorstellungen zu zitieren, kann man nämlich sagen, das der „Sozialismus“ – anders als Friedrich Engels erwartete – sich von einer Wissenschaft wieder in eine Utopie zurückentwickelt hat, seitdem klar ist, dass es nichts in der Wirklichkeit der modernen kapitalistischen Gesellschaft gibt, das seinen Fortschritt verbürgt. Weder gibt es eine universelle soziale Klasse, die nicht nur weiß, wo es lang geht, sondern aufgrund ihrer Lage auch gezwungen ist, das Richtige zu tun, noch dürfen wir heute noch von einer automatischen Tendenz zur grenzenlosen Steigerung der Produktivkräfte und damit vom potenziellen Ende aller Verteilungskämpfe ausgehen. Daraus ergibt sich der Zwang, so könnte man argumentieren, dass wir uns zuerst doch wieder freischwebend über Prinzipien der Gerechtigkeit und Regeln des Zusammenlebens verständigen müssen, bevor wir uns auf die Suche nach Akteuren und Ressourcen begeben können, die dabei helfen, jene Prinzipien und Regeln in die Tat umzusetzen.

Honneth stellt nun allerdings eine Gerechtigkeitskonzeption vor, die auf Idealisierungen im Stil von Rawls verzichtet, ohne erneut auf einen sozialen Automatismus der Selbstüberwindung der kapitalistischen Gesellschaft zu setzen, der jegliche normative Theorie überflüssig machen würde. Bereits in der Debatte mit Nancy Fraser spricht er vom „Wegfall der geschichtsphilosophischen Prämissen des Marxismus“ und der „Klasse des Proletariats“ (Honneth 2003: 149) als einer handlungsorientierenden Instanz. Zugleich besteht Honneth auf einer dezidiert nicht-idealen Theoriebildung und schreibt, dass sich die Frage nach dem Unrecht in der modernen Gesellschaft nicht beantworten lasse, „bevor nicht mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung die tatsächlichen Reaktionen der potentiell Betroffenen ermittelt worden sind“ (ebd.). Oder präziser: Ungerechtigkeit ist das, was „als soziale Verletzung von begründeten Ansprüchen auf Anerkennung erfahren wird“ (ebd.: 135). Diese Formel zeigt sehr gut die doppelte Ausrichtung einer Gerechtigkeitskonzeption, die erfahrungsbasiert sein will, ohne darum auf die Rationalität von Begründungen zu verzichten. In diesem Zusammenhang spricht Honneth interessanterweise auch von der Notwendigkeit einer „unabhängigen“ Terminologie“ (ebd.: 139). Unabhängig wovon? Zum einen von jeder bloß gefühlten Missachtung, die nicht auf begründeten Ansprüchen beruht und zum anderen von der medialen Selbstthematierung erfolgreicher sozialer Bewegungen und Opfergrup-

pen, die Deutungsmacht darüber gewinnen, wer unschuldig leidet und wer nicht (ebd.: 137-8). Die Tatsache, dass Honneth das Wort „unabhängig“ in Anführungszeichen setzt, zeigt, dass er vor einer Formulierung zurückschreckt, die erneut Sympathien für ideale Theorie verraten könnte. Nicht im Himmel konstruktiven Denkens sollen Gerechtigkeitsnormen gesucht werden; aber auch dem, was sich auf der Erde alltäglicher Praktiken zeigt, soll sich die Theorie nicht kriterienlos überantworten. Damit sind die beiden Klippen beschrieben, an denen Honneth vorbeisegeln möchte.

Diese eigentümliche Zwischenposition oder Ambivalenz wird noch deutlicher in Honneths jüngstem Werk, wo er – um im Bild zu bleiben – Gerechtigkeitsnormen endgültig in einer Art Himmel auf Erden ansiedelt. Das Verfahren der „normativen Rekonstruktion“, das in der „Einleitung“ vorgestellt wird, überspringt „den Schritt einer freistehenden, konstruktiven Begründung von Gerechtigkeitsnormen“ (Honneth 2011: 21) und verweist darauf, dass die in den Institutionen und sozialen Gewohnheiten bereits wirksamen Ideale der modernen Gesellschaft vollkommen ausreichen, um soziale Kämpfe für Gerechtigkeit sowohl zu motivieren als auch zu rechtfertigen. Alle gültigen Ideale der Rechtsgleichheit, Solidarität und Liebe sind demnach bereits „faktisch institutionalisiert“ (ebd.) und müssen nicht erst noch durch ideale Theorie generiert werden. Statt „faktisch institutionalisiert“ heißt es manchmal auch „dem Prinzip nach allgemein akzeptiert“ (ebd.: 571). Dass die Ideale faktisch institutionalisiert und prinzipiell akzeptiert sind, heißt jedoch nicht, dass sie auch schon verwirklicht wären. Dies geschieht vielmehr erst in sozialen Praktiken und Konflikten, für die sich Honneth nur in dem Maße interessiert, wie sie „den allgemeinen Werten und Idealen moderner Gesellschaften zur Verwirklichung [...] verhelten“ (ebd.: 26). Der soziologische Teil des Programms einer Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse wird somit verengt auf die Analyse der positiven „Verkörperung und Verwirklichung“ von gegebenen gesellschaftlichen Idealen, während der philosophische Teil sich im „Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte“ erschöpft, wie sich Honneth in einer überraschend konservativen Formulierung ausdrückt (ebd.: 23, 21).

Entscheidend ist, dass Honneths allgemeine Werte der modernen Gesellschaft nicht selbst Gegenstand von sozialen Auseinandersetzungen sind. Sie können nicht bestritten und in das Konfliktgeschehen hineingezogen werden, sondern verharren in einem Zwischenreich innerweltlicher Transzendenz. Im Text Honneths funktionieren die entrückten Ideale dieses irdi-

schen Wertehimmels nicht anders als das von ihm verworfene Konzept eines externen Maßstabs der Kritik. Besonders im demokratietheoretischen Schlussteil des Werks häufen sich kritische Beobachtungen zu den zahlreichen Fehlentwicklungen und Abweichungen, von denen die angeblich schon „institutionalisierten“ demokratischen Prinzipien im 20. Jahrhundert betroffen waren. So vermisst Honneth mit John Dewey ein „hohes Niveau“ der Berichterstattung in den Massenmedien und sieht darin eine „Abweichung vom Ideal“ (ebd.: 514, 508) einer wohlinformierten Bürgerschaft; die Geschichte des demokratischen Rechtsstaats ist ein Prozess der „Pervertierung“ (ebd.: 572) des ursprünglichen Gedankens der Selbstregierung des Volkes; die nationalsozialistische Herrschaft schließlich ist „das nicht mehr zu integrierende Andere“ der rekonstruierten „Fortschrittsgeschichte“ der individuellen Freiheit (ebd.: 598).

Der Status der Ideale, in deren Licht all diese Fehlentwicklungen kritisiert werden, ist jedoch keineswegs eindeutig. Bemerkenswert finde ich besonders die folgende Formulierung zu den Leistungen von Habermas und Hannah Arendt: „[...] beide Autoren hatten in der jeweils von ihnen präferierten Sozialfigur des öffentlichen Lebens eine Gestalt der sozialen Freiheit verwirklicht gesehen, die von nun an, einmal zu Papier gebracht und publik gemacht, als Anspruch und kritischer Maßstab alle weiteren historischen Entwicklungen begleiten sollte“ (ebd.: 526). Der Satz klingt so, als hätten Habermas und Arendt mehr getan als nur die Wirksamkeit bereits etablierter Normen und Ideale in der Praxis öffentlicher Akteure aufzuspüren. Vielmehr haben beide ihre eigenen, jeweils unterschiedlichen Präferenzen in ihrem Untersuchungsfeld bestätigt gefunden und „verwirklicht gesehen“. Erst durch den performativen Akt des Aufschreibens und Publizierens dieser Befunde wurde daraus ein „kritischer Maßstab“. Habermas wird auf der nächsten Seite sogar das Kompliment zuteil, das Ideal der freien öffentlichen Willensbildung „gewissermaßen rein und historisch noch unbefleckt“ (ebd.: 527) zur Welt gebracht zu haben. Ähnlich zweideutige Aussagen finden sich auch an anderen Stellen. „Nur solange wir uns an das von Hegel und Durkheim entwickelte Bild der Marktsphäre halten“, heißt es im Kapitel über marktwirtschaftliches Handeln, „sind wir dazu in der Lage, im Wirtschaftsverkehr der liberaldemokratischen Gesellschaften normative Ansprüche angelegt zu sehen“ (ebd.: 358). Mit anderen Worten: Nur solange wir kritisch in den Wald der Wirklichkeit hineinrufen, schallt es kritisch aus ihm heraus. Gegen seine Intention suggerieren Honneths

Formulierungen, dass die Theorie die herrschenden Werte und Normen nicht nur nachvollzieht, sondern auch mitproduziert.

Von dieser uneingestanden aktiven Rolle einer öffentlichen Soziologie legt Honneth selbst eine Probe ab. Zu Beginn seines Buches spricht er von dem unvermeidlichen „Element geschichtsteleologischen Denkens“ (ebd.: 22) jeder immanenten Kritikstrategie, die Potenziale moralischen Fortschritts direkt aus der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen herauslesen möchte. Das Buch endet mit Spekulationen über die Europäische Union, die nahe legen, aber nicht begründen, dass die „Schaffung einer europäischen Zentralregierung mit demokratischer Verfassung“ (ebd.: 610) sich irgendwie ableiten ließe aus den viel beschworenen allgemeinen Normen und Werten der modernen Gesellschaft. Der nationalstaatliche Modus der politischen Integration, so schreibt Honneth, werde durch die Aufnahme von immer mehr Migranten und die damit anwachsende ethnische und kulturelle Heterogenität der Bevölkerung in Frage gestellt (ebd.: 609).³ Aber haben die klassischen Einwanderergesellschaften nicht längst die Vereinbarkeit von nationaler politischer Integration und ethnischem Pluralismus gezeigt? Es bestehe die Gefahr der Herausbildung einer bloßen Freihandelszone in Europa, so heißt es weiter, sollte die nationenübergreifende staatliche Integration des Kontinents nicht gelingen (ebd.: 611). Das mag man kritisieren, aber widerspricht der Freihandel den Werten der Moderne? Honneth fällt hier munter Werturteile ohne den Rückenwind einer geschichtlichen Teleologie. Die „moralischen Ressourcen“ (ebd.: 612) für die Verwirklichung seines von Habermas geliehenen etatistischen Europa-Ideals lassen sich nirgends finden. Ganz wie die von ihm kritisierten idealistischen Kritiker legt Honneth hier einen externen Maßstab an die Gesellschaft an, dem diese nicht genügen mag.

III

Ich schließe mit drei Anmerkungen, die sich aus meiner Sicht dann aufdrängen, wenn man Honneths Ausgangspunkt der Rekonstruktion des Anerkennungsbegriffs und des Verfahrens einer immanenten Kritik im Prinzip

3 Zu dieser Thematik vgl. Heins 2013.

teilt. Meine Anmerkungen beziehen sich (a) auf das konservative Element bei Honneth und die Affinität seines Textes zu neueren Lektüren von Edmund Burke, (b) auf die problematische Annahme einer Geschichtsteologie, die in einem unklaren Verhältnis steht zu der von Honneth selbst in Erinnerung an den Holocaust eingestandenen Brüchigkeit des moralischen Fortschritts, und (c) auf die Defizite seiner nicht-idealen Theorie, die sich vor allem aus der offen gelassenen Frage nach dem Verhältnis westlicher Gesellschaften zum Rest der modernen Welt ergeben.

(a) Honneths Buch enthält zahlreiche Formulierungen, die konservativ klingen und auch als solche kritisiert worden sind. So soll an die Stelle der Neuschöpfung von Werten die Aufgabe des bloßen „Nachvollzugs der Bedeutung der herrschenden Werte“ treten (ebd.: 21). Meine These ist, dass diese und vergleichbare Formulierungen eine gewisse Nähe zu Burke verraten; nicht zu Burke als dem Verteidiger des britischen Empire oder des Prinzips der „virtuellen Repräsentation“ der Interessen seiner Bewohner durch das Parlament in Westminster, sondern zu Burke als dem Verteidiger einer praxisnahen, empirisch informierten politischen Philosophie. Honneth ist ein „Links-Burkeaner“ darin, dass er nicht die Aufklärung, wohl aber die utilitaristische Moralpsychologie einiger ihrer Vertreter kritisiert. Wie Burke betrachtet er Vernunft und Wissen als sozial konstruierte Vermögen, die in kollektiven Praktiken und Dispositionen verkörpert und in gesellschaftlichen Institutionen sedimentiert sind. Daraus ergeben sich die Kritik an der revolutionären Idee, neue Institutionen aus einem abstrakten Naturrecht zu deduzieren und die Zurückweisung der Vorstellung, dass Menschen allein durch rationale Argumente zum Handeln motiviert werden können. Der Satz „Theory is to be derived from established practice rather than imposed on it“ (Hampsher-Monk 2012: 201) ist auf Burke gemünzt, passt aber ebenso gut auf Honneths Theorie.

Burkes Polemik gegen den Vernunftkult der französischen Revolution und die „sophistic tyrants of Paris“ (Burke 1986: 206) findet ebenso einen Widerhall in Honneths empirisch grundierter Anerkennungstheorie wie Burkes Kritik am Rationalismus der französischen Revolutionäre von 1789, die keine Rücksicht zu nehmen bereit waren auf die Folgen ihrer Dekrete für „natural feelings“ und „natural persons“ (ebd.: 207). Schließlich konvergiert die grundlegende Kritik an konstruktivistischen Gerechtigkeitstheorien mit der Kritik Burkes an „Spekulationen“ über den Zustand der Welt und den Gang der Dinge, die aus der Distanz des ahnungslosen Zuschauers

fabriziert werden (vgl. Bullard 2011: 143). Das plausible konservative Element in Honneths Theorie besteht zum einen in dem Gefühl für das Gewicht der Wirklichkeit und der sich daraus ergebenden anti-utopischen Mäßigung, zum anderen in der Gewissheit, über Maßstäbe zur Beurteilung der Wirklichkeit zu verfügen, die fest verankert sind.

(b) Diese Vorstellung der festen Verankerung von Werten und Normen ist allerdings kontrovers. Honneths Kritik ist möglicherweise nicht immanent *genug*. Zu Recht werden normativistische Gerechtigkeitstheorien dafür kritisiert, dass sie die Gesellschaft als erkannt voraussetzen und ohne eine Soziologie auszukommen glauben. Die gesellschaftliche Wirklichkeit kann „nicht als ein schon hinreichend analysiertes Objekt vorausgesetzt werden“ (Honneth 2011: 24; vgl. die ähnlich lautende Kritik in Alexander 2006: Kap. 1). Dasselbe gilt allerdings auch für die von Honneth als unproblematisch vorausgesetzten allgemeinen Normen der modernen Gesellschaft. Im Gegensatz zu seiner übertrieben optimistischen These, dass es unbestreitbar gerechte Normen gibt, die festlegen, welche sozialen Entwicklungen „überhaupt als vorstellbar gelten können“ (ebd.: 18), vermute ich, dass die Dynamik von Normen nicht weniger offen und komplex ist als die Dynamik anderer gesellschaftlicher Entwicklungen auch. Die ideale Gesellschaft ist eben ein Teil der realen Gesellschaft und steht nicht über ihr. Folglich ist es sinnvoll, eine grundsätzliche Polyvalenz der Normen und Werte in modernen Gesellschaften anzunehmen. Im 20. Jahrhundert wurde selbst die Ausrottung ganzer Bevölkerungen „vorstellbar“. Der europäische Rassismus und seine Exzesse mögen „Fehlentwicklungen“ sein, aber es sind Fehlentwicklungen, die über tiefe intellektuelle Wurzeln verfügen, zeitweise eigene Wissenschaftszweige etablieren konnten und die Sitten und Gewohnheiten sowie die politischen Institutionen des Westens prägten. Die Alternative zu Honneths Fortschrittsgeschichte, die Rassismus und Völkermord als das undurchdringlich Andere der Gerechtigkeit ausblendet, wäre eine politische Soziologie, die diese Phänomene einschließlich der ihnen zugrunde liegenden Werte und Normen auch erklärt. Dagegen lesen sich einzelne Passagen zu Fremdenhass und Rassismus in der europäischen Geschichte bei Honneth so, als seien diese Phänomene gleichsam aus dem Nichts über die Gesellschaften hereingebrochen. Aus Anlass der Dreyfus-Affäre im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts heißt es zum Beispiel, die politische Öffentlichkeit habe sich „plötzlich“ und „über Nacht“ von einem Medium der freien Kommunikation in ihr Gegenteil verkehrt (ebd.: 491-2).

Während ich für eine Radikalisierung der immanenten Kritik eintrete, die ihre Maßstäbe nicht in einem innerweltlichen Jenseits der sozialen Kämpfe ansiedelt, sehe ich zugleich die Möglichkeit, dass die immanente Kritik von heute die transzendente Kritik von morgen werden kann. Beinahe spöttisch schreibt Honneth, dass es der idealen Theorie passieren kann, „dass sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kollektiven Gewohnheiten erweisen“ (ebd.: 119). Dies allerdings, so meine ich, kann jeder Theorie und uns allen passieren, wie die dreißiger und vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in Europa gezeigt haben.⁴ Dass es passieren kann, heißt, dass es objektiv möglich ist. Merkwürdigerweise stützt sich Honneth an zentraler Stelle auf genau diesen Begriff der „objektiven Möglichkeit“ (ebd.: 27) von Max Weber, obwohl Weber gar nicht von Teleologie spricht, sondern von historisch wechselnden Wahrscheinlichkeiten. Wie beim Würfeln, so Weber, sind die Ergebnisse der ideellen und realen gesellschaftlichen Entwicklung nicht vorhersehbar; allerdings werden die Würfel gezinkt, so dass nicht jederzeit alles möglich ist (zu diesem Bild vgl. Weber 1968: 284-5). Die kritische Rezeption einer solchen nicht teleologischen, sondern probabilistischen (oder possibilistischen) Sichtweise hätte den Vorteil, dass sie die von Honneth (2011: 598) selbst betonte Brüchigkeit der Fortschritts-geschichte der Freiheit systematisch berücksichtigen könnte. Sie wäre zudem besser in Einklang zu bringen mit der von ihm in älteren, radikaleren Texten skizzierten Möglichkeit einer Fehlentwicklung und Degeneration nicht nur der Gesellschaft, sondern auch ihrer etablierten Werte und Normen (vgl. vor allem Honneth 2007).

(c) Ich habe in diesem Papier Honneths Gerechtigkeitstheorie der Familie der nicht-idealen Theorien zugeschlagen, da sie zugleich als Gesellschaftsanalyse und immanente Kritik auftritt. Honneth möchte die Aufmerksamkeit auf solche Gerechtigkeitsideale lenken, die von realen Personen und Gruppen in der realen Gesellschaft artikuliert werden und in Institutionen, Sitten und Gewohnheiten bereits als Muster vorgebildet sind.

4 Befreiende Praxispotenziale, auf die sich die buchstäblich exilierte Theorie damals allein noch stützen konnte, ließen sich allenfalls, wie Honneth (2011: 519-20) bemerkt, bei Partisanen sowie den Soldaten und Geheimdiensten der Alliierten identifizieren.

Weiterhin habe ich gezeigt, dass es gleichwohl eine idealisierende Schicht in Honneths Argumentation gibt, da er auf ein von den Motiven realer Akteure „unabhängiges“ Vokabular doch nicht ganz verzichten mag.

Schließen möchte ich mit der Feststellung, dass Honneth im engeren Sinne bisher auch keine nicht-ideale Theorie vorgelegt hat, wenn man darunter Rawls systematische Aussagen über das moralisch Erlaubte, das politische Mögliche und wahrscheinlich Wirksame (Rawls 1999: 89) meint, – Aussagen, die dem demokratisch-sittlichen Handeln auf die Sprünge helfen sollen. In *Kampf um Anerkennung* war diese Leerstelle besonders spürbar, weil sich Honneth damals noch ausdrücklich „neutral“ zu der Frage verhalten wollte, ob nicht auch „die praktischen Mittel materieller, symbolischer oder passiver Gewalt“ (Honneth 1992: 260-1) geeignet sein könnten, um kollektive Missachtungserfahrungen zu artikulieren. Diese Offenheit führt freilich sogleich zu dem Problem, wie man Formen des Kampfs um Anerkennung bewerten soll, die ihrerseits eine Dynamik der Missachtung in Gang setzen und vielleicht nicht einmal die körperliche Integrität ihrer Gegner respektieren. In jüngeren Texten, etwa zur Moral internationaler Beziehungen, hat Honneth Konflikte häufig so konstruiert, dass sie vor dem Hintergrund letztlich allseits geteilter Wertmaßstäbe von vornherein als beinahe schon entschärft erscheinen (vgl. Heins 2012). So auch in *Das Recht der Freiheit*, wo eine Demokratietheorie vorgestellt wird, die nur Aussagen macht zu Gesellschaften, in denen der demokratische Rechtsstaat bereits unwiderruflich verankert zu sein scheint. Das mag eine darstellungs-technisch legitime Engführung sein, wird allerdings dann zum Problem, wenn man von modernen Gesellschaften im Allgemeinen zu sprechen vorgibt, aber letztlich doch nur die eigene meint. Honneth verwendet verschiedene Ausdrücke zur Kennzeichnung von Gesellschaften als Synonyme. So ist abwechselnd die Rede von „hochmodernen Gesellschaften“, „unseren gegenwärtigen Gesellschaften“, „liberaldemokratischen Gesellschaften“ oder den „hochentwickelten Gesellschaften des Westens“ (Honneth 2011: 25, 31, 124, 470). Eine Gerechtigkeitstheorie, die auch Gesellschaftsanalyse sein will, sollte hier ein paar Differenzierungen einführen und insbesondere zwei Missverständnisse vermeiden: erstens die Gleichsetzung von „westlich“ und (im Verhältnis zu anderen) „hochentwickelt“ – man muss nicht gleich mit Raymond Geuss (2009: 188) an den nahenden „Zusammenbruch“ des Westens glauben, um auch hochentwickelte nichtwestliche Regionen irgendwie in Betracht zu ziehen; und zweitens die Gleichsetzung

von „westlich“ und „liberaldemokratisch“, – eine Gleichsetzung, die eben auch nur solange stimmt, wie die Würfel der Gesellschaftsgeschichte in einer ganz bestimmten Weise gezinkt bleiben.

LITERATUR

- Alexander, Jeffrey C. (2006): *The Civil Sphere*, New York: Oxford University Press.
- Bullard, Paddy (2011): *Edmund Burke and the Art of Rhetoric*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund (1986): *Reflections on the Revolution in France*, London: Penguin.
- Cohen, G.A. (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond (2009): „Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ‚Kritik‘“. In: Rahel, J./Wesche, T. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-190.
- Hampsher-Monk, Iain (2012): „Reflections on the Revolution in France“. In: Dwan, D./Insole, Ch. (Hg.), *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 195-208.
- Heins, Volker (2012): „The Global Politics of Recognition“. In: Shane O’Neill, S./Smith, N.H. (Hg.), *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Basingstoke, UK: Palgrave, S. 213-230.
- Heins, Volker (2013): *Der Skandal der Vielfalt: Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003): „Umverteilung als Anerkennung: Ein Erwiderung auf Nancy Fraser“. In: Fraser, N./Honneth, A.: *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-224.
- Honneth, Axel (2007): „Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule“. In:

- ders.: *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 57-69.
- Honneth, Axel (2010): „Das Gewebe der Gerechtigkeit: Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus“. In: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, S. 51-77.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- O’Neill, Onora (2000): *Bounds of Justice*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Weber, Max (1968): „Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung“. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 266-290.