

Das Recht der Freiheit

Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse

Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet, ist ihre Abkoppelung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien. Nicht, dass es nicht Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit wäre, normative Regeln zu formulieren, an denen sich die moralische Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung bemessen ließe; aber diese Prinzipien werden heute zumeist in Isolation von der Sittlichkeit gegebener Praktiken und Institutionen entworfen, so dass sie erst sekundär auf die gesellschaftliche Realität „angewendet“ werden müssen. Die darin zum Ausdruck kommende Entgegensetzung von Sein und Sollen oder, anders gesprochen, die philosophische Herabsetzung der moralischen Faktizität ist Resultat einer weit zurückreichenden Theorieentwicklung, die nicht unerheblich mit dem Schicksal der Hegelschen Rechtsphilosophie verknüpft ist. Nach dem Tod des Philosophen war seine Absicht, aus den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit die vernünftigen, nämlich freiheitsverbürgenden Institutionen normativ zu rekonstruieren, auf der einen Seite nur im Sinne einer konservativen Restaurationslehre und auf der anderen Seite allein im Sinne einer Revolutionstheorie verstanden worden; diese Aufspaltung in eine Hegelsche Rechte und eine Hegelsche Linke¹ ermöglichte es späteren Generationen, nachdem beinahe alle revolutionären Ideale verschlissen waren, die politische Philosophie Hegels im Ganzen dem Konservatismus zuzuschlagen. Überlebt hat daher im öffentlichen Bewusstsein von der Hegelschen Idee, die Gerechtigkeitstheorie auf ganz neue, gesellschaftstheoretische Füße zu stellen, nur die recht primitive Vorstellung, den gegebenen Institutionen die Aura moralischer Legitimität zu verleihen. Damit aber war der Siegeszug einer letztlich an Kant (oder, angelsächsisch, an Locke) orientierten Theorie des Gerechtigkeit nahezu besiegelt: Die normativen Prinzipien, an denen sich die moralische Legitimität der sozialen Ordnung bemessen sollte, durften nicht aus dem existierenden Institutionengefüge

¹ Vgl. zur Herkunft und Logik dieser Unterscheidung: Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1978 (7. Auflage), S.65ff.

heraus, sondern nur von ihm unabhängig, freistehend, entwickelt werden – und an dieser Lage hat sich bis heute nichts Wesentliches geändert.

Gewiss, gegen die Vormachtstellung des Kantianismus auf dem Feld der Gerechtigkeitstheorie hat es stets wieder Einsprüche und Gegenentwürfe gegeben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist in der politischen Philosophie des britischen Neohegelianismus, die in Deutschland aus politisch-kulturellen Gründen nie Anklang gefunden hat, der Versuch einer Wiederbelebung Hegelscher Motive für die Zwecke einer Theorie der Gerechtigkeit unternommen worden;² und aus der jüngsten Vergangenheit lassen sich immerhin die Arbeiten von Michael Walzer, David Miller und Alasdair MacIntyre anführen, um zu belegen, dass der Impuls zur Überwindung rein normativer Gerechtigkeitstheorien und damit Anstrengungen zur Wiederannäherung an die Gesellschaftsanalyse nie wirklich erlahmt sind.³ Aber gerade diese Unternehmungen machen auch deutlich, wie weit wir uns heute vom Vorbild der Hegelschen Rechtsphilosophie doch tatsächlich entfernt haben; was gegenwärtig betrieben wird, um die Mängel einer kantianischen, institutionenvergessenen Gerechtigkeitstheorie zu überwinden, besteht fast immer in der hermeneutischen Rückanpassung der normativen Prinzipien an existierende Institutionengefüge oder herrschende Moralüberzeugungen, ohne dass dabei der zusätzliche Schritt unternommen würde, deren Gehalt selbst als vernünftig oder gerechtfertigt auszuweisen. Machtlos und ohne Biss stehe solche Versuche daher heute aufgrund ihrer Tendenz zur Akkommodation den offiziellen Theorien gegenüber, die zwar nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, so aber doch die moralische Vernunft auf ihrer Seite haben. Hegel hingegen wollte in seiner „Rechtsphilosophie“ beides zu einer Einheit zusammenbringen, die institutionelle Realität seiner Zeit als in entscheidenden Zügen bereits vernünftig darlegen und umgekehrt die moralische Vernunft als in den modernen Kerninstitutionen schon verwirklicht nachweisen; der Begriff des „Rechts“, den er dabei verwendete, sollte all das an der gesellschaftlichen Wirklichkeit namhaft machen, was dadurch

² T.H.Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge/UK 1986; F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford 1967; einen guten Überblick liefert Peter Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge/UK 1990.

³ Vgl. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/New York 1992; David Miller, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/New York 2008 (vgl. dazu: Axel Honneth, *Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller*, ebd., S.7-25); Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987.

moralischen Bestand und Legitimität besitzt, dass es der allgemeinen Ermöglichung und Verwirklichung der individuellen Freiheit dient.⁴

Wenn ich an diesen Hegelschen Entwurf heute nach zweihundert Jahren noch einmal anknüpfe, so natürlich in dem Bewusstsein, dass sich nicht nur die gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch die philosophischen Argumentationsbedingungen erheblich gewandelt haben. Eine bloße Wiederbelegung von Absicht und Gedankengang der „Rechtsphilosophie“ ist inzwischen zu einem Ding der Unmöglichkeit geworden. Auf der einen Seite ist die soziale Realität, von der heute gezeigt werden müsste, welche ihrer Institutionen und Praktiken den Status moralischer Faktizität genießen, eine vollkommen andere als die der frühindustriellen, konstitutionell-monarchistischen Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts; alle institutionellen Verhältnisse, auf deren normative Stabilität Hegel noch wie selbstverständlich vertrauen konnte, haben im Zuge einer sich beschleunigenden, „reflexiv“ genannten Modernisierung ihre ursprüngliche Statur verloren und sind zum großen Teil durch neue, ungleich verhaltensoffener Gebilde und Organisationen ersetzt worden. Zudem hat die Erfahrung eines „Zivilisationsbruchs“, nämlich die Vergegenwärtigung der Möglichkeit des Holocaust inmitten zivilisierter Gesellschaften, jenen Hoffnungen einen entscheidenden Dämpfer versetzt, die Hegel noch in die kontinuierliche, vernünftig eingehegte Fortentwicklung moderner Gesellschaften setzen konnte. Auf der anderen Seite haben sich aber auch die theoretischen Prämissen der philosophischen Diskussion, die Rahmenbedingungen des letztlich Denkmöglichen, gegenüber den Zeiten Hegels erheblich verschoben: Die Voraussetzung eines ontologischen Monismus, in den er seinen dialektischen Begriff des Geistes verankert hat,⁵ ist für uns, die Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters, nicht mehr recht vorstellbar, so dass auch für seine Idee eines objektiven, in den sozialen Institutionen verwirklichten Geistes eine andere Grundlage gesucht werden muss.

⁴ Vergleiche zu diesem weiten Rechtsbegriff: Ludwig Siep: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*, in: Ludwig Siep (Hg.), G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen), Berlin 1997, S.5-35; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, Kap. 2.

⁵ Vgl. etwa: Dina Emundts/ Rolf-Peter Horstmann, G.W.F. Hegel. Eine Einführung, Stuttgart 2002, bes. S.32ff.

Gleichwohl scheint es mir sinnvoll, die Hegelsche Absicht noch einmal aufzugreifen, eine Theorie der Gerechtigkeit aus den Strukturvoraussetzungen der gegenwärtigen Gesellschaften selbst zu entwerfen. Die Prämissen, die notwendig sind, um ein solches Unternehmen durchzuführen, lassen sich nicht ohne weiteres im Vorhinein begründen; sie müssen sich vielmehr erst im Laufe der Untersuchung als gerechtfertigt erweisen. Andererseits ist es nahezu unvermeidlich, schon jetzt abstrakt die Voraussetzungen zu umreißen, die den Aufbau und den Gang der Studie verständlich machen; es wäre etwa gar nicht angemessen zu verstehen, warum ich den Entwurf einer solchen Gerechtigkeitstheorie im Ganzen unter die Idee der Freiheit stellen würde, wenn nicht zuvor zumindest die allgemeinsten Prämissen durchsichtig gemacht würden, von denen ich mich im Folgenden leiten lasse⁶. Die Absicht, eine Theorie der Gerechtigkeit als Gesellschaftsanalyse durchzuführen, steht und fällt mit der Voraussetzung, dass die Reproduktion von Gesellschaften bis heute an die Bedingung der gemeinsamen Orientierung an tragende Ideale und Werte gebunden ist; solche ethischen Normen legen nicht nur von oben, als „ultimate values“ (Parsons), fest, welche sozialen Maßnahmen oder Entwicklungen überhaupt als vorstellbar gelten können, sondern bestimmen auch von unten, nämlich als mehr oder weniger institutionalisierte Erziehungsziele, mit, woran sich der Lebensweg des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft auszurichten hat. Das beste Beispiel für eine derartige Auffassung von Gesellschaft bietet bis heute das handlungstheoretische Systemmodell Talcott Parsons, das ausdrücklich in der Nachfolge des Deutschen Idealismus, von Hegel, Kant, Marx und Max Weber steht. Parsons zufolge fließen die ethischen Werte, die die „letzte Realität“ jeder Gesellschaft bilden, über das kulturelle System in die untergeordneten Teilbereiche ein, indem sie hier über die Mechanismen von Rollenerwartungen, impliziten Verpflichtungen und einsozialisierten Idealen, kurz: einem Gefüge sozialer Praktiken, die Handlungsorientierungen der Mitglieder prägen; diese, die Parsons durchaus im Sinne von Freud als konflikthaft integrierte Subjektivitäten versteht, richten ihr Handeln im Normalfall an denjenigen Normen aus, die sich in den unterschiedlichen Subsystemen in Form einer bereichsspezifischen Objektivierung der höchsten Werte niedergeschlagen haben; von einer solchen „ethischen“ Durchdringung aller gesellschaftlichen Sphären nimmt Parsons im übrigen auch das ökonomische Subsystem nicht aus, das er im Unterschied zu Luhmann oder Habermas als eine

⁶ Dieser Text stellt die Vorbemerkung zu einem größeren Projekt dar, in dem ich den Versuch unternehme, im Anschluss an Hegel ein Konzept der demokratischen Sittlichkeit zu umreißen.

normativ integrierte, heute nämlich über das Leistungsprinzip verbindlich gemachte Handlungssphäre begreift. Das Besondere an diesem Gesellschaftsmodell, das, was sie für die Aktualisierung der Hegelschen Absichten besonders geeignet macht, ist die Tatsache, dass es alle soziale Ordnungen ausnahmslos an die Voraussetzung einer Legitimierung durch ethische Werte, durch erstrebenswerte Ideale, bindet: „Keine normative Ordnung (d. h. Gesellschaft, A.H.) ist durch sich selbst legitimiert in dem Sinn, dass gebilligte oder verbotene Lebensformen einfach richtig oder falsch wären und keiner Hinterfragung bedürften. Auch ist sie niemals zureichend legitimiert durch die auf den niedrigeren Stufen der Kontrollhierarchie bestehenden Notwendigkeiten – z. B. das etwas in spezifischer Weise geschehen muss, weil die Stabilität oder gar das Überleben des Systems auf dem Spiel steht.“⁷

Auch die Tatsache „heterogener“ Gesellschaften, also ethnisch oder religiös diversifizierter Gemeinwesen, ändert an dieser „transzendentalen“ Voraussetzung des Zwangs zur normativen Integration wenig: Zwar entsteht damit ein Druck, die ethischen Werte umfassender und genereller werden zu lassen, um auch die Ideale der Minderheitskulturen beherbergen zu können, aber es bleibt bei der Unvermeidbarkeit, die materielle Reproduktion und die kulturelle Sozialisation an den Vorgaben gemeinsam geteilter Normen auszurichten. In einem derartigen, zunächst nur schwachen Sinn ist jede Gesellschaft bis zu einem gewissen Grade eine Verkörperung des objektiven Geistes: In ihren Institutionen, in ihren sozialen Praktiken und Routinen hat sich niedergeschlagen, welche normativen Überzeugungen die Mitglieder darüber teilen, worin die Ziele ihres Kooperationszusammenhangs bestehen. Später hätte sich zu zeigen, dass dieser Begriff des „objektiven Geistes“ noch weiter angereichert werden muss, um tatsächlich all die Absichten begründen zu können, die ich mit der Idee einer Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse verknüpfe.

Mit dieser Idee geht nun als *zweite Prämisse* der Vorschlag einher, als normativen Bezugspunkt einer Theorie der Gerechtigkeit nur diejenigen Werte oder Ideale heranzuziehen, die in den Reproduktionsbedingungen der jeweils gegebenen Gesellschaft auch tatsächlich verkörpert sind: Für Hegel, aber auch für andere Autoren in seiner Tradition wie etwa Marx, ist die Idee der Gerechtigkeit gar keine

⁷ Talcott Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1975, S. 22.

unabhängige, aus sich selbst heraus erläuterbare und insofern freistehende Größe; das mag auch der Grund dafür sein, dass sich bei diesen Denkern nur selten ein nicht-polemischer, konstruktiver Gebrauch von diesem Begriff finden lässt. Im klassischen, aus der Antike überlieferten Wortsinn bezeichnet „Gerechtigkeit“ die „verbindliche und dauerhafte Absicht, jedem das Seine zu geben“ (Justitian, Cicero, Thomas von Aquin); im Kern ist damit die Anforderung gemeint, jede andere Person auf die ihrer individuellen Persönlichkeit angemessene Weise zu behandeln, was auf eine sowohl gleiche wie auch ungleich Behandlung verschiedener Anderer hinauslaufen kann. Hegel ist nun der Überzeugung, dass es für die Art dieser Angemessenheit, die die Gerechtigkeit fordert, gar keinen unabhängigen, im Begriff der Gerechtigkeit selbst angelegten Maßstab geben kann; wir können gewissermaßen nicht einen neutralen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir die zu berücksichtigenden Eigenschaften der anderen Person analysieren könnten, weil unsere Beziehung zu ihr immer von den Praktiken geprägt sein wird, in denen wir gemeinsam verstrickt sind. Insofern ergibt sich für Hegel das, was es heißt, „jedem das Seine zu geben“, jeweils nur aus dem internen Sinn von bereits etablierten Handlungspraktiken; da dieser Sinn, oder diese Bedeutung, sich aber wiederum nur aus dem ethischen Wert ergibt, den die entsprechende Sphäre im idealen Gesamtgefüge der Gesellschaft besitzt, lassen sich die Maßstäbe der Gerechtigkeit letztlich allein unter Bezug auf die Ideale analysieren, die in jener Gesellschaft faktisch institutionalisiert sind: Als „gerecht“ muss mithin gelten, was in den verschiedenen sozialen Sphären dazu angetan ist, einen angemessenen, gerechten Umgang im Sinne der ihnen tatsächlich zugedachten Rolle in der ethischen Aufgabenteilung einer Gesellschaft zu fördern.

Mit der Forderung nach einer immanent ansetzenden Analyse ist freilich der Unterschied zu den konventionellen, von mir als „kantianisch“ bezeichneten Versionen einer Gerechtigkeitstheorie noch nicht hinreichend markiert, da auch diese sich häufig bemühen, ihre „konstruktiv“ gewonnen Prinzipien zugleich als Ausdruck der gegebenen Wertorientierung darzustellen; sowohl die Rawlsche Theorie der Gerechtigkeit⁸ als auch die Habermassche Rechtstheorie⁹ sind gute Beispiele für

⁸ Vg. insbesondere: John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998; zu den Hegelschen Motiven in der Gerechtigkeitstheorie von Rawls vgl. jetzt Jörg Schaub, Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus im Lichte seiner Hegel-Rezeption, Diss.-Manus., Goethe-Univ., Frankfurt/M. 2007.

Ansätze, die von einer historischen Kongruenz zwischen unabhängig gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien und den normativen Idealen moderner Gesellschaften ausgehen. 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 zusätzlicher Rechtfertigungsschritt ist überflüssig, wenn sich im Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte bereits nachweisen lässt, dass sie den historisch vorausliegenden Gesellschaftsidealen oder „ultimate values“ normativ überlegen sind. Sicherlich läuft ein derartiges immanentes Verfahren am Ende darauf hinaus, erneut ein Element geschichtsteleologischen Denkens in Anspruch zu nehmen; aber diese Art von Geschichtsteleologie ist genauer bis zu dem Maß unvermeidbar, in dem sie auch von jenen Gerechtigkeitstheorien vorausgesetzt wird, die von einer Kongruenz von praktischer Vernunft und existierender Gesellschaft ausgehen.

Auch der damit umrissene Unterschied reicht allerdings noch nicht aus, um tatsächlich die Eigentümlichkeit der Idee zu charakterisieren, eine Theorie der Gerechtigkeit direkt auf dem Weg einer Gesellschaftsanalyse zu entwickeln; denn auch die bloß immanent gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien könnten ja so verstanden werden, dass sie erst sekundär auf die gesellschaftliche Realität angewendet werden, indem sie als Richtschnur der Überprüfung der moralischen Qualität von Institutionen und Praktiken dienen. In diesem Fall bliebe insofern alles beim Alten, als wiederum nur eine von dritter Seite aufbereitete und bestimmte Realität vorausgesetzt würde, auf die dann erst im Nachhinein die normativen Maßstäbe appliziert werden; die Arbeitsteilung zwischen Sozialwissenschaften und normativer Theorie, zwischen empirischer Einzelwissenschaft und philosophischer Analyse würde in derselben Weise aufrecht erhalten, in der wir es von den herkömmlichen Gerechtigkeitskonzeptionen schon kennen. Hegel hingegen wollte sich in seiner „Rechtsphilosophie“ gerade nicht von außen vorgeben lassen, wie die soziale Wirklichkeit beschaffen ist, deren gerechte Ordnung er zu bestimmen suchte; ebenso wenig wie Marx, der in dieser Hinsicht sein getreuer Schüler war, ist er bereit gewesen, einfach den empirischen Sozialwissenschaften (Staatswissenschaften, politische Ökonomie) das Geschäft der Gesellschaftsanalyse zu überlassen. Was

⁹ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M. 1992.

Hegel der überkommenen Arbeitsteilung als ein methodisches Verfahren entgegengesetzte ist auf Grund der idealistischen Prämissen, die er dabei zugrundelegte, nur mit großem Aufwand zu verstehen;¹⁰ ich werde für diese notorisch verkannte Strategie hier, um mir die Wiedergabe komplizierter Diskussionen zu ersparen, stets nur den Ausdruck der „normativen Rekonstruktion“ verwenden. Darunter ist ein Verfahren zu verstehen, welches die normativen Absichten einer Gerechtigkeitstheorie dadurch gesellschaftstheoretisch umzusetzen versucht, dass es die immanent gerechtfertigten Werte direkt zum Leitfaden der Aufbereitung und Sortierung des empirischen Materials nimmt: Die gegebenen Institutionen und Praktiken werden auf ihre normativen Leistungen hin in der Reihenfolge analysiert und dargestellt, in der sie für die soziale Verkörperung und Verwirklichung der gesellschaftlich legitimierten Werte von Bedeutung sind. „Rekonstruktion“ soll im Zusammenhang dieses Verfahrens also heißen, dass aus der Masse der gesellschaftlichen Routinen und Einrichtungen nur diejenigen herausgegriffen und vorgestellt werden, die für die soziale Reproduktion als unverzichtbar gelten können; und weil die Ziele der Reproduktion im wesentlichen durch die akzeptierten Werte festgelegt sein sollen, muss „normative“ Rekonstruktion dementsprechend bedeuten, die Routinen und Einrichtungen unter dem Gesichtspunkt in der Darstellung aufzureihen, wie stark ihr arbeitsteiliger Beitrag zur Stabilisierung und Umsetzung jener Werte ist.

Auch wenn es den Anschein haben mag, als sei dies von Hegel gewählte Verfahren weit davon entfernt, den Erfordernissen einer Gesellschaftstheorie Rechnung zu tragen, weist es doch überraschende Überschneidungen mit den Entwürfen einiger klassischer Vertreter der Soziologie auf. Sowohl Durkheim als auch Parsons, um nur zwei der bedeutendsten Autoren zu nennen, sortieren das Material ihrer Studien zu modernen Gesellschaften nicht einfach nach Gesichtspunkten, die mit den materiellen oder technischen Zwängen der sozialen Reproduktion zu tun haben; vielmehr konzentrieren sie sich auf diejenigen Sphären oder Subsysteme, denen eine erhöhte Bedeutung deswegen zukommt, weil sie zur Sicherung und Verwirklichung der in der Moderne maßgeblich institutionalisierten Werte beitragen.¹¹

¹⁰ Vgl. etwa Herbert Schnädelbach, Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in: Oskar Negt (Hg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/M. 1970, S.58-80; Hans-Friedrich Fulda, Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts, Frankfurt/M. 1968.

¹¹ Emile Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt/M. 1977; Talcott Parsons, Das System moderner Gesellschaften, München 1972.

Beide Soziologen üben, wenn man so will, ein Verfahren der normativen Rekonstruktion aus, weil sie den Kreislauf der gesellschaftlichen Reproduktion daraufhin untersuchen, wie sich durch ihn bestimmte, sozial bereits akzeptierte Werte und Ideale erhalten; ähnlich wie Hegel in seiner „Rechtsphilosophie“, reihen sie die sozialen Sphären entsprechend des funktionalen Stellenwerts auf, den sie für die Stabilisierung und Verwirklichung der modernen Werthierarchie besitzen. Allerdings sind natürlich weder Durkheim noch Parsons daran interessiert, mit ihren soziologischen Strukturanalysen direkt eine Gerechtigkeitstheorie zu entwerfen; sie beschränken sich darauf, den Verlauf und die möglichen Gefährdungen der normativen Integration zu untersuchen, während Hegel in diesen Prozessen die sozialen Bedingungen ausfindig zu machen versucht, die zusammengenommen in der Moderne das Prinzip der Gerechtigkeit konstituieren.

Als eine *dritte Prämisse* bei dem Versuch, eine Gerechtigkeitstheorie in Form einer Gesellschaftsanalyse zu entwickeln, muss daher das methodische Verfahren der normativen Rekonstruktion gelten. Um der Gefahr zu entgehen, die immanent gewonnenen Prinzipien der Gerechtigkeit doch wieder nur auf die gegebene Wirklichkeit anzuwenden, sollte die gesellschaftliche Realität selbst nicht als ein schon hinreichend analysiertes Objekt vorausgesetzt werden; vielmehr müssten deren wesentliche Züge und Eigenschaften erst eigenständig herauspräpariert werden, indem im Verlauf der Analyse gezeigt wird, welche sozialen Sphären welchen Beitrag zur Sicherung und Verwirklichung der gesellschaftlich bereits institutionalisierten Werte leisten. Das Bild, welches auf diesem Weg von den zeitgenössischen, hochmodernen Gesellschaften entsteht, mag in vielem von dem abweichen, das heute in den offiziellen Sozialwissenschaften verbreitet ist; denn es treten Einrichtungen und Praktiken hervor, die im allgemeinen vielleicht wenig Aufmerksamkeit genießen, während zugleich andere Vorkommnisse, denen größeres Interesse gelten mag, gänzlich in den Hintergrund absinken. Aber solche Verschiebungen zwischen Vorder- und Hintergrund, zwischen Bedeutendem und Vernachlässigbarem sind innerhalb der Sozialwissenschaften, einer Disziplin, die im wesentlichen nur umkämpfte Begriffe kennt,¹² keine Seltenheit; im Zusammenhang der vorliegenden Studie verdanken sie sich der Absicht, nur diejenigen sozialen

¹² Vgl. Bernard W. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955, S.167-198.

Praktiken und Institutionen überhaupt zur Darstellung zu bringen, deren normative Verfassung der Verwirklichung gesellschaftlich institutionalisierter Werte dient.

Mit dem Versuch, derartige Strukturbedingungen zeitgenössischer Gesellschaften hervortreten zu lassen, entsteht eine systematische Skizze dessen, was Hegel für seine Zeit „Sittlichkeit“ genannt hat. Mit seiner „Rechtsphilosophie“ im Ganzen ist auch dieser Begriff bald nach Hegels Tod in Misskredit geraten; in aufgeklärten, progressiv gesinnten Kreisen galt er schnell als deutlicher Indikator für die Absicht, an den gegebenen Gesellschaften nur diejenigen eingespielten Praktiken und moralischen Einrichtungen zu erhalten, die dazu angetan schienen, die herrschende Ordnung zu bewahren. Hegel hingegen hatte diesen Begriff zunächst gewählt, um gegen die vorherrschende Tendenz der Moralphilosophie auf jenes Netzwerk von institutionalisierten Routinen und Verpflichtungen aufmerksam zu machen, in dem moralische Einstellungen nicht in Form der Orientierung an Prinzipien, sondern der Gestalt von sozialen Praktiken eingelassen waren; für ihn, der in Zusammenhängen der praktischen Philosophie methodisch weitgehend Aristoteliker blieb, stand es außer Frage, dass intersubjektiv praktizierte Gewohnheiten, und nicht kognitive Überzeugungen, die Heimstätte der Moral bildeten.¹³ Allerdings hat Hegel seinen Begriff der „Sittlichkeit“ nicht im Sinne einer bloßen Deskription vorfindlicher Lebensformen verstanden wissen wollen; schon das von ihm gewählte Verfahren, also jene zuvor geschilderte „normative Rekonstruktion“, macht ja deutlich, dass er viel selektiver, typisierender und normativer vorzugehen versuchte, als es ein aristotelischer Positivismus erlauben würde. Für Hegel sollte von der Vielfalt sittlicher Lebensformen nur dasjenige unter dem Begriff der „Sittlichkeit“ in seiner „Rechtsphilosophie“ aufgenommen werden, was nachweislich dazu dienen konnte, den allgemeinen Werten und Idealen moderner Gesellschaften zur Verwirklichung zu verhelfen; alles, was diesen normativen Erfordernissen widersprach, alles, was also partikuläre Werte repräsentierte oder rückständige Ideale verkörperte, wurde erst gar nicht für berechtigt gehalten, zum Gegenstand der normativen Rekonstruktion zu werden.

Auch mit dieser Einschränkung scheint das Konzept der „Sittlichkeit“ freilich noch eine Tendenz zur Affirmation des bereits Bestehenden zu besitzen; denn als „sittlich“

¹³ Vgl. etwa Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge/UK 1990, Part IV.

kann offensichtlich nur das an den sozialen Lebensformen gelten, was in dem Sinn einen allgemeinen Wert verkörpert, dass die zu dessen Verwirklichung geeigneten Praktiken gesellschaftlich schon Gestalt angenommen haben. Wird das Hegelsche Verfahren jedoch genauer betrachtet, so zeigt sich, dass er damit über die bekräftigenden, affirmativen Absichten hinaus auch korrektive und verändernde Zielsetzungen verknüpfte: Im Vollzug der normativen Rekonstruktion kommt das Kriterium, demzufolge an der gesellschaftlichen Wirklichkeit als „vernünftig“ gilt, was der Umsetzung allgemeiner Werte dient, nicht nur in Form einer Freilegung bereits existierender Praktiken zur Geltung, sondern auch im Sinne der Kritik existierender Praktiken oder des Voraussentwurfs noch nicht ausgeschöpfte Entwicklungspfade. Es ist schwer, für diese korrektive oder, besser, kritische Seite des Hegelschen Sittlichkeitsbegriffs eine angemessene Charakterisierung zu finden; denn es soll ja nicht einfach darum gehen, einen bestimmten, gewünschten Sollzustand zu skizzieren, also bloß normativ zu verfahren, sondern die bestehende Wirklichkeit auf Praxispotenziale hin auszudeuten, in denen die allgemeinen Werte besser, umfassender oder getreuer, zur Verwirklichung kommen könnten. Auf keinen Fall will Hegel mit derartigen Vorgriffen oder Korrekturen den Kreis der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit einfach nur hinter sich lassen; die existierenden Formen der Sittlichkeit sollen in dem Sinn stets Richtschnur aller normativen Erwägungen bleiben, dass nicht abstrakt irgendwelche, kaum erfüllbare Forderungen an das Sozialverhalten gerichtet werden. Wo Hegel daher im Namen der Gerechtigkeit Kritik übt oder aber, ebenso häufig, Reformen avisiert, da verfährt er in seiner normativen Rekonstruktion derart, dass er nur knapp über den Horizont der existierenden Sittlichkeit hinwegschaut, um Spielräume für soviel erwartbare Veränderungen zu eruieren; nicht falsch wäre es wahrscheinlich, hier an jenen Begriff der „objektiven Möglichkeit“ zu denken, den Max Weber methodisch umriss, als er empirisch kontrollierte Wege des Voraussentwurfs sozialer Entwicklungen beschreiben wollte.¹⁴

Eine weitere, *vierte Prämisse* des hier unternommenen Versuchs, eine Gerechtigkeitstheorie in Form einer Gesellschaftsanalyse zu entfalten, muss also in der These bestehen, dass das Verfahren der normativen Rekonstruktion stets auch die Chance einer kritischen Anwendung bietet: Es kann nicht nur darum gehen, auf

¹⁴ Max Weber, Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968 (3. Auflage), S.266-290.

rekonstruktivem Weg die Instanzen der bereits existierenden Sittlichkeit freizulegen, sondern muss zugleich auch möglich sein, diese im Lichte der jeweils verkörperten Werte zu kritisieren. Die Maßstäbe, auf die sich eine derartige Form der Kritik stützt, sind keine anderen als diejenigen, die auch der normativen Rekonstruktion als Richtschnur dienen; wenn nämlich als eine Instanz von Sittlichkeit gilt, was allgemeine Werte oder Ideale durch ein Bündel von institutionalisierten Praktiken repräsentiert, dann können dieselben Werte auch dazu herangezogen werden, jene gegebenen Praktiken als noch nicht angemessen in Hinblick auf ihre repräsentativen Leistungen zu kritisieren. In einer solchen „rekonstruktiven Kritik“ werden mithin den gegebenen Institutionen und Praktiken nicht einfach externe Maßstäbe entgegengehalten; vielmehr werden dieselben Maßstäbe, anhand derer jene überhaupt erst aus der Chaotik der sozialen Wirklichkeit herausgehoben wurden, dazu genutzt, um ihnen eine mangelhafte, noch unvollständige Verkörperung der allgemein akzeptierten Werte vorzuhalten. Dementsprechend besitzen die normativen Urteile, die in diesem Zusammenhang gefällt werden, nicht einen kategorischen, sondern einen graduellen Charakter: Kritisiert wird jeweils, dass eine als „sittlich“ begriffene Institution noch besser, vollständiger oder umfassender die Werte repräsentieren könnte, die der Rekonstruktion der Sittlichkeit überhaupt als übergreifende Richtschnur dienen. Ein gutes Beispiel für diese „kritische“ Absicht, die Hegel mit seinem Konzept der Sittlichkeit verbindet, bietet seine Darstellung der Korporationen, die sich am Ende des Teils über die „bürgerliche Gesellschaft“ befindet. Hegel ist der Überzeugung, dass solche Korporationen im arbeitsteiligen Geschäft der Realisierung der übergreifenden Werte die institutionelle Aufgaben übernehmen, die gewerbetreibenden Schichten mit einem sittlichen Bewusstsein ihres konstitutiven Beitrags zur marktvermittelten Reproduktion auszustatten; dazu sind eine Reihe von sozialen Praktiken nötig, deren Funktion es ist, nach innen die Standesehre zu stiften und nach außen die Absicht allgemeiner Wohlfahrt kundzutun. In § 253 seines „Rechtsphilosophie“ macht Hegel nun auf Erscheinungen des sittlichen Verfalls aufmerksam, die er dadurch im Entstehen begriffen sieht, dass die Korporationen ihre Aufgabe nicht umfassend genug erfüllen: „Wenn über Luxus und Verschwendungssucht der gewerbetreibenden Klassen, womit die Erzeugung des Pöbels zusammenhängt (§ 244), Klagen zu erheben sind, so ist bei den anderen Ursachen (z. B. das immer mehr mechanisch werdende der Arbeit) der sittliche Grund, wie es im Obrigen liegt, nicht zu übersehen. Ohne Mitglieder einer

berechtigten Korporation zu sein (...), ist der Einzelne ohne *Standesehre*, durch seine Isolierung auf die selbstüchtige Seite des Gewerbe reduziert, seine Subsistenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird somit seine *Anerkennung* durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen; Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existiert.“ Diese Kritik des ostentativen Konsums bürgerlicher Schichten ist ersichtlich in der These begründet, dass die sittliche Institutionen des Zunftwesens nicht in dem Maße Mitglieder inkludiert, wie es ihre arbeitsteilige Funktion verlangt; hier wird kein äußerer Maßstab herangezogen, sondern nur „rekonstruktiv“ kritisiert, indem auf ein vernachlässigtes Entwicklungspotenzial bereits bestehender Einrichtungen aufmerksam gemacht wird. [Erklärungsabsicht]

Mit diesen vier Prämissen sind nur die allgemeinsten, methodologischen Voraussetzungen der vorliegenden Untersuchung umrissen. Bei dem Versuch, auf gesellschaftstheoretischem Wege eine Konzeption der Gerechtigkeit zu entwickeln, muss zunächst vorausgesetzt werden, dass die jeweilige Form der sozialen Reproduktion einer Gesellschaft durch gemeinsam geteilte, allgemeine Werte und Ideale bestimmt ist; sowohl die Ziele der gesellschaftlichen Produktion als auch die der kulturellen Integration werden letztlich durch Normen reguliert, die insofern einen ethischen Charakter besitzen, als sie Vorstellungen des gemeinsam geteilten Guten enthalten. In der zweiten Prämisse wird im Sinne einer ersten Annäherung behauptet, dass der Begriff der Gerechtigkeit nicht unabhängig von diesen gesellschaftlich übergreifenden Werten verstanden werden kann: Als „gerecht“ hat zu gelten, was innerhalb einer Gesellschaft an Institutionen oder Praktiken dazu angetan ist, die jeweils als allgemein akzeptierten Werte zu verwirklichen. Erst mit der dritten Prämisse kommt nun aber ins Spiel, was es des näheren bedeuten soll, auf der Basis der beiden vorangegangenen Bestimmungen eine Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse durchzuführen; gemeint ist damit, aus der Mannigfaltigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit diejenigen Institutionen oder Praktiken herauszudestillieren oder, methodisch gesprochen, normativ zu rekonstruieren, die tatsächlich als geeignet gelten können, die allgemeinen Werte sicherzustellen und zu verwirklichen. Mit der vierten Prämisse soll schließlich gewährleistet werden, dass die Anwendung eines solchen methodischen Verfahrens nicht dazu führt, jeweils nur die bereits bestehen Instanzen der Sittlichkeit zu

affirmieren; bei strikter Durchführung wird die normative Rekonstruktion vielmehr bis zu dem Punkt entwickelt werden müssen, an dem gegebenenfalls deutlich werden kann, inwiefern die sittlichen Institutionen und Praktiken die durch sie verkörperten, allgemeinen Werte nicht umfassend oder vollständig genug repräsentieren.

Freilich wird sich nun auch dann, wenn wir diese vier Prämissen zusammenziehen, nicht im entferntesten zeigen, was in der folgenden Studie unter Gerechtigkeit verstanden werden soll; die vorangegangenen Überlegungen haben tatsächlich nicht mehr erbracht, als dass der theoretische Rahmen umrissen ist, in dem es sinnvoll ist, eine Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse zu entwerfen. Immerhin ist aber in der Skizzierung dieser formalen Eckpunkte auch schon deutlich geworden, dass ein solches Projekt vom ersten bis zum letzten Schritt davon abhängig ist, wie die allgemeinsten Werte unserer gegenwärtigen Gesellschaften bestimmt werden müssen; erst, nachdem die damit bezeichnete Aufgabe gelöst worden ist, kann im Ernst mit dem Geschäft der normativen Rekonstruktion unserer heutigen, posttraditionalen Sittlichkeit begonnen werden.

Das Recht der 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, unsere Vorstellung von Gerechtigkeit nachhaltig zu prägen: Die Freiheit im Sinne der Autonomie des Einzelnen. Alle anderen Vorstellungen des Guten, angefangen mit dem Deismus der natürlichen Ordnung bis hin zum romantischen Expressivismus,¹⁵ haben zwar seit mehr als zweihundert Jahren die Erfahrungen des Selbst und seiner Beziehungen um stets neue Akzente bereichert; aber wo sie sozial wirkmächtig werden sollten, wo sie den engen Kreis von ästhetischen oder philosophischen Avantgarden verlassen und den Imaginationsraum der Lebenswelt beflügeln konnten, gerieten sie schnell in das Fahrwasser des Autonomiegedankens, dem sie am Ende nur weitere Tiefenschichten verliehen. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, ist es beinahe unmöglich, einen dieser anderen Werte der Moderne zu artikulieren, ohne ihn nicht sogleich als Facette der konstitutiven Idee der individuellen Autonomie zu verstehen; ob es sich nun um die Beschwörung einer natürlichen Ordnung handelt oder um die Idealisierung der inneren Stimme, um den Wert der Gemeinschaft oder den Lobpreis der Authentizität, stets wird es dabei inzwischen nur noch um zusätzliche Bedeutungskomponenten dessen gehen, was es heißt, von der individuellen Selbstbestimmung zu sprechen. Wie durch magnetische Anziehung sind alle ethischen Ideale der Moderne in den Bannkreis der einen Vorstellung der Freiheit geraten, vertiefen sie bisweilen, verleihen ihr neue Akzente, aber setzen ihr nicht mehr eine selbstständige Alternative entgegen.¹⁶

Diese ungeheure Sogwirkung des Autonomiegedankens erklärt sich aus seiner Fähigkeit, zwischen dem individuellen Selbst und der gesellschaftlichen Ordnung eine systematische Verknüpfung herzustellen. Während alle anderen Werte der Moderne sich entweder auf den Orientierungshorizont des Einzelnen oder den normativen Rahmen der ganzen Gesellschaft beziehen, bringt einzig die Idee der individuellen Freiheit eine Verbindung zwischen beiden Bezugsgrößen zustande: Ihre Vorstellungen davon, was für das Individuum das Gute ist, enthalten zugleich

¹⁵ Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/Main 1994., v. a. Teil III und IV.

¹⁶ In eine derartige Richtung weist auch die Argumentation Taylors: ebd., S. 868.

Anweisungen für die Einrichtung einer legitimen Gesellschaftsordnung. Mit dem sich nur allmählich durchsetzenden Gedanken, dass der Wert des menschlichen Subjekts in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung liegt, ändert sich nämlich gleichzeitig auch die Perspektive auf die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens; deren normative Legitimität wird nun zunehmend davon abhängig gemacht, ob sie so vorgestellt werden können, dass sie die individuelle Selbstbestimmung entweder in ihrer Summe zum Ausdruck bringen oder in ihren Voraussetzungen angemessen verwirklichen können. Seither ist von der Vorstellung sozialer Gerechtigkeit, von Überlegungen darüber, wie die Gesellschaft eingerichtet werden soll, um den Interessen und Bedürfnissen ihrer Mitglieder gerecht zu werden, das Prinzip der individuellen Autonomie nicht mehr abzutrennen; so groß auch der Stellenwert all dessen sein mag, was zusätzlich noch an ethischen Gesichtspunkten im Diskurs über Gerechtigkeit vorgebracht wird, stets wird er an der überragenden Bedeutung des Werts gebrochen, den die Freiheit des Einzelnen in der modernen Gesellschaftsordnung genießt. Die Verschmelzung von Gerechtigkeitsvorstellung und Freiheitsgedanken ist im Laufe der Zeit so weit fortgeschritten, dass heute im einzelnen manchmal gar nicht mehr recht zu erkennen ist, wo bestimmte Entwürfe den Verweis auf den zentralen Wert der individuellen Freiheit untergebracht haben; und erst eine mühsame Rekonstruktion muss dann im Nachhinein sichtbar machen, dass auch diese Gerechtigkeitstheorien in der Vielzahl ihrer anderen ethischen Bezüge die individuelle Autonomie in den Mittelpunkt gerückt haben.¹⁷ So hat es Jahre gebraucht, bis sich auch von den vermeintlich subjektkritischen Ethiken der „postmodernen“ Generation zeigte, dass sie letztlich nur eine tiefergelegte Variante der modernen Freiheitsidee darstellen: Was bislang für eine natürliche Grenze der individuellen Selbstbestimmung gehalten wurde, die biologische Identität der Geschlechter oder bestimmte Auffassungen des menschlichen Körpers, soll durch den Nachweis der Herkunft aus kulturellen Setzungen bloß eingerissen werden.¹⁸ Keine Sozialethik, keine Gesellschaftskritik scheint heute mehr den Denkhorizont transzendieren zu können, der sich mit der Koppelung der Gerechtigkeitsvorstellung an den Autonomiegedanken seit mehr als zweihundert Jahren in der Moderne eröffnet hat.

¹⁷ Vgl. Will Kymlicka

¹⁸

Was für die philosophische Seite der sozialetischen Bemühungen gesagt werden kann, gilt nicht minder auch für die nach Gerechtigkeit strebenden Sozialbewegungen der Neuzeit. Kaum eine der gesellschaftlichen Gruppierungen, die nach der Französischen Revolution in Kämpfe um soziale Anerkennung verstrickt waren, hat nicht das Lösungswort der individuellen Freiheit auf ihre Fahnen geschrieben. Die Anhänger der nationalrevolutionären Bewegungen und die Verfechterinnen der Frauenemanzipation, die Mitglieder der Arbeiterbewegung und die Kombattanten des civil-rights-movements, sie alle kämpften gegen rechtliche und soziale Formen der Missachtung, die sie als unvereinbar mit Ansprüchen auf Selbstachtung und individueller Autonomie erlebten; bis in die Sensorien ihrer moralischen Wahrnehmung hinein waren die Anhänger dieser sozialen Bewegungen davon überzeugt, dass es die Gerechtigkeit verlangt, jeder Person die gleichen Chancen auf Freiheit zu gewähren; und selbst dort, wo es sich der Zielsetzung nach um eine Einschränkung individueller Freiheit handeln sollte, musste noch das Freiheitspostulat dazu herhalten, den Zielen der Bewegung den Anschein der Gerechtigkeit zu verleihen. In der gesellschaftlichen Moderne ist die Forderung nach Gerechtigkeit öffentlich nur zu legitimieren, wenn in der ein oder anderen Weise auf die Autonomie des Einzelnen Bezug genommen wird; nicht der Wille der Gemeinschaft, nicht die natürliche Ordnung, sondern die individuelle Freiheit bildet den normativen Grundstein aller Gerechtigkeitsvorstellungen.

Diese Verzahnung von Gerechtigkeit und individueller Freiheit ist freilich mehr als nur ein historisches Faktum. Zwar kommt in der Verschmelzung der beiden Konzepte das Resultat eines weit zurückreichenden Lernprozesses zum Tragen, in dem das klassische Naturrecht zunächst aus seinem theologischen Rahmen befreit werden musste, um das individuelle Subjekt in die Rolle eines gleichberechtigten Autors aller gesellschaftlichen Gesetze und Normen einsetzen zu können; von Thomas von Acquin über Grotius und Hobbes bis zu Locke und Rousseau verläuft der schwierige, konfliktreiche Weg, auf dem so allmählich die individuelle Selbstbestimmung zum Bezugspunkt aller Vorstellungen von Gerechtigkeit wurde.¹⁹ Aber das Ergebnis dieser ethischen Legierung stellt doch mehr dar als bloß den glücklichen Zufall einer Zusammenkunft von zwei unabhängigen Begriffsgeschichten; in ihr kommt vielmehr in irreversibler Weise zur Geltung, dass der Entwurf gerechter Normen auf keine

¹⁹ Vgl. Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge/UK 1998.

anderen Kräfte vertrauen darf, als sie dem menschlichen Geist je individuell gegeben sind. Zwischen unserem beharrlichen Insistieren darauf, dass eine gesellschaftliche Ordnung „gerecht“ zu sein hat, und der individuellen Selbstbestimmung besteht insofern ein unauflösliches Band, als bereits die Orientierung an Gerechtigkeit nur Ausdruck unseres subjektiven Vermögens zur Rechtfertigung ist. Die individuelle Fähigkeit, Gesellschaftsordnungen zu hinterfragen und nach ihrer moralischen Legitimation zu verlangen, ist Bodensatz des Mediums, in dem die Perspektive der Gerechtigkeit ihrer ganzen Struktur nach beheimatet ist. Daher hat der menschliche Geist in der individuellen Selbstbestimmung, der Kraft, zu eigenen Urteilen zu gelangen, nicht irgendeine kontingente Eigenschaft, sondern das Wesen seiner praktisch-normativen Tätigkeit entdeckt: Nach Gerechtigkeit zu fragen, den entsprechenden Gesichtspunkt auch nur geltend machen zu wollen bedeutet, selbst (mit)bestimmen zu wollen, welchen normativen Regeln das gesellschaftliche Zusammenleben gehorchen soll. Sobald dieser interne Zusammenhang aber einmal entdeckt ist, sobald also ein Wissen darüber besteht, dass Gerechtigkeit und individuelle Selbstbestimmung zirkulär aufeinander verweisen, muss jeder Rückgriff auf ältere, vormoderne Legitimationsquellen sozialer Ordnung wie eine Auslöschung der Gerechtigkeitsperspektive selbst erscheinen; es ist von nun an nicht mehr verständlich, was es heißen soll, nach einer gerechten Ordnung zu verlangen, ohne simultan auch individuelle Selbstbestimmung einzuklagen. Insofern stellt die Verschmelzung der Gerechtigkeitsvorstellung mit dem Autonomiegedanken eine irreversible, nur um den Preis der kognitiven Barbarisierung noch einmal rückgängig zu machende Errungenschaft der Moderne dar; und dort, wo sich eine derartige Regression tatsächlich ereignet, wird sie „in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in dieses Spiel mit verwickelt sind)“²⁰ moralische Empörung erregen.

Mit dieser teleologischen Perspektive, die ein unvermeidliches Element des Selbstverständnisses der Moderne bildet,²¹ verliert das bislang umrissene Faktum seinen historisch-kontingenten Charakter. Als normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne können wir nun aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen, die Idee der individuellen Selbstbestimmung

²⁰ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Werke in zwölf Bänden (Theorie-Werkausgabe), Frankfurt/Main 1964, Bd. XI, S. 265-393, hier: S. 358.

²¹ Vgl. dazu Axel Honneth, Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte, in: ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main 2007.

betrachten: Als „gerecht“ muss gelten, was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet. Allerdings ist mit dieser ethischen Bindung der Gerechtigkeit an ein oberstes Gut noch nicht das Mindeste darüber ausgesagt, wie die soziale Ordnung tatsächlich beschaffen sein soll, die das Prädikat „gerecht“ verdient; alles, aber auch alles, hängt für die weitere Bestimmung der Gerechtigkeit nun davon ab, wie der Wert der individuellen Freiheit des näheren gefasst wird. Die Idee der Autonomie ist als solches viel zu heterogen und vielschichtig, als dass sie von sich aus festlegen könnte, worin das Maß der Gerechtigkeit bestehen soll; weder die methodische Form noch die inhaltlichen Bestimmungen einer solchen Konzeption werden schon dadurch hinreichend fixiert, dass sie bloß ethisch auf die Gewährleistung von individueller Freiheit bezogen wird. Zwar mag das Gut der Freiheit den „Punkt“ oder das „Ziel“ der Gerechtigkeit bilden,²² aber damit ist das Verhältnis zwischen dem ethischen Ziel und den Gerechtigkeitsgrundsätzen, zwischen dem Guten und dem Richtigen noch in keiner Weise bestimmt; dazu bedarf es erst einer rationalen Klärung nicht nur des Umfangs, sondern auch der Vollzugsweise jener individuellen Freiheit, die dem Entwurf im Ganzen als Richtschnur dienen soll.

Seit den Tagen von Hobbes muss die Kategorie der individuellen Freiheit, ihre inhaltliche Füllung ebenso wie ihr logischer Aufbau, als einer der am stärksten umkämpften Begriffe der gesellschaftlichen Moderne gelten; an den Auseinandersetzungen um seine semantische Bestimmung beteiligten sich von Anfang an nicht nur Philosophen, Juristen und Gesellschaftstheoretiker, sondern auch die Aktivisten von sozialen Bewegungen, denen es um die öffentliche Artikulation ihrer spezifischen Erfahrungen von Diskriminierung, Degradierung und Ausschluss ging.²³ Im Verlauf dieser unabgeschlossenen Debatte ist deutlich geworden, dass sich mit der propagierten Idee von Freiheit stets auch das Bild, ja die methodische Vorstellung von Gerechtigkeit wandelt: Eine Ausweitung all dessen, was zum „Selbst“ der individuellen Selbstbestimmung gehören soll, ändert nicht nur die inhaltlichen Grundsätze, sondern auch die Konstruktionsgesetze der gerechten Ordnung; denn je mehr an Fähigkeiten und Voraussetzungen für nötig befunden werden, um tatsächlich die Autonomie des Einzelnen erfassen zu können, desto stärker muss in die Festlegung der Prinzipien auch der Blickwinkel derer einfließen,

²² John Rawls

²³

für die jene Prinzipien gelten sollen. Um also begründen zu können, von welcher Idee von Gerechtigkeit im Folgenden ausgegangen werden soll, bedarf es zunächst einer Unterscheidung von verschiedenen Modellen individueller Freiheit; im Lichte solcher Differenzierungen dürfte sich dann auf dem Weg eines eliminativen Verfahrens das Freiheitsmodell herauschälen, an dem sich unsere Konzeption von Gerechtigkeit zu orientieren hat. Als Ausgangspunkt kann dabei die Beobachtung gelten, dass sich im moralischen Diskurs der Moderne, jenen erbittert geführten Konflikten um die Bedeutung von Freiheit, drei deutlich voneinander abgrenzbare Modelle herausgebildet haben; bei genauerer Analyse wird sich zeigen, dass die Unterschiede zwischen diesen historisch wirkmächtigen Ideen individueller Freiheit im wesentlichen mit verschiedenen Vorstellungen darüber zusammenhängen, wie jeweils die Verfasstheit und der Charakter individueller Absichten aufgefasst werden muss. In der Reihenfolge des Grades ihrer Komplexität können wir von einem „negativen“ (a), einem „reflexiven“ (b) und einem „sozialen“ (c) Modell der Freiheit sprechen; nur indirekt spiegelt sich in der damit vorgenommenen Dreiteilung jene berühmt gewordene Unterscheidung, in der Isaiah Berlin eine bloß „negativ“ bestimmte Freiheit einer „positiv“ begriffenen Freiheit entgegengesetzt hat.²⁴

a) Die negative Freiheit und ihre Vertragskonstruktion

Die Geburtsstunde der Idee einer negativen Freiheit des Subjekts fällt in die Zeit der religiösen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Obwohl der Konfliktstoff in den erbittert geführten Auseinandersetzungen den Blick schon damals auf die Reflexivität der Freiheit hätte lenken können, also darauf, dass Subjekt allein wollen können, was sie reflexiv für richtig halten, dirigiert Hobbes die streikende Parteien geschickt auf das Gleis einer nur negativen Vorstellung von individueller Selbstbestimmung: „die Freiheit“ des Menschen, so behauptet er an einer berühmten Stelle des „Leviathan“, „bedeutet genau genommen das Fehlen von Widerstand, wobei (...) unter Widerstand äußere Beweggründe“ verstanden werden sollen.²⁵ Auf der elementarsten Stufe besteht „Freiheit“ für Hobbes in nichts anderem als der Abwesenheit von äußeren Widerständen, die natürliche Körper an der möglichen Bewegung hindern könnten; innere Hemmnisse, wie sie im Fall von einfachen

²⁴ Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/Main 1995, S. 197-256.

²⁵ Thomas Hobbes, Leviathan, Frankfurt/Main 1984, S. 163.

Körpern aus der Beschaffenheit Ihrer Materie stammen können, dürfen deswegen nicht als Einschränkungen von Freiheit gelten, weil sie den individuellen Dispositionen angehören und daher, so ließe sich sagen, selbstverursacht sind. Von dieser ersten, noch rein naturalistischen Bestimmung aus schließt Hobbes nun auf die Freiheit von Wesen, die wie die Menschen im Unterschied zu bloßen Körpern einen „Willen“ besitzen; deren Freiheit besteht dementsprechend darin, nicht durch äußere Widerstände daran gehindert zu werden, ihre selbstgesetzten Ziele zu realisieren: „ein Freier“ ist, so lautet, was sich geradewegs wie eine Definition verstehen lässt, „wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstands tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen.“²⁶ Auch hier, also bei menschlichen Wesen, dürfen innere Hemmnisse wiederum nicht als Beeinträchtigungen von Freiheit gelten; denn solche psychischen Faktoren, wie sie etwa Angst, Willensschwäche oder mangelndes Selbstvertrauen bilden mögen, können erneut nur dem individuellen Vermögen zu Last gelegt werden, so dass sie nicht auf die Seite der Widerstände geschlagen werden dürfen. Vor allem aber möchte Hobbes verhindern, dass bei der Frage, ob wir eine bestimmte Handlung als „frei“ qualifizieren können, die Art der individuell verfolgten Ziele eine Rolle spielt; als diejenigen Absichten, von deren Durchführung Menschen durch äußere Freiheitseinschränkungen abgehalten werden können, dürfen alle Zwecksetzungen gelten, die sie „auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten.“²⁷

Für Hobbes ist mit diesen wenigen, ausgesprochen dürftigen Bestimmungen schon hinreichend charakterisiert, was er für die „natürliche Freiheit“²⁸ des Menschen hält. Entscheidend an seinen Ausführungen ist der interne Zusammenhang, der hier beinahe unmerklich zwischen dem Ausschluss innerer Hemmnisse und den möglichen Zielen freier Handlungen konstruiert wird: Weil die Freiheit des Menschen darin bestehen soll, all das zu tun, was in seinem unmittelbaren Selbstinteresse liegt, dürfen auch motivationale Komplikationen, die im weitesten Sinn aus mangelnder Klarheit über die eigenen Absichten resultieren, nicht als Einschränkungen von freien Handlungen gewertet werden.²⁹ Die Vorstellung, dass die Erfüllung jedes beliebigen Wunsches schon Ziel von Freiheit sein kann, solange dieser aus der Sicht des

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 165.

²⁸ Ebd., S. 164.

²⁹ Vgl. Charles Taylor, Der Irrtum der negativen Freiheit, in: ders., Negative Freiheit, Frankfurt/Main 1988, S. 118-144, bes. S. 124.

Subjekts nur seiner Selbstbehauptung dient, erlaubt es Hobbes, sich in seiner Definition vollständig auf die äußeren Widerstände zu beschränken; denn mögliche Trübungen, Irrungen oder Beschränkungen des menschlichen Willens können schon deswegen bei der Bestimmung natürlicher Freiheit nicht ins Gewicht fallen, weil uns als Beobachtern kein Urteil darüber zusteht, was das Subjekt wollen sollte.

Bevor die Frage weiterverfolgt werden soll, welche Konsequenzen sich aus dieser minimalen Bestimmung von Freiheit für unsere Vorstellung von Gerechtigkeit ergeben, müssen zunächst kurz die Gründe für ihren historischen Siegeszug erörtert werden; denn obwohl die Hobbessche Definition äußerst simpel und geradezu primitiv anmutet, hat sie alle theoretischen Widerstände überlebt und ist später in erweiterter Gestalt zum Keim einer wirkmächtigen Freiheitsidee geworden. Hobbes selbst wollte mit seiner Lehre, wie wir inzwischen durch die Forschungen Quentin Skinners wissen, vor allem dem wachsenden Einfluss des politischen Republikanismus im englischen Bürgerkrieg entgegenwirken: Mit dem Vorschlag, unter Freiheit einzig die äußerlich ungehinderte Realisierung je eigener Ziele zu verstehen, versuchte er mit theoretischem Geschick und rhetorischer Brillanz solchen Vorstellungen von Freiheit öffentlich entgegenzuwirken, die dem Wunsch nach zivilen Assoziationen Auftrieb geben könnten.³⁰ Aber dieser politisch-strategische Sinn der Hobbesschen Freiheitsidee war bald schon verbraucht, so dass von ihr nur die äußerst schmale, bloß negative Formulierung übrig blieb; dass sie danach überhaupt fortexistieren konnte und bis heute allen normativen Anfechtungen widerstand, muss daher mit einem Kern an intuitiver Richtigkeit zusammenhängen, der gleichsam jede ihrer politischen Verwendungen transzendiert. Worin diese dauerhafte Anziehungskraft besteht tritt zu Tage, wenn die Idee negativer Freiheit über ihren Hobbesschen Ausgangspunkt hinaus weiterverfolgt wird, um an den sich anschließenden Stationen jeweils das Gemeinsame auszumachen:³¹ So sehr der ursprüngliche Gedanke später bei Locke, John Stuart Mill oder Robert Nozick auch theoretisch verbessert werden sollte, stets blieb dabei die Vorstellung im Visier, den Subjekten einen geschützten Spielraum für egozentrische, von Verantwortungsdruck entlastete Handlungen zu sichern. Wären es nicht die Individuen in ihren unendlichen Besonderungen gewesen, an die die Idee negativer Freiheit stets hätte appellieren können, so wäre der Hobbesschen Lehre keine Zukunft beschieden gewesen.

³⁰ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge/UK 1998, S. 7-11.

³¹ Vgl. Isaiah Berlin, *Zwei Freiheitsbegriffe*, a.a.O.,

Die Idee, dass die Freiheit des Einzelnen in der „von außen“ ungestörten Verfolgung eigener Interessen besteht, rührt an eine tiefsitzende Intuition des modernen Individualismus; ihr zufolge hat das Subjekt selbst dort noch ein Recht auf Besonderung, wie es sich an Wünsche und Absichten hält, die keiner Kontrolle an höherstufige Prinzipien unterworfen sind.³² Die Hobbessche Freistellung der Ziele, die als legitime Zwecke freier Handlungen gelten können, hat daher ganz gegen seine eigene Überzeugungen die Entstehung eines Freiheitsgedankens beflügelt, dem die Verteidigung der Idiosynkrasie das wichtigste Anliegen ist. Dieser Zug der negativen Freiheit tritt allerdings erst von dem Augenblick an deutlich in Erscheinung, in dem die individuelle Besonderung ihren elitären Charakter abgestreift hat und zu einer kulturellen Errungenschaft breiter Massen geworden ist;³³ jetzt, in der Blütezeit der Individualisierung im 20. Jahrhundert,³⁴ wird sichtbar, dass die Hobbessche Lehre auch Ausdruck der Tendenz ist, den Subjekten die Möglichkeit der Selbstsucht und Exzentrizität einzuräumen. Sowohl der Existentialismus Sartres als auch der Libertarismus Nozicks sind Varianten dieses Bedeutungsstroms der negativen Freiheit.

Der Begriff der Freiheit, den Sartre in seinem philosophischen Hauptwerk entwickelt, ist zwar nicht auf die Art von Fragen zugeschnitten, die in der politischen Philosophie der Neuzeit im Mittelpunkt stehen; während hier das normative Problem behandelt wird, welche Form von Freiheit dem Einzelnen in welchem Umfang gewährleistet werden soll, richtet jener sein Augenmerk primär auf die ontologische Verfassung der Freiheit.³⁵ Aber oberhalb dieser eigentlichen Untersuchungsebene, dort, wo die Argumente Sartres den Vorstellungshorizont der Lebenswelt berühren, weist sein Begriff der Freiheit Züge auf, die wie eine Radikalisierung des Hobbesschen Konzepts wirken. Auch für Sartre dürfen Willensschwäche oder psychische Belastungen, wenn auch aus anderen Gründen als bei Hobbes, nicht als Einschränkungen von Freiheit gelten; denn solche inneren Hemmnisse sind ihrerseits bereits „Ausdruck“ einer Wahl, in der der Mensch jeweils festlegt, welche Möglichkeit der Existenz er ergreifen soll. Das Wollen, das sich auf dieser grundlegenden Ebene

³² Vgl. Albrecht Wellmer, *Freiheitsmodelle in der modernen Welt*, in: ders., *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/Main 1993, S. 15-53, bes. S. 38 ff.

³³ Wolfgang Welsch

³⁴ Ulrich Beck

³⁵ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rembek bei Hamburg 1993, Vierter Teil, I. Kapitel.

vollzieht, ist in einem absoluten Sinn frei von allen Bindungen: Weder die persönliche Biographie noch irgendwelche Prinzipien, weder die eigene Identität noch Rücksichten auf Andere schränken das Subjekt in dem Augenblick ein, in dem es gehalten ist, sich für eine Weise des Lebensvollzugs zu entscheiden. Insofern stehen uns nach Sartre im Moment der existentiellen Wahl keine Maßstäbe zur Verfügung, die es erlauben würden, uns vor uns selbst oder vor Anderen „zu rechtfertigen“;³⁶ wir entwerfen uns vielmehr in solchen Augenblicken spontan, also ohne reflexives Innehalten, auf eine der unzähligen Existenzmöglichkeiten hin, die uns der Spielraum menschlichen Lebens bietet.

Es bedarf nur eines geringfügigen Wechsels in der Perspektive, um in dieser Konzeption eine Überbietung des Begriffs der negativen Freiheit zu sehen, wie ihn Hobbes dreihundert Jahre zuvor mit rein naturalistischen Mitteln entwickelt hat. Wenn wir nämlich als den Kern einer solchen negativen Auffassung nicht so sehr den Gedanken verstehen, dass nur äußere Hindernisse einer freien Handlung im Weg stehen können, sondern die Idee, dass die Art der Zwecke nichts über das Vorliegen von Freiheit besagt, dann tritt an der Konzeption Sartres die gleiche Tendenz zur Ausschaltung aller Reflexivität zu Tage: Wie Hobbes geht auch Sartre davon aus, dass zum Begriff der individuellen Freiheit nicht ein bestimmtes Maß der Abwägung von Zielen gehören darf, wobei er aber diese Entkoppelung als eine existentielle Nötigung begreift, während jener sie als ein normatives Faktum präsentiert. Für beide Denker besteht, so gesehen, die Freiheit des Einzelnen zunächst nur im Ergreifen jeweils gegebener Ziele, mögen sie nun aus den Quellen des „spontanen Bewußtsein(s)“³⁷ oder faktisch vorfindlicher Wünsche stammen; es bedarf keines zusätzlichen Schritts der Reflexion, weil zum Vollzug der Freiheit nicht eine Rechtfertigung der Zwecke im Lichte irgendwelcher höherstufigen Gesichtspunkte gehört. „Negativ“ ist diese Art von Freiheit, weil ihre Ziele nicht weiter daraufhin befragt werden müssen, ob sie ihrerseits Bedingungen der Freiheit genügen; gleichviel, welche existentielle Wahl getroffen wird, welche Wünsche befriedigt werden, der pure, ungestörte Akt des Entscheidens reicht aus, um die daraus resultierende Handlung als „frei“ zu qualifizieren.

³⁶ Ebd., S. 805. zur Kritik an Sartres Freiheitskonzeption vgl. Charles Taylor, ...; Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, ...

³⁷ Ebd., S. 819;

Dieser Nachweis einer untergründigen Verwandtschaft zwischen Hobbes und Sartre soll hier nur die These stützen, dass die Idee der negativen Freiheit deswegen zu einem unverbrüchlichen Element der modernen Vorstellungswelt werden konnte, weil sie dem Streben nach individueller Besonderung ein Recht verliehen hat. Entgegen seiner ursprünglichen Absicht hat Hobbes mit seinem Vorschlag, die individuelle Freiheit bloß von außen zu bestimmen, zur Bildung einer Tradition beigetragen, in welcher heute jede Handlung „frei“ genannt wird, solange sie nur als Ausdruck einer Selbstwahl begriffen werden kann; im existentialistischen Pathos bedingungsloser Freiheit kommt an ein Ende, was einmal mit der unscheinbaren Feststellung begann, dass nur äußere Hindernisse die Handlungen eines Menschen begrenzen können. Noch deutlicher als die Lehre Sartres bringt inzwischen aber die Theorie Robert Nozicks zum Vorschein, welche radikale Bedeutung das Hobbessche Konzept der negativen Freiheit später einmal ungewollt annehmen sollte; an Nozicks Buch über „Anarchie, Staat, Utopie“ lässt sich zudem gut studieren, wie die methodische Perspektive beschaffen ist, unter der im Ausgang von der negativen Freiheit die gerechte Ordnung einer Gesellschaft in den Blick genommen wird.³⁸

Nozick hält sich in seiner Gerechtigkeitstheorie durchgängig an denselben Begriff von Freiheit, den auch Hobbes und Locke ihren Entwürfen einer gerechten Staatsordnung zugrundegelegt hatten; auch er begreift mithin die individuelle Freiheit konsequent nur als Chance, ungehindert von äußeren Hindernissen die jeweils eigenen Wünsche und Absichten zu realisieren. Aber im Unterschied zu den beiden englischen Philosophen hat er nicht den um seine Glaubensfreiheit ringenden Bürger eines monarchistischen Staates vor Augen, sondern vielmehr den radikalen Individualisten des 20. Jahrhunderts: Frei zu sein heißt für einen derart charakterisierten Akteur, so viele egozentrische, vollkommen eigenwillige Lebensziele realisieren zu können, wie mit der Freiheit aller anderen Mitbürger eben noch vereinbar ist. Schon die Erwartung, sich bei der Verwirklichung eigener Wünsche an einen vernünftigen Lebensplan zu halten, muss aus der Sicht des Individualisten als eine Zumutung begriffen werden, weil seiner Freiheit damit eine rationale Einschränkung auferlegt wird;³⁹ die Tatsache, dass die Menschen in ihrer „individuellen Existenz“⁴⁰ auf sich allein gestellt sind und aufgrund der „ungeheuren

³⁸ Robert Nozick, Anarchie, Staat, Utopie, München 2006.

³⁹ Ebd., S. 80ff.

⁴⁰ Ebd., S. 66.

Kompliziertheit“ ihrer Triebe, Neigungen und Bindungen⁴¹ füreinander undurchschaubar sind, erlaubt kein anderes Kriterium bei der Beurteilung von Lebenszielen als dasjenige der äußeren Vereinbarkeit mit den Zielen aller anderen Subjekte. Schon diese wenigen Bestimmungen geben zu erkennen, wie stark die Idee der negativen Freiheit bei Nozick den Bedingungen angepasst worden ist, die in pluralistischen, extrem individualisierten Gesellschaften herrschen; als „äußere“ Beschränkung von Freiheit muss schon gelten, die Subjekte mit der Erwartung zu konfrontieren, ihre Wünsche oder Absichten minimalen Standards der Rationalität zu unterwerfen. Für Hobbes ist die Hohlform, als die die individuelle Freiheit vorgestellt wird, nach innen immerhin noch durch die Voraussetzung einer Rationalität des Selbstinteresses begrenzt, während bei Nozick selbst noch diese minimale Bedingung wegfällt: Alle Lebensziele, so unverantwortlich, selbstdestruktiv oder idiosynkratisch sie auch sein mögen, müssen als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen.

Diese Zuspitzung im Bedeutungsgehalt der negativen Freiheit, ihre allmähliche Abkoppelung von jeder intern einschränkenden Bedingung, ändert freilich an der Tatsache nichts, dass die methodische Perspektive auf die Gerechtigkeit von Hobbes bis Nozick weitgehend die gleiche geblieben ist. Als Ausgangspunkt des Versuchs, zur Idee einer gerechten Staatsordnung zu gelangen, benutzen solche Theorien beinahe ausnahmslos das Mittel, zunächst die Fiktion eines Naturzustands zu entwerfen: mit mal stärkerer, mal schwächerer Tendenz zur Ausschmückung wird dargestellt, wie das soziale Zusammenleben sich hätte abspielen können, wenn keine staatliche Zwangsgewalt vorhanden gewesen wäre.⁴² Noch bevor derartige Schilderungen jedoch eine methodische Funktion im engeren Sinn übernehmen, dienen sie zumeist der Aufgabe, die keinesfalls selbstverständliche Prämisse einer nur negativen Freiheit zu plausibilisieren; denn die Individuen, die in dieser vorstaatlichen Ordnung gelebt haben sollen, werden stets fiktiv mit dem Wunsch ausgestattet, möglichst ohne jede Einschränkung und rein „nach Gutdünken zu handeln.“⁴³ Die ausgesprochen dünne Vorstellung von Freiheit, mit der die auf Hobbes zurückgehenden Gerechtigkeitstheorien operieren, wird als ein Streben in

⁴¹ Ebd., S. 410.

⁴² Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., Kap. 13-15; John Locke, ...; Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, a.a.O., Teil I, Kap. 1.

⁴³ John Locke

den Naturzustand hineinprojiziert, so dass die Alternative eines Ausgangs von ursprünglichen Bindungen und wechselseitiger Zuwendung erst gar nicht denkbar ist; im Resultat wird daher der Mensch wie selbstverständlich als ein atomares Wesen hingestellt, das kein größeres Interesse als dasjenige besitzt, nach je eigenen Präferenzen unbeschränkt handeln zu können.⁴⁴

Allerdings bestehen jenseits dieses harten Kerns in den verschiedenen Theorien zum Teil erheblich voneinander abweichende Vorstellungen darüber, wie der fiktive Ausgangszustand näher bestimmt werden soll. Je weiter sich die Ansätze von Hobbes entfernen, desto stärker ist ihre Tendenz, die natürlichen Subjekte in ihrem Freiheitsdrang von außen durch moralische Gesetze zu begrenzen; zwar bleibt die Vorstellung intakt, nach der menschliche Wesen von Haus aus nach möglichst schrankenloser Realisierung je eigener Interessen streben, aber diesem egozentrischen Verlangen werden äußerliche Grenzen auferlegt, die aus einem geradezu automatisch wirkendem Naturrecht stammen sollen.⁴⁵ Es ist bis heute nicht ganz klar, wie solche naturrechtlichen Imperative begrifflich mit dem Streben nach negativer Freiheit, nach möglichst schrankenloser Realisierung der je eigenen Wünsche, versöhnt werden soll; entweder müsste die Befolgung der moralischen Grundsätze als ein internes Moment des Freiheitsimpulses selbst verstanden werden, so dass wir es allerdings nicht mehr mit einem rein negativen Begriff zu tun hätten, oder aber jene Befolgung würde als ein bloßes Reagieren auf externe Gegebenheiten beschrieben, was dann massive Beschränkungen der negativen Freiheit schon im Naturzustand zur Folge hätte. Jeder Versuch, dem fiktiven Naturzustand die Drastik des Hobbesschen Kriegsgeschehens zu nehmen, indem ihm moralische Einschränkungen implantiert werden, führt an die Grenze des Modells negativer Freiheit; denn die Wirksamkeit jener Moral ließe sich widerspruchsfrei nur als eine Art von individueller Selbstbeschränkung auffassen, so dass die Freiheit schon im Ansatz mit einem Element der Reflexivität versehen würde.⁴⁶

⁴⁴ Hegel ...; Charles Taylor ...

⁴⁵ John Locke; Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopie*, a.a.O., S. 23-27.

⁴⁶ Vgl. die verräterische Formulierung von Robert Nozick: „Man käme der Sache näher - ... -, wenn man staatslose Verhältnisse ins Auge fasst, bei denen die Menschen im allgemeinen die moralischen Einschränkungen einhalten und im allgemeinen so handeln, wie sie sollen“ (*Anarchie, Staat, Utopie*, a.a.O., S. 25).

Wie immer diese begrifflichen Schwierigkeiten nun auch im einzelnen gemeistert werden, es bleibt stets bei der zentralen Rolle, die die Fiktion eines Naturzustands in den Theorien negativer Freiheit methodologisch übernehmen muss. Die Bestimmung der Prinzipien, die in einer staatlich geordneten Gesellschaft herrschen sollen, wird auf die immer gleiche Weise in Form einer gedankenexperimentellen Befragung der Subjekte im Naturzustand durchgeführt: Welcher staatlichen Rechtsordnung, so lautet die fiktiv an sie gerichtete Frage, würden solche natürlich freien Individuen zustimmen können, weil sie sich von ihr eine nachhaltige Verbesserung ihrer Lage versprechen? Es ist leicht zu sehen, dass auch dieses, letztlich vertragstheoretische Rechtfertigungsverfahren schon mit einem Konsensprinzip operiert; denn die Antwort auf die besagte Frage, also der Entwurf einer bestimmten Rechtsordnung, darf nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn hypothetisch gezeigt werden kann, dass ihr alle Subjekte im vorstaatlichen Zustand hätten zustimmen können. Deutlich ist auch zu erkennen, dass die Varianten der so legitimierten Rechtsordnung sich stets daran bemessen werden, welche moralischen Grundsätze vorweg in den fiktiven Naturzustand hineinprojiziert worden sind; der Spielraum an Alternativen reicht hier vom Hobbesschen Zwangsstaat, dessen Rechtfertigung ohne zugrundegelegte Moralprinzipien auskommt, bis hin zum „Minimalstaat“ Robert Nozicks, der in seiner normativen Begründung auf ein erhebliches Maß an moralischen Einschränkungen im Naturzustand angewiesen ist. In unserem Zusammenhang ist aber vor allem von Bedeutung, dass das umrissene Rechtfertigungsverfahren hervortreten lässt, von welcher Art die soziale Gerechtigkeit ist, die unter dem Blickwinkel negativer Freiheit ins Auge gefasst werden kann.

Offensichtlich wirkt sich der negative Begriff von Freiheit, von dem alle hier abgehandelten Theorien ihren Ausgang nehmen, auch auf den Status und den Umfang der von ihnen jeweils entwickelten Gerechtigkeitskonzeptionen aus. Es beginnt damit, dass das Gedankenexperiment des Naturzustands den hypothetisch befragten Subjekten nur die Wahl lässt, rein individuelle Nutzenkalküle zur Geltung zu bringen; alle Überlegungen, die auf andere als prudentielle Gründe rekurrieren würden, werden schon insofern vorweg ausgefiltert, als definatorisch festgelegt ist, dass die Individuen ein Interesse nur an der Wahrung und Sicherung ihres je eigenen Freiheitsspielraums haben können. Diese Beschränkung überträgt sich dann zunächst auf das Ergebnis der gedankenexperimentellen Befragung, das in seiner

zukünftigen Geltung von der nur strategischen Zustimmung der Subjekte abhängig bleibt: Jede staatliche Rechtsordnung, die in der angedeuteten Weise ermittelt worden ist, wird nur solange auf die Billigung von Seiten ihrer Untertanen hoffen können, wie sie dazu in der Lage ist, deren je individuellen Erwartungen zu erfüllen. Die Subjekte besitzen in einer solchen Rechtsordnung gar nicht die Chance, ihre Zustimmung zu den staatlichen Maßnahmen dadurch gemeinsam zu prüfen und aufzufrischen, dass sie in die Verfahren zur Schaffung und Revision der rechtlichen Grundsätze einbezogen sind; vielmehr beschränkt sich die Rolle, die ihnen konzeptuell zugedacht ist, auf den Akt eines einmaligen, ursprünglichen Plazets, so dass sie fortan die Legitimität der staatlichen Ordnung nur individuell am Maßstab ihrer eigenen Interessen messen können. Der Ausgang von einer nur negativen Freiheit erlaubt es nicht, die Staatsbürger und -bürgerinnen selbst als Urheber und Erneuerer ihrer eigenen Rechtsgrundsätze zu begreifen; denn dazu bedürfte es begrifflich im Freiheitsstreben des Einzelnen eines zusätzlichen, höherstufigen Gesichtspunktes, von dem aus es gerechtfertigt wäre, ihm ein Interesse an der Kooperation mit allen Anderen zu unterstellen.⁴⁷

Aber mit diesen beiden Folgewirkungen ist es nicht getan, weil sich der Begriff der negativen Freiheit auch noch im Umfang, ja dem Zuschnitt der zu ermittelnden Gerechtigkeitsgrundsätze niederschlägt. Weil es als sinnvoll betrachtet wird, den individuellen Freiheitswillen darauf zu beschränken, möglichst ungestört „nach Gutdünken“ zu handeln, können auch die Prinzipien einer gerechten Ordnung den Wert der Freiheit nur dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie den Spielraum für persönliche Entscheidungen so weit wie nur eben möglich offen halten; die Aufgabe, die dieser liberalen Gerechtigkeitskonzeption zufällt, besteht mithin darin, so viel an Einschränkungen individueller Freiheit zu rechtfertigen, wie für das friedfertige Zusammenleben aller einzelnen Subjekte erforderlich ist. Das Recht, das der individuellen Freiheit hier gesellschaftlich eingeräumt wird, ist auf eine bestimmte Sphäre der unbegrenzten Verfolgung eigener, gelegentlich auch eigenwilliger und idiosynkratischer Ziele reduziert; es erstreckt sich weder auf die Mitwirkung an der staatlichen Rechtssetzung selbst noch auf irgendeine Interaktion mit den übrigen Rechtsgenossen. In gewisser Weise setzt sich daher die bloß negative Bestimmung der Freiheit nahtlos im Negativismus der aus ihr hervorgehenden

⁴⁷ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung

Gerechtigkeitskonzeption fort: Was sie normativ ins Auge fasst, ist eine sicherheitspolitische Beschränkung genau jener negativen Freiheit, deren Erhalt doch ihr ganzer Dreh- und Angelpunkt ist.

Alle Unzulänglichkeiten, die die Idee der negativen Freiheit damit aufweist, gehen letztlich auf den Umstand zurück, dass sie vor der eigentlichen Schwelle zur individuellen Selbstbestimmung Halt macht. Um die Art von Freiheit konzipieren zu können, die mit dieser Idee, dem Gedanken der „Selbstbestimmung“, verknüpft ist, wäre es nötig, auch die Ziele des Handelns noch als eine Ausgeburt von Freiheit zu begreifen: Was der Einzelne verwirklicht, wenn er „frei“ handelt, müsste als das Ergebnis einer Bestimmung gelten können, die er selbst für sich vornimmt. Demgegenüber hebt der Begriff der negativen Freiheit vollkommen auf die „äußere“ Befreiung der Handlung ab, während deren Ziele dem Spiel kausal wirkender Kräfte überlassen bleiben: Bei Hobbes war es die kontingente Natur des individuellen Selbstinteresses, bei Sartre die Spontaneität des vorreflexiven Bewusstseins, bei Nozick schließlich der Zufall persönlicher Wünsche und Vorlieben, was darüber entscheidet, auf welche Ziele der Einzelne sein Handeln richtet. In keinem dieser Fälle reicht die Freiheit des Individuums bis in das Vermögen hinein, sich selbst die Zwecke zu setzen, die es in der Welt realisieren will; stets ist es die Kausalität entweder der inneren Natur oder eines anonymen Geistes, die das Subjekt hinter seinem Rücken bei der Wahl seiner Handlungsziele leitet. Erst jenseits der damit bezeichneten Grenze beginnt sich der Begriff abzuzeichnen, der in der Moderne gemeint ist, wenn von individueller Selbstbestimmung die Rede ist; er umfasst seinerseits zwei verschiedene Formen, deren erste die „reflexive“ Freiheit bildet.

b) Die reflexive Freiheit und ihre Gerechtigkeitskonzeption

Während die Idee der negativen Freiheit kaum Vorläufer in der Gedankenwelt der Antike oder des Mittelalters besitzt, reichen die Wurzeln der Vorstellung einer reflexiven Freiheit weit in die intellektuelle Vorgeschichte der Neuzeit zurück: Dass das Individuum, um frei sein zu können, zu eigenen Entscheidungen gelangen und daher auf seinen Willen einwirken können muss, wussten seit Aristoteles schon eine Vielzahl von Gelehrten und Philosophen der alten Welt. Diese ideengeschichtliche Asymmetrie zwischen den beiden Freiheitsbegriffen macht deutlich, dass die Idee

der reflexiven Freiheit nicht bloß als eine Erweiterung oder Vertiefung des Ideals der negativen Freiheit betrachtet werden darf; es wäre fahrlässig, in der Vorstellung eines nach außen gesicherten Freiraums des Individuums nur die primitive Vorstufe eines Freiheitsmodells zu sehen, dass sich dann konsequent auf das Inwendige konzentriert. Die negative Freiheit ist ein originäres und unverzichtbares Element des moralischen Selbstverständnisses der Moderne; in ihr kommt zum Ausdruck, dass der Einzelne das Recht genießen soll, ohne äußere Einschränkung und unabhängig vom Zwang zur Prüfung seiner Motive „nach Belieben“ zu handeln, solange er dabei nicht dasselbe Recht seiner Mitbürger verletzt.⁴⁸ Demgegenüber setzt die Idee der reflexiven Freiheit tatsächlich zunächst nur bei der Selbstbeziehung des Subjekts an; ihr zufolge ist dasjenige Individuum frei, dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, dass es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten lässt.

Allerdings verrät schon diese allgemeine Bestimmung, dass mit der Idee einer solchen reflexiven Freiheit ganz unterschiedliche Vorstellungen verknüpft sein können; denn sowohl das, was hier „eigen“ heißt, als auch das, was es bedeutet, „sich leiten zu lassen“, kann auf verschiedene Weise interpretiert werden, so dass eine Vielzahl von Bedeutungskombinationen denkbar ist. Isaiah Berlin, der statt von „reflexiver“ von „positiver“ Freiheit gesprochen hat, unterscheidet immerhin schon zwischen zwei Versionen einer derartigen, „nach innen“ gerichteten Freiheit: Der Gedanke, dass das Subjekt nur in dem Maße frei ist, in dem es sich selbst zu bestimmen vermag, hat sich nach seiner Überzeugung in die beiden Richtungen der Idee der „Autonomie“ und der der „Selbstverwirklichung“ fortentwickelt.⁴⁹ Im Anschluss an Berlin hat Raymond Geuss sogar den Vorschlag gemacht, zwischen fünf Varianten des Begriffs der „positiven“ oder „reflexiven“ Freiheit zu unterscheiden; ihm zufolge spaltet sich die eine Idee in verschiedene Bedeutungskomplexe auf, die alle unterschiedlichen Aspekten oder Modi dessen Rechnung tragen, was es heißt, im Handeln nur dem eigenen Willen zu folgen.⁵⁰

⁴⁸ Albrecht Wellmer,

⁴⁹ Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, a.a.O., S. 215ff..

⁵⁰ Raymond Geuss, Auffassungen der Freiheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 49/1995., S. 1-14.

Den Kern der Idee reflexiver Freiheit bildet aber historisch zunächst wohl der Vorschlag, zwischen autonomen und heteronomen Handlungen zu unterscheiden. Mit dieser einen Entgegensetzung, deren intellektueller Wegbereiter Rousseau ist, werden die Gewichte der individuellen Freiheit mit einem Schlag vollständig verschoben: Als frei kann eine Handlung nicht schon dann gelten, wenn sie in der äußeren Welt ausgeführt wird, ohne darin auf Widerstände zu stoßen, sondern erst in dem Augenblick, in dem die Absicht zu ihrer Durchführung auf den eigenen Willen zurückgeht. Die Veränderungen am Begriff der menschlichen Natur, die nötig sind, um eine derartige Unterscheidung rechtfertigen zu können, nimmt Rousseau in seinem „Emile“ vor; die in dieser Erziehungsschrift enthaltenen „Glaubensbekenntnisse eines savoyischen Vikars“ entwickeln Vorstellungen über den menschlichen Willen, die beinah alles vorwegnehmen, was Kant drei Jahrzehnte später über die moralische Autonomie behaupten wird.⁵¹

Schon in seinem „Gesellschaftsvertrag“, der nur wenige Monate vor dem „Emile“ veröffentlicht worden war, hatte Rousseau festgestellt, dass der Mensch solange als unfrei gelten müsse, wie er vom „Drang der bloßen Begierde“ abhängig sei – Freiheit hingegen komme ihm erst dort zu, wo er „Gehorsam gegen das Gesetz“ übe, „das (er) sich selbst gegeben hat“.⁵² Dieser Spaltung in der menschlichen Natur, in der die „sittliche Freiheit“ in Konflikt mit der „Begierde“ liegt, geht Rousseau im „Gesellschaftsvertrag“ nicht weiter nach; zum Thema wird sie erst im „Emile“, wo er sich die Frage stellen muss, wie sein Zögling zur Selbstbestimmung in der Lage sein soll. Die Überlegungen, die Rousseau dem Vikar in den Mund legt, beginnen mit einer Behauptung, die sich wie eine Kritik an der Vorstellung bloß negativer Freiheit anhört: „Wenn ich mich versuchen lasse“, so heißt es, „handle ich auf Antriebe von außen ... Ich bin Sklave durch meine Laster“.⁵³ Eine Handlung, die dadurch zustande kommt, dass auf sinnliche Anreize reagiert wird, darf nicht als „frei“ beschrieben werden; denn in ihr setzt sich im menschlichen Tätigsein das „Gesetz des Körpers“, also die natürliche Kausalität, bloß fort, ohne an einer Stelle unterbrochen zu sein. Im Unterschied zu solchen heteronomen Handlungen, zu denen das Subjekt sich getrieben sieht, „fühlt“ es im Falle wirklicher Handlungen, dass sie auf andere Weise

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau. *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn, 1998, S. 275-334; vgl. dazu Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, a.a.O., Chap. 21, S. 474-477,

⁵² Jean-Jacques Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag*,(S. 284).

⁵³ Jean-Jacques Rousseau. *Emil oder Über die Erziehung*, a.a.O., S. 292..

zustande gekommen sind; es verspürt nämlich jetzt, dass es ihm gelungen ist, genau das in seiner Tätigkeit zu realisieren, was es ursprünglich gewollt hat. Rousseau begreift den Unterschied zwischen heteronomen und autonomen Handlungen zunächst als eine Differenz in der Selbstwahrnehmung des tätigen Subjekts: „Ob ich zustimme oder widerstehe, unterliege oder siege, ich fühle ganz deutlich in mir, ob ich getan habe, was ich tun wollte, oder ob ich meinen Leidenschaften nur nachgebe.“⁵⁴ Sobald ein Mensch das in der Welt verwirklicht, was sein Wille, und nicht seine Begierde, ihm auferlegt, vermag er sich als ein freies Wesen zu empfinden; er unterbricht die natürliche Gesetzmäßigkeit seiner sinnlichen Antriebe, indem er nicht dem äußeren Reiz, sondern dem Gebot eines vorgängigen Entschlusses gehorcht. Allerdings tut Rousseau sich nun sehr schwer damit, die Eigenschaften dieser rätselhaften Größe des „Willens“ aufzuklären. Im Anschluss an Leibniz will er darunter zwar eine „immaterielle(n) Substanz“⁵⁵ verstehen, durch die das Subjekt in der Lage sein soll, Vernunftseinsichten oder Gewissensempfindungen zu wirksamen Motiven seines Handelns werden zu lassen; gleichzeitig aber nimmt er an, dass ein derart rationaler oder moralischer Wille dem Handelnden nicht automatisch dazu befähigt, über den Ansturm seiner natürlichen Neigungen den Sieg davon zu tragen. Auf der einen Seite soll es beinahe definitorisch so sein, dass der „freie Wille“ überall dort, wo er tatsächlich vorhanden ist, auch die ihm entsprechende Handlung verursachen kann; auf der anderen Seite aber scheint dann doch nur wieder das Subjekt selbst die Macht zu besitzen, entweder seinem Willen oder den eigenen Leidenschaften den Vorzug zu geben. Rousseau verfügt noch nicht über die konzeptionellen Mittel, die aus diesen Schwierigkeiten herausführen könnten; weder ist ganz klar, was er unter „Wille“ wirklich verstehen möchte, noch vermag er schon hinlänglich zu durchschauen, was es mit der „Willensschwäche“ auf sich hat.⁵⁶ Aber seine tastenden Überlegungen zur Selbstgesetzgebung, seine Bestimmung der freien Handlung waren doch so wegweisend und fruchtbar, dass sie den Grundstein für gleich zwei Versionen der modernen Idee reflexiver Freiheit gelegt haben.

Es vergeht nur ein Vierteljahrhundert, bis Kant die Analysen Rousseaus aufgreift, um mit ihrer Hilfe seinen Begriff der Selbstbestimmung zu verfertigen; für ihn ist von dessen verstreuten Bemerkungen vor allem der Teil von Bedeutung, der darauf

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 295

⁵⁶

abzielt, die Freiheit als Resultat einer Selbstgesetzgebung zu präsentieren.⁵⁷ In demselben Zeitraum kommt aber die Freiheitslehre Rousseaus auch noch in einer zweiten Strömung zum Tragen, der es weniger um die Vernunft als vielmehr um die Wahrhaftigkeit der Selbstbestimmung geht; für diese Zirkel, bestehend aus den Frühromantikern und Randgängern des Deutschen Idealismus, sind primär die Elemente seiner Schriften von Interesse, in denen gezeigt wird, dass Freiheit von der Artikulation echter oder authentischer Wünsche abhängig ist.⁵⁸ Die ingeniosen, aber nicht immer kohärenten Analysen, die Rousseau der Unterscheidung von autonomen und heteronomen Handlungen gewidmet hat, entfalten somit eine intellektuelle Wirkung in zwei verschiedene Richtungen; zwar geht es in beiden Fällen darum, die reflexive Struktur der individuellen Freiheit zu erschließen, aber worin diese Reflexivität bestehen soll, was ihre Eigenart ausmacht, wird im Rekurs auf ein- und denselben Autor in nahezu entgegengesetzter Weise beantwortet.

Kant schließt, wie gesagt, an die Elemente der Freiheitslehre Rousseaus an, die die individuelle Freiheit nach dem Muster einer Selbstgesetzgebung interpretieren: Als „frei“ darf das menschliche Subjekt gelten, weil und insofern es das Vermögen besitzt, sich selbst Gesetze seines Handelns zu geben und ihnen gemäß tätig zu werden. Während Rousseau freilich noch in der Schwebelage lässt, ob es sich bei diesen Gesetzen um bloß empirische Vorsätze oder um irgendwie rationale Prinzipien handeln muss, gibt Kant ihnen eine entschiedene Wendung ins Transzendente; für ihn steht außer Frage, dass solche selbsterlassenen Gesetze nur dann Freiheit bewirken können, wenn sie sich einer Einsicht in die richtigen, also vernünftigen Gründe verdanken.⁵⁹ Zu dieser Überzeugung gelangt Kant, indem er in drei kühnen Schritten die Unklarheiten beseitigt, mit denen Rousseaus Begriff des „Willens“ behaftet war. Zunächst macht er sich klar, dass jedes Wollen für vernünftige Wesen bedeuten muss, nicht mehr einfach dem zu folgen, was die faktisch gegebenen Neigungen verlangen: Einen Vorsatz zu haben, eine Absicht zu formulieren impliziert bereits, sich der Gesetzmäßigkeit entgegenzusetzen, mit der die Natur auf unsere Bestrebungen einwirkt. Insofern reicht für Kant schon das pure Faktum menschlichen

⁵⁷

⁵⁸ Vgl. zur literarischen Wirkungsgeschichte des Rousseauschen Ideals der Authentizität: Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, München/Wien 1980, S. 61-79; zur philosophischen Wirkungsgeschichte vgl. Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/Main 1996, Kap. 4c.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt/Main 1968, Bd. VII, S. 7-102.

Wollens aus, um zu belegen, dass der Mensch zur Freiheit befähigt ist. Aber erst mit dem nächsten Schritt erreicht Kant das Ziel, auf das er gegenüber Rousseau eigentlich hinauswill. Um zu belegen, dass der Mensch in seinem Wollen nicht anders kann, als sich an vernünftige Gesetze zu halten, argumentiert er folgendermaßen: Sobald der Einzelne, weil er einen Vorsatz hat, sich nach der Richtschnur seines Handelns fragt, steht ihm dafür nichts anderes zur Verfügung als der Maßstab möglicher Verallgemeinerbarkeit; denn er wird sich nur solche Prinzipien zu eigen machen können, von denen er zugleich wollen kann, dass auch alle anderen vernünftigen Wesen ihnen folgen: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient ... ; hiermit stimmt die gemeine Menschvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.“⁶⁰

In einer letzten Weiterung seines Arguments behauptet Kant schließlich, dass in einem solchen Prinzip der Gesetzmäßigkeit (oder Verallgemeinerbarkeit) zugleich eine Einstellung der universellen Achtung zum Ausdruck gelangt; sobald ich mich nämlich frage, ob die von mir auserkorene Handlungsmaxime die Zustimmung aller Mitsubjekte finden könnte, respektiere ich diese dadurch in ihrer Vernünftigkeit und behandle sie als Zwecke in sich selbst. In der berühmten Zweckformel des kategorischen Imperativs hat Kant den moralischen Ertrag seiner Argumentation vielleicht am bündigsten auf den Punkt gebracht; sie schreibt vor, nur so zu handeln, „daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁶¹ Insofern ist der Mensch tatsächlich und genau darin frei, dass er sein Handeln an dem moralischen Gesetz orientiert, welches er sich in der Betätigung seines Willens selbst gegeben hat. Bei Kant heißt es dementsprechend abschlußhaft, dass die individuelle Selbstbestimmung mit der Erfüllung des rational gebotenen Moralprinzips

⁶⁰ Ebd., S. 28f.

⁶¹ Ebd., S. 61.

zusammenfällt: „Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehörigen Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt [...] ist Freiheit, Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.“⁶² Die reflexive Freiheit, die Kant vor Augen hat, besteht im Vollzug der Einsicht, dass ich die moralische Pflicht besitze, alle anderen Subjekte in derselben Weise als autonom zu behandeln, wie ich es von ihnen mir selbst gegenüber erwarte.

Einen ganz anderen Weg schlagen diejenigen ein, die in Rousseau nicht primär den Theoretiker der Selbstgesetzgebung, sondern den Verfechter der Aufrichtigkeit erblicken; für sie besteht die Reflexivität der individuellen Freiheit darin, erst dadurch zu einem wirklichen Individuum zu werden, dass der je eigene, authentische Wille in einem langgezogenen Prozess der Reflexion angeeignet und artikuliert wird. Auch diese zweite Strömung der Beerbung von Rousseau kann sich mit guten Gründen auf Aspekte seiner Freiheitslehre berufen; denn schon im „Emile“, vor allem aber natürlich in den „Bekenntnissen“ oder der „neuen Héloïse“ war stets hervorgehoben worden, dass der Vollzug von Freiheit erst mit dem „Gefühl“ endet, genau die Wünsche und Absichten verwirklicht zu haben, die dem eigenen Selbst auch tatsächlich innewohnen.⁶³ Eine direkte Fortsetzung findet dieses Ideal der Selbstverwirklichung, das der Kantischen Idee der moralischen Autonomie dadurch entgegengesetzt ist, dass es das je eigene Gute normativ vor das allgemeine Gute rückt,⁶⁴ in den Schriften Johann Gottfried Herders; in dessen Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“⁶⁵ wird der reflexive Prozess umrissen, in dem der Einzelne lernt, schrittweise „sein inneres Ich“⁶⁶ im „Medium“ der öffentlichen „Sprache“⁶⁷ zu verwirklichen. Herder ist der Überzeugung, dass jedes Individuum von Natur aus eine nur ihm eigene, unverwechselbare Seele besitzt, die

⁶² Ebd., S. 88f.

⁶³ Zum Authentizitätsideal in Rousseaus „Julie oder die neue Héloïse“ vgl. Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, N. Y. 1993, Chap. 5.

⁶⁴ Charles Taylor,

⁶⁵ Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in: Herders *Werke in fünf Bänden*, Berlin und Weimar 1982⁶, 3. Band, S. 341-405.

⁶⁶ Ebd., S. 355.

⁶⁷ Ebd., S. 370.

nach Art eines „Keimes“ allein der entsprechenden Pflege bedarf, um gemäß ihrer Anlagen zu wachsen und zu gedeihen; im Sinne dieser Analogie zum lebendigen Organismus gelangt der Einzelne zum Punkt seiner Vollendung, sobald er all seine inneren Kräfte und Empfindungen so weit zum Ausdruck gebracht hat, dass er sein Handeln als Vollzug authentischer Freiheit erleben kann: „Je tiefer jemand in sich selbst, den Bau und Ursprung seiner edelsten Gedanken hinabstieg, desto mehr wird er Augen und Füße decken und sagen: Was ich bin, bin ich geworden.“⁶⁸ Die reflexive Freiheit, die Herder vor Augen hat, besteht im Vollzug einer Aneignung, in deren Verlauf ich im Durchgang durchs Allgemeine der Sprache zu artikulieren lerne, was den authentischen Kern meiner Persönlichkeit ausmacht.

Die beiden Freiheitsmodelle, die am Ende des 18. Jahrhunderts im Ausgang von Rousseau entstehen, stellen zwei Versionen der Auffassung dar, wonach individuelle Freiheit stets nur das Produkt einer reflexiven Leistung sein kann. Sowohl Kant als auch Herder sind der Überzeugung, dass jede nur negative Bestimmung von Freiheit philosophisch zu kurz greift, weil sie nicht in den Bereich der Ziel- oder Zwecksetzung vordringt: Das Subjekt wird bloß in äußerlicher Hinsicht als frei vorgestellt, ohne dass Berücksichtigung findet, ob die von ihm realisierten Absichten selbst den Bedingungen der Freiheit genügen. Um diese gravierende Auslassung zu beheben, machen beide Denker sich die schon von Rousseau entwickelte Vorstellung zu eigen, derzufolge individuelle Freiheit an die Voraussetzung eines freien Willens gebunden ist: Das Subjekt ist nur unter der Bedingung wirklich frei, dass es sich in seinem Handeln auf Absichten oder Zwecke beschränkt, die von jeder Beimengung von Zwang gereinigt sind. Aber an der Aufgabe, den Vollzug einer solchen Reinigung zu erklären, scheiden sich die Wege der beiden Denker: Während Kant vorschlägt, den freien Willen als Produkt einer rationalen Selbstgesetzgebung zu interpretieren, geht Herder davon aus, dass die Reinigung des Willens eine Sache der Entdeckung der eigenen, authentischen Wünsche ist. Mit dieser Entgegensetzung von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, von Autonomie und Authentizität ist der Weg abgesteckt, den die Idee der reflexiven Freiheit im weiteren Verlauf des philosophischen Diskurses der Moderne nehmen wird: Die reflexiven Leistungen, die immer mitgedacht werden müssen, wenn von individueller Freiheit die Rede ist, werden auch nach Kant und Herder stets entweder nach dem

⁶⁸ Ebd., S. 372.

Muster einer rationalen Selbstbegrenzung oder nach dem Vorbild einer diachronen Selbstfindung begriffen.

Allerdings werden diese beiden Modellvorstellungen im Fortgang der Diskussion alsbald auf ein bescheideneres Maß zurückgeschnitten, als sie es bei Kant und Herder besessen hatten. Die Depotenzierung, die Kants transzendentaler Begriff der Autonomie erfährt, läuft entweder auf eine empirische Umdeutung oder eine intersubjektivitätstheoretische Korrektur der reflexiven Leistungen hinaus. Im ersten Fall wird das, was Kant noch als ein rationales Vermögen des noumenalen Subjekts begriffen hatte, im Sinne eines Bündels von empirischen Fähigkeiten ausbuchstabiert: Die reflexiven Leistungen, die nötig sind, um individuelle Freiheit zu praktizieren, werden dann als Ergebnis eines Sozialisationsprozesses beschrieben, in dem jedes Subjekt lernt, sich als Koautor moralisch gültiger Gesetze zu verstehen. Solche empirisch ermäßigten Auffassungen der moralischen Autonomie finden sich heute in einem ganzen Spektrum von miteinander konkurrierenden Positionen: das eine Mal werden Freuds moralpsychologische Spekulationen,⁶⁹ das andere Mal Piagets entwicklungstheoretische Untersuchungen herangezogen,⁷⁰ um im Lichte empirischer Belege zu zeigen, wie das Kind schrittweise zu einem Verständnis seiner selbst als eines moralisch verantwortungsvollen Aktors gelangt. Ferner sind derartige Umdeutungen dessen, was einmal transzendente Leistungen waren, inzwischen auch in moralphilosophischen Analysen anzutreffen; hier wird der Nachweis angetreten, dass es nahezu existenzielle Zwänge sind, die das Subjekt dazu nötigen, spontan eine Perspektive der moralischen Autonomie zu übernehmen.⁷¹

Die ursprüngliche Konzeption Kants wird heute aber nicht nur dadurch ihrer transzendentalen Züge entkleidet, dass sie in empirische Aussagen überführt wird, sondern auch auf dem Weg einer intersubjektivitätstheoretischen Reformulierung. Diesen Pfad einer Detranszendentalisierung haben Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas eingeschlagen, als sie im Anschluss an Peirce und G.H. Mead damit begannen, das moralische Subjekt in die Welt einer ganzen Kommunikationsgemeinschaft hineinzusetzen.⁷² Was bislang die Leistung eines

⁶⁹ John Deigh, David Velleman

⁷⁰ Jean Piaget, Lawrence Kohlberg

⁷¹ Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*

⁷²

einsamen, auf sich selbst bezogenen Subjekts sein sollte, wird durch eine solche sprachphilosophische Wende als eine kommunikative Hervorbringung der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft interpretiert: Der Einzelne wird durch die normativen Präsuppositionen der Sprache hinterrücks dazu gezwungen, so lautet das Argument, sich selbst als Teilnehmer in einem Gespräch zu begreifen, in dem jeder den Anderen als autonome Person respektieren muss. Die Idee der reflexiven Freiheit, bei Kant noch vollkommen monologisch gedacht, erhält auf diese Weise eine intersubjektivitätstheoretische Bedeutung, die sie viel stärker in den sozialen Strukturen der Lebenswelt verankert sein lässt; denn zur Autonomie der Selbstgesetzgebung gelangt das individuelle Subjekt nun dadurch, dass es in eine Kommunikationsgemeinschaft hineinsozialisiert wird, in der es lernt, sich als Adressat der allgemeinen Normen zu verstehen, die es gleichzeitig in Kooperation mit allen Anderen konstituiert hat. Wir werden allerdings später sehen, dass auch eine solche Erweiterung des „Ich“ zum „Wir“ der Selbstgesetzgebung noch nicht ausreicht, um den Gedanken einer intersubjektiven Freiheit tatsächlich in seinem vollen Umfang zu fassen; denn es bleibt ausgeblendet, dass sowohl das „Ich“ wie auch das „Wir“ ihre Selbstbestimmung nur dann vollziehen könnten, wenn sie in der gesellschaftlichen Realität institutionelle Verhältnisse vorfinden würden, die ihren Zielsetzungen eine Realisierungschance bieten.

Dasselbe Schicksal, das spätestens im 20. Jahrhundert Kants Konzept der Selbstbestimmung erfasst hat, ereilt bald nach seinem Tod auch Herders Idee der Selbstverwirklichung; auch diese wird Schritt für Schritt von ihren metaphysischen Prämissen abgelöst und dadurch den gedanklichen Voraussetzungen angepasst, die sich in einer ernüchterten Moderne allmählich durchzusetzen beginnen. Nach Nietzsche und nach Freud wird es immer schwieriger, sich den Prozess der Selbstverwirklichung so vorzustellen, als handele es sich dabei um die reflexive Freisetzung eines ursprünglichen, zumal natürlich angelegten Personenkerns; vielmehr wird nun eher davon ausgegangen, dass das „Selbst“ einer Person etwas sozial Geformtes bildet, das zwar den Formierungsprozessen Widerstand entgegensetzen vermag, aber nicht im Sinne eines Keims, der vorgängig bereits alle individuellen Charakterpotentiale birgt. Mit der Voraussetzung eines fixen Persönlichkeitskerns entfällt bald auch die Vorstellung, nach der sich die Selbstverwirklichung als ein Prozess der Entdeckung, ja der Wahrheitsfindung

vollzieht; wo es kein ursprüngliches, „wahres“ Selbst gibt, da darf die Verwirklichung der eigenen Person auch nicht als eine Selbstfindung begriffen, sondern muss als ein im wesentlichen konstruktiver Prozess aufgefasst werden, der nach anderen Maßstäben verlangt als solchen der Abbildung oder Übereinstimmung. Alle diese theoretischen Einschränkungen haben inzwischen dazu geführt, dass die Entdeckung der eigenen, authentischen Wünsche zunehmend in einen Gegensatz zum Prozess der Selbstverwirklichung gebracht wird; die interne Verknüpfung, die Herder noch wie selbstverständlich zwischen den beiden Vorgängen herstellen konnte, droht endgültig zu zerreißen, weil mit der Prämisse eines vorgängigen Persönlichkeitskerns auch jede Möglichkeit einer Verklammerung fehlt. Im Ergebnis stehen sich daher heute die beiden Ideen der Authentizität und der Selbstverwirklichung zumeist wie zwei fremde Größen gegenüber: Während die Freiheit, die darin besteht, nur gemäß eigener oder wirklicher Wünsche zu handeln, vorwiegend im Sinne eines einmaligen Aktes der Identifikation oder Artikulation gedeutet wird, bleibt demgegenüber die Freiheit der Selbstverwirklichung in einem diachronen Rahmen eingespannt, in dem sie als Vermögen der narrativen Einheitsstiftung begriffen wird.

Am weitesten bei der Bestimmung von Authentizität ist heute sicherlich Harry Frankfurt vorgedrungen, der von einer stufenförmigen Hierarchie des menschlichen Willens ausgeht; im Unterschied zum Tier soll der Mensch die Fähigkeit besitzen, zu seinen Wünschen erster Stufe noch einmal von der Warte eines übergeordneten Wunsches aus Stellung zu beziehen, indem er sie akzeptiert, verwirft oder bekräftigt.⁷³ Für Frankfurt ist nun das Handeln eines Subjekts auch dann noch nicht vollkommen frei, wenn es bloß aus einem Wunsch heraus geschieht, der auf der zweiten Stufe für akzeptabel oder bewahrenswert gehalten wird; es muss vielmehr stets noch ein besonderer Akt der Identifikation, der gefühlsmäßigen Übereinstimmung hinzutreten, um aus dem Wunsch das Motiv für ein Handeln werden zu lassen, welches als wirklich „frei“ empfunden werden kann.⁷⁴ Der Abstand dieser Idee von authentischer Freiheit zu allen Modellen der Selbstverwirklichung wird deutlich, wenn man sich klar macht, dass Frankfurt die Möglichkeit der vollständigen Identifikation mit einem Wunsch nicht an die Bedingung lebensgeschichtlicher Kontinuität knüpft: Zu den Voraussetzungen, die erfüllt sein

⁷³ Harry Frankfurt

⁷⁴ Ebd.

müssen, um authentisch handeln zu können, gehört nicht die Fähigkeit, den mich jetzt vollständig erfüllenden Wunsch als eine neue Stufe oder Komponente im Prozess meiner persönlichen Entwicklung begreifen zu können. Demgegenüber bleibt das Ideal der Selbstverwirklichung zwangsläufig an die Unterstellung einer Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte gebunden: So sehr heute auch die fiktive Seite dieser Kontinuitätsunterstellung betont wird, stets muss die Freiheit der Selbstverwirklichung als Ergebnis einer Reflexion begriffen werden, die sich auf das diachronische Ganze einer Lebensgeschichte bezieht.⁷⁵ Was bei Herder noch eine Einheit bildete, Authentizität und Selbstverwirklichung, ist in der Gegenwart somit in zwei unvermittelte Teile zerrissen: Die reflexive Freiheit der Selbstverwirklichung verlangt ganz andere Leistungen, als sie im Prozess der Bildung eines authentischen Willens vorausgesetzt werden müssen.

Nicht anders als die Idee der negativen Freiheit haben auch die verschiedenen Begriffe der reflexiven Freiheit zu jeweils spezifischen Vorstellungen darüber geführt, wie die Frage der sozialen Gerechtigkeit methodisch in Angriff genommen werden muss. So übersichtlich dieser Zusammenhang freilich noch auf dem Gebiet der ersten Freiheitsidee war, so undurchsichtig scheint er demgegenüber zunächst auf dem Feld des zweiten Freiheitsideals zu sein: Hier stehen sich mit dem Autonomiegedanken und dem Begriff der Selbstverwirklichung mindestens zwei Ideale gegenüber, deren implizite Gerechtigkeitskonzeptionen sich kaum mehr auf einen einzigen Nenner bringen lassen. Relativ offen liegen die entsprechenden Verweisungszusammenhänge für die Idee der moralischen Autonomie zu Tage: Weil die Freiheit des Einzelnen in der Nachfolge Kants nach dem Muster einer Selbstbestimmung gedacht wird, die sich am Prinzip der universellen Achtung orientiert, müssen die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit als das Ergebnis eines Zusammenwirkens aller dieser individuellen Freiheitsvollzüge vorgestellt werden können. Im Kern läuft daher die Idee der moralischen Autonomie methodisch stets auf eine prozedurale Konzeption von Gerechtigkeit hinaus: Das Verfahren der individuellen Selbstbestimmung wird auf die höhere Stufe der gesellschaftlichen Ordnung übertragen, indem es hier als Prozedur einer gemeinsamen Willensbildung begriffen wird, in der die gleichgestellten Bürger und Bürgerinnen die Grundsätze einer ihnen „gerecht“ erscheinenden Sozialordnung beschließen. Die „inhaltliche“

⁷⁵ Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998.

Füllung einer solchen Gerechtigkeitskonzeption wird insofern nicht von Seiten der Theorie selbst her vorgenommen; diese beschränkt sich normativ vielmehr darauf, die Prozeduren der kollektiven Willensbildung festzulegen, gegebenenfalls einige Prinzipien zu bestimmen, die jenen Prozeduren aus Gründen der Fairness oder Chancengleichheit vorgeordnet sind,⁷⁶ vielleicht sogar ein „System“ von individuellen Rechten zu benennen, welches den Prozeduren eine verfassungsrechtliche Gestalt geben sollen,⁷⁷ aber ansonsten die Konkretisierung der Gerechtigkeit vom Resultat der kollektiven Selbstbestimmung abhängig zu machen. Wie die Idee der negativen Freiheit letztlich immer in eine Vorstellung von Gerechtigkeit mündet, die ein soziales System des Egoismus fördert, so steht am Ende der Idee der moralischen Autonomie stets eine prozedurale Konzeption, die einem sozialen System der Kooperation oder der demokratischen Deliberation dienlich ist; allerdings bleibt hier, im zweiten Fall, dieses System selbst inhaltlich unbestimmt, weil die Theorie aus konzeptuellen Gründen nicht den Entscheidungen vorweggreifen darf, die die autonomen Subjekte nur aus sich heraus fällen dürfen.

So unzweideutig sich die methodischen Zusammenhänge zwischen Freiheitsidee und Gerechtigkeitsvorstellung noch auf dem Feld der Selbstbestimmung darstellen mögen, so vieldeutig werden sie nun aber, sobald die reflexive Freiheit des Individuums nach dem Muster der „Selbstverwirklichung“ oder der „Authentizität“ gedeutet wird. Was in der Moderne jeweils unter Gerechtigkeit verstanden wird hängt, so hatten wir gesehen, in beinahe ausschließlicher Weise davon ab, welche Idee von individueller Freiheit vorausgesetzt wird; wenn die Freiheit nun als ein reflexiver Akt gedacht und diese Reflexion als ein lebenslanger Prozess der Artikulation des eigenen Selbst interpretiert wird, so muss die daraus resultierende Konzeption von Gerechtigkeit ein soziales System vorstellbar machen, in dem jedes Subjekt ohne Schädigung der anderen zu einer derartigen Selbstverwirklichung in der Lage ist. Die inhaltliche Füllung dessen, was eine gerechte Ordnung dann ausmachen soll, ist hier weit weniger als im Fall des Autonomieideals eine Angelegenheit der kooperierenden Subjekte selbst; denn der Theoretiker weiß von sich aus zumindest in groben Zügen, worauf die Subjekte sozial angewiesen sind, wenn sie zur Verwirklichung ihres Selbst befähigt werden sollen. Im Unterschied zum Prozeduralismus jener Gerechtigkeitskonzeptionen, die aus der Voraussetzung der

⁷⁶ John Rawls, ...

⁷⁷ Jürgen Habermas

Freiheit als Selbstbestimmung hervorgehen, sind die am Ideal der Selbstverwirklichung orientierten Vorstellungen von Gerechtigkeit in der Regel substantiell verfasst; sie dürfen zwar nicht die Ziele oder die Richtung des individuellen Artikulationsprozesses vorwegnehmen, können aber immerhin doch mit externem Wissen darüber aufwarten, auf welche sozialen Voraussetzungen der Einzelne bei diesem Prozess angewiesen ist.

Allerdings spalten sich nun die Gerechtigkeitskonzeptionen, die auf das Ideal der Selbstverwirklichung zurückgehen, noch einmal in zwei Unterklassen auf; denn die Vorstellung, dass der Einzelne nur auf dem Weg einer Artikulation seines „wirklichen“ Selbst zur Freiheit gelangt, kann eine entweder individualistische oder eine eher kollektivistische Form annehmen. Im ersten Fall, in dem die Reflexivität der Selbstverwirklichung als eine Leistung allein eines einzelnen Subjekts betrachtet wird, muss die entsprechende Gerechtigkeitskonzeption selbst einen individualistischen Zuschnitt besitzen: Die gerechte Ordnung wird in der Regel als eine Summe von sozialen Ressourcen und kulturellen Voraussetzungen gedacht, die es dem individuellen Subjekt ermöglichen sollen, im Laufe seines Lebens ungezwungen sein authentisches Selbst zu artikulieren. Das beste Beispiel für eine derartige Vorstellung von Gerechtigkeit stellen fraglos jene Teile der Freiheitslehre von John Stuart Mill dar, die sich nicht an einer bloß negativen Idee der Freiheit, sondern am Ideal der Selbstverwirklichung orientieren;⁷⁸ unter Berufung auf Wilhelm von Humboldt heißt es bei ihm an solchen Stellen, dass jede Regierung die Aufgabe besäße, durch geeignete Erziehungsmaßnahmen und die strikte Garantie eines Pluralismus der öffentlichen Meinung eine soziale „Atmosphäre der Freiheit“⁷⁹ zu schaffen, in der die Gesellschaftsmitglieder zur größtmöglichen „Entfaltung“ ihrer je individuellen „Eigenschaften, Fähigkeiten und Empfänglichkeiten“⁸⁰ gelangen könnten. Mill sieht den Freiraum zur subjektiven Selbstverwirklichung, den der Staat durch allgemeine Bildung, Meinungsvielfalt und kulturelle Angebote sicherzustellen hat, nur durch das Prinzip der Schädigung, das berühmte „harm-principle“, begrenzt;⁸¹ jenseits solcher Grenzen, die die Verletzung der gleichen Rechte Anderer

⁷⁸ Zu diesem Zwiespalt in der Freiheitslehre Mills vgl. schon Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, a.a.O., bes. S. 208ff; vgl auch ders., John Stuart Mill und die Ziele des Lebens, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, a.a.O., S. 257-296.

⁷⁹ John Stuart Mill, Über die Freiheit, Leipzig und Weimar 1991, S. 88.

⁸⁰ Ebd., S. 84.

⁸¹ Ebd., Kap. 4.

ausschließen sollen, besitzt jedes Individuum einen geradezu staatlich verbürgten Anspruch darauf, seine eigene „Originalität“ zu entdecken und in der eigenen Lebensgeschichte zu verwirklichen.⁸²

Im Gegensatz zu solchen individualistischen Vorstellungen der Selbstverwirklichung, die auf eine nicht minder individualistische Konzeption von sozialer Gerechtigkeit hinauslaufen, begreifen die kollektivistischen Ansätze die der Selbstverwirklichung innewohnende Leistung als ein von Haus aus gemeinschaftliches, kooperatives Unterfangen.⁸³ Nach dieser Auffassung besitzt der Einzelne von sich aus gar nicht die Fähigkeit, sich selbst zu verwirklichen, weil sein authentisches Selbst so stark Moment oder Ausdruck einer sozialen Gemeinschaft ist, dass er es auch nur im kollektiven Vollzug zu entfalten vermag; insofern ist die Freiheit, die hier zur Voraussetzung genommen wird, stets auch nur das Ergebnis einer reflexiven Leistung, die allein ein Kollektiv vollbringen kann. Die Gerechtigkeitskonzeption, in die diese Vorstellung von Selbstverwirklichung mündet, kann ihrerseits nun verschiedene Gestalten annehmen; gemeinsam ist ihnen nur, dass sie methodisch gezwungen sind, die erstrebenswerte Sozialordnung als Verkörperung jener Handlungsvollzüge zu verstehen, in denen die Subjekte die von ihnen geteilten Absichten verwirklichen. Die demokratische Version einer solchen Vorstellung von Gerechtigkeit stellt der liberale Republikanismus dar; ihm zufolge – man denke nur an Hannah Arendt oder, mit Abstrichen, Michael Sandel⁸⁴ – treffen sich die Gesellschaftsmitglieder in dem Bestreben, alle ihnen gemeinsamen Belange öffentlich zu diskutieren und auszuhandeln, so dass die intersubjektive Beratung in der politischen Öffentlichkeit als kollektive Form der Selbstverwirklichung begriffen werden muss. Von hier aus wird die Brücke zur Thematik der Gerechtigkeit nun dadurch geschlagen, dass die institutionellen Arrangements einer gegebenen Gesellschaft daraufhin befragt werden, ob sie die erforderliche Solidarität der Bürgerschaft aufrechterhalten können: Als „gerecht“ muss begrifflich letztlich gelten, was sozial dazu angetan ist, die solidarischen Einstellungen zu befördern, die für die gemeinsame Tätigkeit in der Öffentlichkeit eine notwendige Voraussetzung bilden. Die Füllung dieser abstrakten Idee von Gerechtigkeit hängt dann im weiteren davon ab, was im einzelnen für erforderlich betrachtet wird, um die soziale Integration der

⁸² Zu den Problemen dieser Konzeption vgl.: ...

⁸³ Vgl. dazu Charles Taylor

⁸⁴ Hannah Arendt, Michael Sandel

politischen Gemeinschaft zu gewährleisten; das Spektrum reicht hier von sozialegalitaristischen Ansätzen, die auf eine soziale Inklusion aller Bürger und Bürgerinnen drängen, bis zu solchen Formen des politischen Elitismus, wie sie gelegentlich bei Hannah Arendt zu Tage treten.⁸⁵

Auf die Frage, ob auch jene Version der reflexiven Freiheit, die ganz auf die periodische, nur jeweils momentane Identifikation mit den eigenen Wünschen abhebt, eine eigenständige Idee der Gerechtigkeit hervorbringt, dürfte nur schwerlich eine Antwort zu finden sein. Vieles spricht dafür, dass solche Vorstellungen von Authentizität auf dasselbe Modell einer gerechten Ordnung hinauslaufen würden, das schon den normativen Fluchtpunkt des individualistischen Begriffs der Selbstverwirklichung dargestellt hatte; denn auch dann, wenn die Selbstverwirklichung nicht als ein kontinuierlicher Prozess, sondern nur als eine diskontinuierliche Staffel von Akten der Identifikation gedeutet wird, muss doch als entscheidendes Kriterium für die Gerechtigkeit einer Sozialordnung gelten, ob sie allen ihren Mitgliedern genügend Raum und Ressourcen für derartige Vollzüge bietet. Aber im Ganzen ist wohl diese Konzeption von Authentizität nicht umfassend genug, umklammert zu wenig das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, als dass sie aus sich heraus eine eigenständige Idee von Gerechtigkeit hervorbringen könnte; daher ist es wahrscheinlich nicht falsch, hier von einem Neutralismus oder einer Indifferenz gegenüber gerechtigkeits-theoretischen Fragen zu sprechen.⁸⁶

Wie diese grobe Übersicht zeigt, ist es nicht leicht, die mit der Idee reflexiver Freiheit einhergehenden Gerechtigkeitskonzeptionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Zwar zeichnen sich all die zuvor skizzierten Vorstellungen gegenüber dem Gerechtigkeitsmodell der negativen Freiheit dadurch aus, dass sie nicht ein soziales System des Egoismus, sondern ein solches der Kooperation in den Blick nehmen: Der Grad des Zusammenwirkens der Subjekte, der vorausgesetzt werden muss, um die sozialen Bedingungen der Verwirklichung reflexiver Freiheit angeben zu können, ist ungleich höher als im Fall der bloß negativen Freiheit. Aber jenseits dieser eher formalen Gemeinsamkeit tun sich hier zunächst einmal eine Vielzahl von Differenzen auf, die im wesentlichen damit zusammenhängen, dass die reflexive Freiheit sowohl nach dem Muster der Selbstgesetzgebung als auch nach dem der

⁸⁵

⁸⁶ Vgl. aber Harry Frankfurt, ...

Selbstverwirklichung begriffen werden kann; und je nach dem, welches der beiden Muster zugrundegelegt wird, müssen die Basisinstitutionen der gerechten Ordnung, also jene Institutionen, die die Verwirklichung der Freiheit sozial verbürgen sollen, ganz unterschiedlich charakterisiert werden. Allerdings ist das methodische Verfahren, durch das in beiden Fällen die entsprechenden Vorstellungen von Gerechtigkeit gewonnen werden, dann doch wieder das gleiche: Aus den vorausgesetzten Begriffen der reflexiven Freiheit, sei es dem der Selbstbestimmung, sei es dem der Selbstverwirklichung, werden Ideen darüber abgeleitet, welche institutionellen Gegebenheiten erforderlich wären, um allen Individuen den Vollzug der jeweiligen Freiheit zu ermöglichen.

In keinem der beiden Modelle reflexiver Freiheit werden daher die sozialen Bedingungen, die die Ausübung der jeweils gemeinten Freiheit erst ermöglichen würden, selbst schon als Bestandteile von Freiheit gedeutet; solche Voraussetzungen kommen vielmehr erst in den Blick, sobald mit der Frage nach der gerechten Ordnung auch die gesellschaftlichen Realisierungschancen zum Thema werden. Im Grunde genommen machen damit die Ideen der reflexiven Freiheit noch vor den Bedingungen Halt, kraft derer sich der von ihnen charakterisierte Vollzug von Freiheit erst eigentlich vollenden könnte; geradezu artifiziell werden bei der Bestimmung von Freiheit jene institutionellen Gegebenheiten und Formen ausgespart, die zur begonnenen Reflexion stets hinzutreten müssten, um sie bis zum erfolgreichen Abschluss durchführen zu können. Zur Selbstbestimmung selbst gehört als ein weiterer Moment mindestens noch die soziale Voraussetzung, dass die moralischen Ziele institutionell verfügbar sind, so wie zur Selbstverwirklichung kategorial hinzugedacht werden muss, dass die den jeweiligen Wünschen entsprechenden Güter in der gesellschaftlichen Realität vorhanden sind. In beiden Fällen kommen aber derartige Gegebenheiten erst ins Spiel, nachdem der Vollzug von Freiheit schon vollständig bestimmt ist; sie werden von außen, als Elemente sozialer Gerechtigkeit, additiv hinzugefügt, nicht aber als dessen inneres Moment gedacht. Eine Ausnahme von dieser Logik der Nachträglichkeit macht auf dem Feld der reflexiven Freiheit nur deren diskurstheoretische Bestimmung: Weil der Vollzug der reflexiven Leistungen hier an die Bedingung der Teilnahme an diskursiven Veranstaltungen gebunden ist, darf die soziale Institution des Diskurses nicht als bloß externe Verlängerung, sondern muss als Bestandteil von Freiheit gedeutet

werden. Es ist eine solche institutionelle Erweiterung des Freiheitsbegriffs, die dem dritten, „sozialen“ Begriff der Freiheit als Richtschnur dient; nach dieser Vorstellung lässt sich die Idee der reflexiven Freiheit nicht entfalten, ohne dabei die institutionellen Formen einzubeziehen, die ihren Vollzug ermöglichen.

c) Die soziale Freiheit und ihre Sittlichkeitslehre

Das kommunikationstheoretische Modell des Diskurses, das von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas gemeinsam entwickelt wurde, bietet einen Begriff der individuellen Freiheit, der noch innerhalb des Territoriums der reflexiven bereits auf dasjenige einer sozialen Freiheit verweist; denn im Unterschied zu herkömmlichen, monologischen Auffassungen der reflexiven Freiheit wird hier ja die These vertreten, dass allein das intersubjektive Zusammenwirken im Diskurs die Art von rationaler Selbstkontrolle ermöglicht, die deren innersten Kern ausmacht.⁸⁷ „Sozial“ an dieser neuen, diskurstheoretischen Auffassung von Freiheit ist der Umstand, dass eine bestimmte Institution der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr als ein bloßes Additiv, sondern als Medium und Vollzugsbedingung von Freiheit betrachtet wird; das Individuelle Subjekt kann aus einer solchen Sicht nur dann die reflexiven Leistungen erbringen, die zur Selbstbestimmung gehören, wenn es in einer sozialen Einrichtung mit Anderen zusammenwirkt, die reziprok dieselbe Art von Leistung vollziehen. Die institutionelle Gegebenheit, hier also der Diskurs, ist nicht länger das, was zum jeweiligen Freiheitsbegriff noch hinzugedacht werden muss, um zu einer Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit zu gelangen, sondern Element des Freiheitsvollzugs selbst; erst, wenn derartige Institutionen in der sozialen Wirklichkeit gegeben sind, kann das Individuum in ihrem Rahmen die Art von Willensbestimmung vollziehen, die für die reflexive Freiheit erforderlich ist.

In der Diskurstheorie bleibt diese Hinwendung zum Sozialen allerdings in der Schwebe zwischen Transzendentalismus und Institutionalismus, zwischen Geltungsidealismus und Sozialtheorie. Dass der Einzelne auf einen Gesprächsteilnehmer verwiesen ist, um zur Festlegung seines Willens und damit zur Erfahrung von Freiheit zu gelangen, wird einmal als ein geschichtsloses, rationales

⁸⁷ Gerd Wartenberg, Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles S. Peirce, Frankfurt/Main 1971, bes. S. 187 ff.

Faktum, das andere Mal als eine historisch wirksame Nötigung begriffen,⁸⁸ nie aber wird aus der Voraussetzung eines Intersubjektivismus der Freiheit die Konsequenz gezogen, dass es Gefüge institutionalisierter Praktiken bedarf, um jenen Vorgang der reziproken Selbstbestimmung in Gang zu setzen. Der „Diskurs“ wird in der Diskurstheorie entweder als transzendentes Geschehen oder als Metainstitution, nie aber als partikulare Institution in der Vielzahl ihrer sozialen Erscheinung verstanden; es fehlt der Entschluss zur historischen Konkretion, der zur kommunikationstheoretischen Ausgangsthese noch hinzutreten müsste, um von ihr aus einen Einblick in die institutionellen Grundlagen der Freiheit zu gewinnen. Daher hat der Ansatz von Apel und Habermas, obwohl alles in ihm darauf verweist, die Schwelle zu einem sozialen Begriff der Freiheit nicht nehmen können; erst im Rückblick auf Hegel zeigt es sich demgegenüber, wie es möglich sein soll, bestimmte Institutionen als Medien reflexiver Freiheit zu begreifen.

Hegel entwickelt seine eigene Konzeption von Freiheit, die hier im Anschluss an Frederick Neuhouser „sozial“ genannt werden soll,⁸⁹ vor allem im Kontext seiner „Rechtsphilosophie“. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen stellt eine Kritik an zwei Freiheitsvorstellungen dar, die zwar nicht in allen Details, aber doch in den wesentlichen Zügen den beiden Ideen von Freiheit ähneln, die wir bislang unterschieden haben: Während die Idee der negativen Freiheit, um unsere eigene Terminologie zu verwenden, an den Umstand scheitern muss, dass die „Inhalte“ des Handelns nicht selbst als „frei“ begriffen werden können, ist die Idee der reflexiven Freiheit deswegen defizitär, weil sie die nun als inhaltlich frei, nämlich als selbstbestimmt gedachte Handlung einer objektiven Wirklichkeit gegenüberstellt, die selbst ihrerseits weiterhin als vollständig heteronom begriffen werden muss.⁹⁰ Es ist leicht zu sehen, dass sich Hegels Einwand gegen das zweite Freiheitsmodell komplementär zu dem verhält, den er zunächst gegen das erste Freiheitsmodell vorgebracht hat: Ist dort der Mangel darin zu sehen, dass die Freiheit nicht bis in die Selbstbeziehung, die Subjektivität des Individuums hineinreicht, so besteht das entscheidende Defizit hier, bei der reflexiven Freiheit, darin, dass sich die nun nach Innen ausgedehnte Freiheit nicht wiederum auch auf die Sphäre der Objektivität

⁸⁸

⁸⁹ Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass. 2000 (zur Begriffsverwendung vgl. u. a. S. 5ff.).

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe)*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 7.

erstreckt. Dieser zweite Gedankengang, der uns im Unterschied zur Kritik an der negativen Freiheit noch unvertraut ist, verliert einiges von seiner Abstraktheit, wenn er auf die Formulierungen bezogen wird, mit denen hier bislang die reflexive Freiheit charakterisiert wurde. Wir hatten gesehen, dass diese Idee von Freiheit insofern eine reflexive Leistung des Individuums voraussetzt, als entweder ein Akt der Selbstgesetzgebung oder der Bestimmung der eigenen Wünsche vollzogen werden muss: Frei bin ich demnach nur in dem Maße, in dem ich dazu in der Lage bin, mein Handeln an autonom gesetzten Zielen oder an authentisch erschlossenen Wünschen zu orientieren. Wird Hegels Einwand nun auf die damit umrissene Vorstellung bezogen, so tritt zu Tage, dass nichts an ihr die Realisierbarkeit der reflexiv bestimmten Ziele zu garantieren scheint; zwar ist durch die Ausdehnung der Freiheit nach Innen gesichert, dass tatsächlich nur solche Absichten zum Zuge kommen, die keiner fremden Autorität gehorchen, aber die Chancen für deren Verwirklichung werden erst gar nicht in den Blick genommen. Hegel möchte also offenbar zu einem dritten Modell der Freiheit gelangen, welches diesen Mangel überwindet, indem es auch die objektive Sphäre der Wirklichkeit noch dem Kriterium der Freiheit unterwirft: Nicht nur die individuellen Absichten sollen dem Maßstab genügen, ihrerseits ohne jede Fremdeinwirkung zustande gekommen zu sein, sondern auch die äußere, soziale Realität soll so vorgestellt können, dass sie frei von aller Heteronomie und jedem Zwang ist. Die Idee der sozialen Freiheit wäre dementsprechend als Ergebnis einer theoretischen Anstrengung zu verstehen, das dem Gedanken der reflexiven Freiheit zugrundegelegte Kriterium auch noch auf jene Sphäre auszudehnen, die herkömmlicher Weise dem Subjekt als äußere Wirklichkeit gegenübergestellt wird.

Nun macht allerdings schon die bloße Erwähnung dieser Absicht deutlich, wie schwierig es sein dürfte, ihr wirklich Genüge zu leisten. Während uns für den Bereich individueller Vorhaben und Ziele noch hinreichend viele Kriterien aus dem Alltag zur Verfügung stellen, die uns Hinweise darauf geben können, wie hier zwischen frei und unfrei zu unterscheiden wäre, scheinen uns derartige Intuitionen in Hinblick auf die Sphäre der gesellschaftlichen Wirklichkeit vollkommen zu fehlen; zumindest lassen sich nicht einfach spontan eine Reihe von Gesichtspunkten aufzählen, die es erlauben würden, am Bereich sozialer Institutionen Differenzierungen zwischen Graden der Freiheit vorzunehmen. Hegel selbst aber scheint sich auf eine solche Alltagserfahrung zu berufen, wenn er im Zusatz zum § 7 seiner „Rechtsphilosophie“

behauptet, dass die „Freundschaft“ und die „Liebe“ ein Beispiel für die Freiheit in der äußeren Sphäre des Sozialen abgeben: „Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anders betrachtet, hat man daran erst sein Selbstgefühl“.⁹¹ Obwohl Hegel diese Ausführungen auf die Ebene der bloßen „Empfindung“ beschränkt wissen möchte, ist in der darin verwendeten Formulierung vom „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ doch der Schlüssel seiner Konzeption sozialer Freiheit enthalten; sie ist in einer Vorstellung sozialer Institutionen begründet, die die Subjekte sich derart aufeinander beziehen lässt, dass sie ihr Gegenüber als Anderen ihrer Selbst begreifen können.

Die Kategorie der „wechselseitigen Anerkennung“ ist für Hegel von Anbeginn ein Schlüssel für seine Vorstellung von Freiheit gewesen.⁹² Als isoliertes Subjekt bleibt der Mensch in all seiner reflexiven Freiheit von der äußeren Welt der sozialen Einrichtungen und Institutionen abgeschnitten; so gut es ihm auch gelingen mag, sich in seinem Handeln auf nur selbstgesetzte Ziele zu beschränken, so ungewiss bleibt doch deren Realisierbarkeit in der objektiven Wirklichkeit. Das Freiheitsstreben hört auf, ein Element der bloß subjektiven Erfahrung zu bilden, sobald das Subjekt auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten; denn nun kann Ego in den Bestrebungen des Interaktionspartners einen Bestandteil der äußeren Welt erblicken, der es ihm erlaubt, seine selbstgesetzten Ziele auch objektiv umzusetzen. Mit „wechselseitiger Anerkennung“ ist, so gesehen, zunächst nur die reziproke Erfahrung gemeint, sich in den Wünschen und Zielen des Gegenübers insofern bestätigt zu sehen, als deren Existenz eine Bedingung der Verwirklichung der eigenen Wünsche und Ziele darstellt; unter der Bedingung, dass beide Subjekte die Ergänzungsbedürftigkeit ihrer jeweiligen Ziele anerkennen, sie also im Gegenüber den Anderen ihrer Selbst erblicken, erweitert sich die bislang nur reflexive zu einer intersubjektiven Freiheit. Die Verbindung zum Begriff der „Institution“ oder des „Mediums“ stellt Hegel nun dadurch her, dass er als soziale Voraussetzung einer solchen Anerkennung der Komplementarität von Zielen und Wünschen die Existenz normierter Verhaltenspraktiken begreift: Beide Subjekte müssen gelernt haben, sowohl ihre jeweiligen Ziele für ihre Gegenüber verständlich

⁹¹ Ebd., S. 57.

⁹²

zu artikulieren als auch dessen Äußerungen angemessen zu verstehen, bevor sie sich wechselseitig in ihrer Abhängigkeit voneinander anerkennen können. Für eine derartige Gewährleistung reziproker Verständlichkeit sorgen nach Auffassung Hegels die Institutionen der Anerkennung, also Bündel von normierten Verhaltenspraktiken, die individuelle Ziele „objektiv“ ineinander greifen lassen; sie stellen sicher, dass die Subjekte im Verhalten von alter Ego den Wunsch erkennen können, dessen Ausführung Bedingung der Erfüllung ihres eigenen Wunsches wäre. Weil sich dementsprechend aber das Freiheitsstreben des Einzelnen nur innerhalb oder mit Hilfe von Institutionen erfüllt, erweitert sich für Hegel der „intersubjektive“ noch einmal zu einem „sozialen“ Begriff der Freiheit: „Frei“ ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken 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. In der Formel vom „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ ist also eine Bezugnahme auf soziale Institutionen insofern immer schon mitgedacht, als nur eingespielte, verstetigte Praktiken die Gewähr dafür bieten, dass die beteiligten Subjekte sich wechselseitig als Andere ihrer Selbst anerkennen können; und nur eine solche Form von Anerkennung ist es, die es dem Einzelnen ermöglicht, seine reflexiv gewonnenen Ziele überhaupt umsetzen und verwirklichen zu können.⁹³

Solange Hegel noch glaubte, die sittliche Einheit von modernen Gesellschaften direkt aus der emotionalen Verbundenheit der Subjekte erklären zu können, machte er sich diese soziale Struktur der Freiheit primär am Modell der Liebe zwischen Mann und Frau plausibel. Im Liebesverhältnis findet die bereits reflektierte, nicht mehr als bloße Begierde, sondern als erotische Zuneigung auftretende Freiheit von zwei Subjekten dadurch Erfüllung, dass sie sich wechselseitig als diejenigen anerkennen, die um ihre Abhängigkeit voneinander wissen: „Die Begierde befreit sich so von der Beziehung auf den Genuß, sie wird zu einem unmittelbaren Einssein beider in dem absoluten Fürsichsein beider, oder sie wird Liebe; und der Genuß ist in diesem Anschauen seiner selbst in dem Sein des anderen Bewußtseins.“⁹⁴ Dass Hegel auch bei dieser „unmittelbaren“ Form von Anerkennung schon eine bestimmte Institution vor Augen hat, geht vor allem aus seinen Randnotizen hervor, in denen er wie zum Kontrast

⁹³ Fred Neuhouser, längere Anmerkung ...

⁹⁴ G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie, Hamburg 1986, Fragment 21, S. 212.

historisch ältere, etwa ritterliche Gestalten des Liebesverhältnisses aufführt.⁹⁵ Nur unter der geschichtlichen Bedingung, dass derartige Beziehungsmuster in der sozialen Praxis durch das moderne, romantische Ideal der Liebe ersetzt worden sind, können sich zwei Subjekte in der Weise aufeinander beziehen, dass sie reziprok im Anderen ihre erotische Freiheit zur Verwirklichung kommen sehen. Insofern enthält bereits Hegels frühe Konzeption der Liebe den Verweis auf eine Institution, die als soziale Voraussetzung dafür gedacht wird, dass die entsprechende Anerkennungsbeziehung überhaupt zustande kommen kann.

Den Anstoß zu einer Erweiterung seiner Anerkennungstheorie erhält Hegel schon bald durch die Kenntnisnahme der im Entstehen begriffenen Nationalökonomie. Wenn die Struktur moderner Gesellschaften, wie in dieser neuen Disziplin behauptet, stets auch durch eine unabhängige Sphäre des ökonomischen Marktes gekennzeichnet ist, dann kann deren sittliche Einheit nicht mehr zureichend aus dem Anerkennungsverhältnis der Liebe allein begriffen werden; vielmehr muss auch die expandierende Domäne marktvermittelten Handelns ein ihr eigenes Potenzial an Freiheit beherbergen, weil ansonsten nicht zu erklären wäre, warum sie so schnell moralische Zustimmung bei großen Teilen der Bevölkerung findet. Um angesichts dieser neuen Herausforderung nicht seine ursprüngliche Einsicht preisgeben zu müssen, derzufolge Freiheit stets ein institutionell gebundenes Anerkennungsverhältnis darstellt, hat Hegel mithin plausibel zu machen, inwiefern der ökonomische Markt eine solche Institution der Anerkennung bildet. Die ingeniose Lösung, mit der er noch in Jena aufwartet, besteht in der Annahme, dass sich in der Sphäre des Marktes die Subjekte deswegen wechselseitig anerkennen müssen, weil sie im Gegenüber denjenigen wahrnehmen, der durch sein ökonomisches Angebot die Befriedigung ihrer rein egozentrischen Bedürfnisse gewährleistet; also besitzt selbst hier, im scheinbar vollkommen atomisierten Bereich marktvermittelten Handelns, so kann Hegel schließen, die Freiheit wiederum die institutionelle Struktur, einer Interaktion, weil nur durch die reziproke Anerkennung ihrer Abhängigkeit voneinander die Einzelnen zur Erfüllung ihrer Zwecke gelangen können. Den Markt als eine neue, indirekte Form des „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ aufzufassen bedeutet, an dieser Institution verstehen zu lernen, dass sie ein

⁹⁵ Vergl. etwa G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1969, S. 202, Randnotiz 2.

Anerkennungsverhältnis schafft, durch welches die Individuen ihre Freiheit erweitern können.⁹⁶

Für Hegel hat diese Einbeziehung des Marktes in seine Konzeption sozialer Freiheit zur Folge, dass er nun die Gesellschaft seiner Zeit als ein geschichtetes Verhältnis von Anerkennungsverhältnissen zu begreifen lernt. Am Ende wird er in seiner „Rechtsphilosophie“ zu einer Differenzierung von drei derartigen institutionellen Komplexen gelangen, die sich jeweils danach unterscheiden, welche Zwecke oder Ziele der Individuen durch reziproke Anerkennung befriedigt werden. Durchgängig aber bleibt auf dem damit umrissenen Weg bei Hegel die Vorstellung intakt, dass die Freiheit der Individuen letztlich erst dort einsetzt, wo sie an Institutionen partizipieren können, deren normative Praktiken ein Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung sicherstellen. Zwar hatte Hegel zu dieser eigenwilligen Konzeption zunächst scheinbar nur aus Gründen der Vervollständigung einer rein logischen Operation gefunden: Mangelt es dem rein negativen Begriff der Freiheit an einer Einbeziehung von Subjektivität, die ja ihrerseits auch irgendwie als frei vorgestellt werden können muss, so fehlt es dem daraus resultierenden Begriff der inneren, reflexiven Freiheit an einer Einbeziehung von Objektivität, weil die äußere Wirklichkeit weiterhin als bloß heteronome Sphäre gedacht wird; um die Mängel beider Konzeptionen zu überwinden, bedarf es daher eines dritten Begriffs von Freiheit, in dem Subjektivität und Objektivität, Besonderes und Allgemeines als versöhnt vorgestellt werden. Sobald Hegel aber darangeht, diese nur begrifflich gewonnene Konstruktion zu plausibilisieren, sie also unseren lebensweltlichen Erfahrungen anzunähern, tritt zu Tage, dass er einer äußerst überzeugenden Idee auf der Spur ist; denn mit dem Vorschlag, auch die Objektivität selbst noch in die Bestimmung von Freiheit einzubeziehen, wird mit einem gewissen Recht behauptet, dass wir uns solange nicht als wirklich frei erfahren können, wie wir nicht in der äußeren Wirklichkeit die Voraussetzungen für eine Umsetzung unserer selbstbestimmten Ziele vorfinden. Alle Formulierungen, mit denen Hegel den Standpunkt der inneren, reflexiven Freiheit kritisiert, laufen zunächst einmal nur auf einen solchen Befund hinaus: Wird die Freiheit ausschließlich als „Vermögen“ gedeutet, nämlich als Fähigkeit, sich in seinem Handeln nur von eigenen, selbstbestimmten Zielen leiten zu lassen, so wird „ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine

⁹⁶

Anwendung auf einen gegebenen Stoff an(gesehen), die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre.“⁹⁷

Nun lassen sich allerdings an dieser dritten Position, derzufolge die objektiven Voraussetzungen der Realisierung zum „Wesen der Freiheit selbst“ gehören, eine schwache und eine starke Version unterscheiden; und die Eigenart der Hegelschen Idee sozialer Freiheit besteht darin, in entschiedener Weise eine spezifische Deutung der starken Version zu unterbreiten. In der schwachen Lesart soll die Einbeziehung von „Objektivität“ besagen, dass unsere Vorstellungen von „Autonomie“ oder „Selbstverwirklichung“ unvollständig bleiben, solange nicht die sozialen Ressourcen zur Realisierung der entsprechenden Ziele begrifflich hinzugenommen werden; eine Spielart dieser Auffassung vertritt heute etwa Joseph Raz, wenn er zeigt, dass es aufgrund des zirkulären Verhältnisses zwischen gewählten Zielen und institutionellen Arrangements höchst unplausibel wäre, solche „social forms“ nicht als Bedingungen dem Begriff der Autonomie selbst zuzuschlagen.⁹⁸ Aber so nah Raz bestimmten Aspekten der Freiheitslehre Hegels auch kommen mag, so tief bleibt doch die Kluft, die ihn von dessen zentraler Intuition trennt; denn Hegel möchte an der Wirklichkeit nicht nur irgendwelche sozialen Bedingungen freilegen, die die Realisierung selbstgesetzter Ziele ermöglichen, sondern er will den „Stoff“ der Realität soweit verflüssigt sehen, dass sich in ihm die Struktur der reflexiven Freiheit selbst noch einmal objektiv gespiegelt findet. Die Welt der Objektivität soll dem individuellen Freiheitsstreben in dem Sinn entgegenkommen, dass sie gewissermaßen von sich aus will, was das Subjekt reflexiv intendiert. Dieses starke, ontologische Erfordernis wird nur erfüllt, wenn zu jener äußeren Wirklichkeit andere Subjekte gehören, deren Zielsetzungen ihrerseits verlangen, dass das erste Subjekt genau das ausführt, was es zu tun beabsichtigt; dann nämlich darf die Objektivität in der exemplarischen Gestalt solcher Mitsubjekte derart vorgestellt werden, dass sie von der Subjektivität will oder verlangt, sich in seiner reflexiv bestimmten Freiheit zu verwirklichen.

Es ist diese starke Lesart des um objektive Voraussetzungen erweiterten Begriffs der Freiheit, die Hegel mit seinem Begriff der „Anerkennung“ zu verteidigen versucht; damit soll die Struktur einer Versöhnung nicht einfach nur zwischen Subjekten, sondern zwischen subjektiver Freiheit und Objektivität charakterisiert werden. In der

⁹⁷ G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 61.

⁹⁸ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, bes. S. 307 ff. 8Chap: 12.5).

Beziehung der Anerkennung trifft das Subjekt auf ein (seinerseits subjektives) Element der Wirklichkeit, durch das es sich darin bestätigt oder sogar dazu aufgefordert sieht, seine reflexiv gewonnenen Absichten zu verwirklichen; denn nur durch diese Realisierung gelangt jenes objektive Element seinerseits zur Befriedigung, weil es wie das Subjekt Ziele verfolgt, deren Verwirklichung die Durchführung der Absichten seines Gegenübers verlangt. Allerdings hat die damit umrissene Konstruktion nun ersichtlich zur Folge, dass Hegel beiden Seiten nur solche Ziele oder Absichten unterstellen darf, die in einem sehr anspruchsvollen Sinn „allgemein“ sind: Zu einer wechselseitigen Anerkennung in der bezeichneten Weise kann es nämlich nur kommen, wenn die Ziele beider Parteien sich derart ergänzen, dass sie zur Erfüllung allein bei komplementärer Durchführung gelangen. Was zuvor schon „Ergänzungsbedürftigkeit“ genannt wurde, dient mithin als Voraussetzung der in der Anerkennungsbeziehung realisierten Form von Freiheit: Damit die individuelle Freiheit in der objektiven Wirklichkeit zum Tragen kommt, mit ihr in gewisser Weise versöhnt werden kann, muss das Subjekt Ziele verwirklichen wollen, deren Verwirklichung andere Subjekte voraussetzt, die komplementäre Zielsetzungen besitzen. Hegel muss also der Erlangung von sozialer Freiheit einen Prozess vorauslaufen lassen, in dem die Subjekte lernen, sich im wesentlichen auf solche Wünsche oder Absichten zu beschränken, die im Sinne der Ergänzungsbedürftigkeit „allgemein“ sind; verfügen sie einmal über derartige Zielsetzungen, so können sie in den entsprechenden Anerkennungsbeziehungen die Erfahrung machen, dass sie „in der Objektivität zugleich *bei sich*“⁹⁹ selbst sind.

Auch die Funktion einer solchen Verallgemeinerung von Wünschen und Absichten mutet Hegel wiederum den Institutionen zu, auf die seine ganze Freiheitslehre hin konzentriert ist. Dabei lässt er sich von der letztlich aristotelischen Vorstellung leiten, dass die Subjekte unter dem Einfluss von institutionalisierten Praktiken lernen, ihre Motive an deren internen Zielen auszurichten; am Ende eines derartigen Sozialisationsprozesses steht daher ein relativ stabiles, habitualisiertes System von Bestrebungen, die die Subjekte genau das beabsichtigen lassen, was zuvor an normativen Gewohnheiten in den Praktiken verankert war.¹⁰⁰ Wenn die Individuen nun in Institutionen aufwachsen, so denkt Hegel, in denen normative Praktiken der Reziprozität auf Dauer gestellt sind, dann werden sie im Zuge ihrer „Bildung“ lernen,

⁹⁹ G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, a.a.O., § 28 S. 79).

¹⁰⁰

sich in ihrem Verhalten auf Wünsche und Absichten zu beschränken, deren Befriedigung nur durch die komplementären Handlungen Anderer möglich ist.¹⁰¹ Wie in einem Kreislauf sorgt die Sozialisation in institutionellen Komplexen der Anerkennung dafür, dass die Subjekte allgemeine, ergänzungsbedürftige Ziele auszubilden lernen, die sie später dann allein durch reziproke Praktiken erfüllen können, kraft derer jene Institutionen am Leben bleiben.

Es sind mithin zwei wesentliche Aufgaben, die innerhalb der Hegelschen Freiheitslehre diejenigen Institutionen übernehmen, in denen Anerkennungsbeziehungen auf Dauer gestellt sind. Einerseits sorgen sie als Medien der Vermittlung dafür, dass bestimmte Klassen von Verhaltensäußerungen von den Beteiligten wechselseitig als Aufforderungen dazu verstanden werden können, komplementäre Zielsetzungen gemeinsam zu verwirklichen; nur auf dem Boden solcher intersubjektiv verbindlichen Regeln und Symbole kommen die Einzelnen in einem Allgemeinen darin überein, dass sie sich miteinander identifizieren und gegenseitig ihre Ziele und Absichten realisieren. In diesem Sinn sind die Institutionen der Anerkennung nicht bloßes Anhängsel oder äußere Voraussetzung von intersubjektiver Freiheit; weil ohne sie die Subjekte nicht um ihre wechselseitige Abhängigkeit voneinander wissen könnten, bilden sie vielmehr den Grund und die Verwirklichungsstätte jener Freiheit in einem. Andererseits tragen dieselben Institutionen aber auch dazu bei, die individuierten Einzelnen zu einem intersubjektiven Verständnis ihrer Freiheiten überhaupt erst zu befähigen; denn nur durch das Hineinwachsen in Praktiken, deren Sinn die gemeinsame Verwirklichung komplementärer Zielsetzungen ist, lernen sie sich als selbstbewusste Mitglieder von freiheitsverbürgenden Gemeinschaften zu verstehen. Insofern kann Hegel schließen, dass Individuen nur dann wirklich Freiheit erfahren und verwirklichen, wenn sie an sozialen Institutionen teilnehmen, die durch Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung geprägt sind.

Obwohl dieser Begriff sozialer Freiheit ausgesprochen eigenwillige, ja verstiegene Züge zu besitzen scheint, ist er nicht so einflusslos geblieben, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Schon Marx lässt sich in seinen Frühschriften, wenn auch vielleicht nicht bewusst, von Hegelschen Intuitionen leiten, wenn er die

¹⁰¹ Vgl. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: 2001, Kap. 5.

gesellschaftliche Kooperation zum Modellfall von Freiheit macht.¹⁰² Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet jener Begriff der individuellen Selbstverwirklichung, den wir schon als eine besondere Gestalt der Idee der reflexiven Freiheit kennengelernt haben: Das menschliche Individuum ist nur in dem Maße wirklich frei, in dem es ihm gelingt, seine „wirklichen“, authentischen Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren und im Laufe seines Lebens zu verwirklichen. Für Marx aber bleibt dieses damals höchst verbreitete Modell viel zu abstrakt, solange es nur wie bei Herder und seinen Schülern im Bezugssystem von Sprache und poetischer Kreativität gedacht wird; stattdessen möchte er im Anschluss an Hegel, mit dessen „Phänomenologie“ er seit 1837 bestens vertraut ist,¹⁰³ den Prozess der Selbstverwirklichung nach dem Muster einer Tätigkeit verstehen, in der der Einzelne seine „Individualität“, seine „Eigentümlichkeit“ vergegenständlicht und „im Anschauen des (produzierten, A.H.) Gegenstandes“ die Fülle seiner persönlichen Fähigkeiten genießt.¹⁰⁴ Ein solcher Prozess der Selbstverwirklichung durch Arbeit ist aber für Marx kein in sich selbst kreisender, monologischer Vorgang, sondern erfolgt von Beginn an mit Blick auf die Bedürfnisse anderer Menschen; denn jeder Einzelne ist in seiner Bedürfnisbefriedigung vital auf Produkte angewiesen, die Andere für ihn erarbeitet haben, so dass er seine Arbeit an dem Bedürfnis dessen orientieren wird, von dem er umgekehrt ein Produkt zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse erwartet. In der Weise ihrer jeweiligen Selbstverwirklichung ergänzen daher die Subjekte einander, weil sie durch den Vollzug ihrer Arbeit wechselseitig zur Erweiterung ihrer Ziele beitragen. Es ist diese Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Ziele, nämlich des Zwecks ihrer Bedürfnisbefriedigung,¹⁰⁵ die erklärt, warum Marx behauptet, dass der Mensch in seinem eigenen Vollzug von Selbstverwirklichung sowohl den Anderen „bejaht“ als auch sich durch ihn „bestätigt“ sieht: Ich hätte in meiner Arbeit den „Genuß“, so heißt es, „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

¹⁰² Vgl. zum Folgenden u. a.: Daniel Brudney, *Marx' Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge, Mass. 1998; George G. Brenkert, *Marx' Ethics of Freedom*, London 1983, v. a. Chap. 4, Allen W. Wood, *Karl Marx*, London 1981.

¹⁰³ Vgl. zum Hegelschen Begriff der Arbeit, an den Marx direkt anschließt: Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin 2002.

¹⁰⁴ Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“, in: ders./Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, Berlin 1968, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 443-463, hier: 462.

¹⁰⁵ Zum Begriff der „Ergänzungsbedürftigkeit“ in diesem Kontext vgl. Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, a.a.O., S. 183ff.

werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen.“¹⁰⁶

Marx ist an dieser Stelle vom Hegelschen Anerkennungsmodell nicht weit entfernt, weil er die Freiheit der Selbstverwirklichung an die Voraussetzung der Ergänzung durch ein anderes Subjekt bindet. Aus seiner Sicht bleibt der Versuch des Einzelnen, sich durch vergegenständlichende Arbeit zu verwirklichen, solange unvollendet, wie nicht ein Gegenüber durch seine produktive Selbstverwirklichung dazu beiträgt, die Befriedigung von dessen eigenen Bedürfnissen sicherzustellen; erst unter der Bedingung, dass dafür durch den Anderen dauerhaft Sorge getragen ist, kann jenes Subjekt den begonnenen Prozess beschließen und damit im fertiggestellten Produkt all seine Fähigkeiten „genießen“. Zu diesem Genuss der eigenen Freiheit gehört daher zwangsläufig das Bewusstsein, von seinem Interaktionspartner in dem Sinn abhängig zu sein, dass man ihm die „Ergänzung“ des „eigenen Wesens“ schuldet; weil aber jedes Subjekt auf eine derartige Ergänzung angewiesen ist, sind alle miteinander durch Anerkennungsbeziehungen verbunden, so dass sie sich wechselseitig in ihrer Arbeit ihre Abhängigkeit voneinander bestätigen. Marx ist sich allerdings im klaren darüber, dass eine solch weitmaschige Vernetzung aller Mitglieder eines Gemeinwesens nicht ohne eine äußere, objektive Vermittlung möglich ist. Daher sieht er eine soziale Einrichtung oder Institution vor, in der diese Form der wechselseitigen Anerkennung ihre bloß flüchtige Existenz verloren hat und mit allgemeiner Verbindlichkeit auf Dauer gestellt ist: In der Kooperation, verstanden als das wirkliche „Band unserer Produktion füreinander“,¹⁰⁷ wissen die Subjekte sich reziprok in der Ergänzungsbedürftigkeit ihres Wesens voneinander anerkannt. Für Marx stellt die kooperative Produktion die institutionalisierte Mitte zwischen den individuellen Freiheiten aller Mitglieder eines Gemeinwesens dar: Wenn sie an dieser Institution nicht partizipieren, von der Kooperation also ausgeschlossen sind, können sie sich in ihren produktiven Tätigkeiten nicht verwirklichen, weil ihnen die praktische Ergänzung durch ein anderes Subjekt fehlt, das in seiner Produktion ihre Bedürfnisse anerkennt.

Diese spezifische Version eines Begriffs sozialer Freiheit gibt Marx zeit seines Lebens nicht mehr auf; stets wird er der Überzeugung sein, dass die reflexive

¹⁰⁶ Karl Marx, Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“, a.a.O., S. 462.

¹⁰⁷ Ebd., S. 460.

Freiheit des Einzelnen erst dort wirklich zum Zuge kommt, wo er in Ergänzung durch die Selbstverwirklichung der Anderen zu eigener, produktiver Selbstverwirklichung gelangt. Schon in den Frühschriften dient Marx das damit umrissene Konzept freilich als normative Folie einer Gesellschaftskritik, die weit über die Absicht hinausgeht, die Hegel mit seiner Freiheitslehre verbunden hatte. Während dieser dem Liberalismus eine begrifflich erweiterte und vertiefte Grundlage verschaffen wollte, indem er dessen Angewiesenheit auf freiheitsverbürgende Institutionen herauszuarbeiten versuchte, hat jener eine Kritik des Vergesellschaftungsmodus der kapitalistischen Gesellschaft überhaupt im Sinn: Sobald die produktiven Tätigkeiten der Einzelnen nicht mehr auf direkte Weise durch die Vermittlungsinstanz der Kooperation, sondern durch den „fremden Mittler“¹⁰⁸ des Geldes miteinander koordiniert werden, so argumentiert Marx, geraten auch die Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung aus dem Blick, so dass sich am Ende jeder als nur noch bereicherndes, „eigennütziges“ Wesen auf sich allein gestellt sieht. Der Kapitalismus, der an Stelle der Kooperation den Geldverkehr zum vermittelnden Medium werden lässt, schafft gesellschaftliche Beziehungen, in denen „unsere wechselseitige Ergänzung“ nur noch „bloßer Schein“ ist, „dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient.“¹⁰⁹ Obwohl Marx an diesem Bild im Laufe seiner weiteren Arbeit noch Veränderungen und Differenzierungen vornehmen wird, bleibt es doch bis in sein Spätwerk hinein in grundsätzlichen Zügen intakt: Auch in der vollendeten Kritik der politischen Ökonomie, dem „Kapital“, wird die kapitalistische Gesellschaftsformation vor allem deswegen kritisiert, weil sie den materialen Schein von nur noch sachlich vermittelten Sozialbeziehungen erzeugt, die die intersubjektive Struktur der Freiheit aus dem Blick geraten lassen.¹¹⁰

Auch nach Hegel und Marx, den beiden Stammvätern eines Begriffs sozialer Freiheit, hat es noch verschiedentlich Versuche gegeben, gesellschaftliche Institutionen als direkten Bestandteil von individueller Freiheit zu interpretieren. Dabei sind allerdings häufig die kategorialen Gewichte so verschoben worden, dass im Ergebnis nicht ein vertieftes Verständnis, sondern eine harsche Kritik des modernen Individualismus der Freiheit herausprang. An vorderster Stelle ist hier Arnold Gehlen zu nennen, der die Institutionen geradewegs gegen das Freiheitspathos ausspielt, welches er in der auf

¹⁰⁸ Ebd., S. 446.

¹⁰⁹ Ebd., S. 460.

¹¹⁰

Hegel zurückgehenden Tradition angelegt sieht.¹¹¹ Ihm zufolge stützen sich Hegel und seine linken Schüler auf die Fichtesche Formel, nach der das Subjekt solange unfrei bleibt, wie es nicht alle Objektivität, alles Gegenständliche und scheinbar Geistfremde, erneut zu einem Produkt seiner eigenen Bewusstseinsleistung gemacht hat; daher muss in dieser Tradition jede Institution und äußere Verhaltensregulierung als etwas angesehen werden, dass der individuellen Freiheit nicht den Weg bereitet, sondern ihr fundamental entgegensteht. Für Hegel und Marx ist, so wie Gehlen es sieht, bereits die bloße Existenz von stabilisierten Handlungsgewohnheiten ein Problem, weil dadurch verhindert wird, dass die Subjekte sich im unmittelbaren Erzeugen ihrer Welt als frei erfahren. Schon hier, an diesem frühen Punkt, macht Gehlen allerdings den Fehler, dass er zwischen einem Individualismus und einem Intersubjektivismus der reflexiven Freiheit erst gar nicht unterscheidet; über die Tatsache, dass Hegel sich in seiner Freiheitslehre nicht auf den monologischen Ansatz von Fichtes „Wissenschaftslehre“, sondern auf dessen intersubjektivistische Doktrin in der „Naturrechts“-Schrift stützt,¹¹² setzt er sich unbekümmert hinweg. Weder Hegel noch mit ihm Marx begreifen die individuelle Freiheit nach dem idealistischen Muster einer reflexiven Heimholung aller zunächst fremden Objektivität; beide gehen vielmehr davon aus, dass das Individuum seine reflexive Freiheit nur dann verwirklichen kann, wenn es in der objektiven Welt durch ein anderes Subjekt bestätigt wird, welches ihm durch seine reziproke Handlung die Ausführung der eigenen Ziele ermöglicht. Dabei ist keine Rede von einer Auflösung aller Gegenständlichkeit im erzeugenden Bewusstsein des je Einzelnen; wenn Hegel überhaupt in eine solche Richtung denkt, dann im Sinne einer Objektivität, die die Voraussetzungen dafür enthalten muss, dass autonom gesetzte Ziele in ihrer „objektiv“ Bestätigung finden.

Weil Gehlen diesen anderen, intersubjektivitätstheoretischen Weg des deutschen Idealismus ignoriert, kann er dann im zweiten Schrift seiner Argumentation so verfahren, als müsse gegen Hegel und Marx die freiheitsverbürgende Rolle von Institutionen erst eingeklagt werden. Aus Gehlens Sicht übernehmen institutionelle Gebilde bei der Verwirklichung von Freiheit die Funktion, dem Einzelnen eine Verhaltenssicherheit zu geben, ohne die seine Subjektivität alle festen Konturen

¹¹¹ Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: ders., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt/Main 1983, S. 366-379.

¹¹²

verlieren würde: „Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis nur *indirekt* festhalten, er muss sich auf einem Umwege, sich entäußernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen.“¹¹³ Sich in die Institutionen zu entäußern soll heißen, mit deren normativen Verhaltensregeln so stark identifiziert zu sein, dass die eigene Subjektivität erst von ihnen her ihre identitätsbildenden Ziele und Prinzipien erlangt. Gehlen ist überzeugt davon, dass das menschliche Subjekt von Natur aus zu antriebslos, zu reizabhängig und zu gestaltlos ist, um schon aus eigener Kraft zur Setzung von Zwecken seines Handelns in der Lage zu sein;¹¹⁴ daher muss es erst genau jenen Akt einer Entäußerung, einer Überantwortung an die Institutionen vollziehen, bevor es zu den grundlegenden Operationen befähigt ist, die gewöhnlich als Voraussetzungen von individueller Freiheit genommen werden. In diesem Sinn ist Freiheit für Gehlen ein Produkt der Identifikation mit institutionellen Gebilden: Wer sich nicht von deren Regeln bestimmen lässt, wer sich ihnen entzieht und aus eigenem Antrieb zu handeln versucht, ist viel zu vielen Impulsen gleichzeitig ausgesetzt, um überhaupt zur individuellen Freiheit fähig zu sein.

Wenn man will, so kann man auch in dieser Konzeption ein Modell sozialer Freiheit erblicken. Wie bei jenem intersubjektivistischen Hegel, den Gehlen in seiner Attacke nicht zu Wort hat kommen lassen, wird der Vollzug von Freiheit an die Voraussetzung der Partizipation an institutionell geregelte Praktiken gebunden; insofern ist die Institution auch hier nicht äußere Bedingung oder Ergänzung, sondern internes Medium von individueller Freiheit. Aber wozu dieses Medium taugen soll, welche Funktion es erfüllt, wird in den beiden Ansätzen doch so unterschiedlich bestimmt, dass der gemeinsame Name über grundlegenden Differenzen hinwegtäuscht. Bei Hegel gelangen Institutionen deswegen im Begriff der Freiheit selbst zur Geltung, weil deren intersubjektive Struktur darauf angewiesen ist, vom aufwendigen Bedarf an der notwendigen Koordinierung entlastet zu werden: An den eingespielten Praktiken, die in einem institutionellen Gebilde objektiviert sind, können die Subjekte nahezu automatisch ablesen, welchen Beitrag sie erbringen müssen, um zu der nur gemeinsam möglichen Verwirklichung ihrer Ziele zu gelangen. Daher kann Hegel nicht jede beliebige Institution als Bestandteil seines Begriffs von Freiheit zulassen; er muss sich vielmehr auf institutionelle Gebilde

¹¹³ A. Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, a.a.O., S. 378.

¹¹⁴ Vgl. zu diesem anthropologischen Hintergrund: Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt/Main 1971, bes. §§ 6,7 und 8.

beschränken, in denen Anerkennungsbeziehungen fixiert sind, die eine dauerhafte Form der wechselseitigen Realisierung individueller Ziele ermöglichen. Die Kategorie der Anerkennung, die Hegel schon als Schlüssel für eine Bestimmung der Intersubjektivität von Freiheit dient, ist auch für seinen Zugriff auf Institutionen die entscheidende Grundlage: Weil solche Komplexe normativ regulierten Verhaltens den Zweck zu erfüllen haben, den Subjekten soziale Muster der reziproken Verwirklichung von Freiheit bereitzustellen, müssen sie selbst geronnene Formen der wechselseitigen Anerkennung bilden. Institutionen kommen deshalb in der Freiheitslehre Hegels nur in der Gestalt von dauerhaften Verkörperungen intersubjektiver Freiheit zur Geltung.

Mit der Idee, nur solche Institutionen als Garanten von Freiheit zu begreifen, die ihrerseits Freiheit verkörpern, wird Gehlen aber in seiner Theorie überhaupt keinen Sinn verknüpfen können; denn für ihn muss schon jedes institutionelle Gebilde Freiheit gewährleisten, das nur die Funktion erfüllt, den Individuen möglichst starre Verhaltensregeln vorzugeben. Dieser gravierende Unterschied ergibt sich daraus, dass Gehlen die individuelle Freiheit erst gar nicht vor den Institutionen beginnen lässt; ihm zufolge setzt die Fähigkeit, sich als identisches Subjekt Ziele zu geben, überhaupt erst in dem Augenblick ein, in dem dessen amorphen Handlungsimpulse unter dem Druck institutioneller Vorschriften eine eindeutige, klare Richtung erhalten haben. Weil Gehlen aber damit über keine Kriterien verfügt, die es ihm erlauben würden, Freiheit unabhängig von ihrer institutionellen Verkörperung zu bestimmen, kann er auch an Institutionen nicht Unterscheidungen in Hinblick auf ihren Freiheitscharakter vornehmen; vielmehr muss er alle institutionellen Gebilde in exakt dem gleichem Maße als soziale Garanten von Freiheit begreifen.¹¹⁵ Man kann, wie gesagt, auch diese Konzeption Gehlens ein Modell „sozialer“ Freiheit nennen; aber dann ist es erforderlich, zwischen zwei Fassungen eines solchen Modells eine klare Demarkationslinie zu ziehen. Während bei Hegel das „Soziale“ an der Freiheit darin besteht, dass Institutionen des „objektiven Geistes“ den Subjekten Wege und Stationen eröffnen, auf denen sie in Wechselseitigkeit ihre Ziel gemeinsam verwirklichen können, will Gehlen von einer solchen Zwanglosigkeit der gesellschaftlichen Ordnungssysteme nichts wissen; für ihn manifestiert sich das „Soziale“ in der Freiheit umgekehrt gerade darin, dass die Institutionen einen

disziplinierenden Zwang ausüben, an dem sich die individuelle Freiheit des Einzelnen überhaupt erst bildet.

Im Lichte dieser Unterscheidungen wird schließlich auch deutlich, dass Gehlen im Unterschied zu Hegel oder Marx mit seinem Begriff sozialer Freiheit gar keinen originären Zugang zur Gerechtigkeitsthematik gewinnen kann. Wir hatten gesehen, dass mit jeder neuen Idee von Freiheit, die im Zuge des philosophischen Diskurses der Moderne entsteht, auch eine Veränderung im Konzept sozialer Gerechtigkeit einhergeht; auf dem Weg, der von Hobbes über Rousseau bis zu Kant und Herder verläuft, wird nicht nur die Struktur individueller Freiheit immer stärker auf ihre Reflexivität hin erschlossen, sondern es wachsen damit parallel auch die methodischen Ansprüche, die an die Begründung von Gerechtigkeit gestellt werden. Unter diesem Gesichtspunkt stellt der Begriff sozialer Freiheit, den Arnold Gehlen schafft, einen Rückfall hinter die schon von Kant, wenn nicht von Rousseau gesetzten Maßstäbe dar; denn seine Vorstellung davon, wie individuelle Freiheit durch institutionelle Formung zustande kommt, ist so primitiv und elementar, dass sie Rückschlüsse auf die methodische Konstruktion einer gerechten Ordnung kaum zulässt. Allerhöchstens ließe sich vielleicht sagen, dass Gehlen die Freiheit der Subjekte gesellschaftlich dort gesichert sieht, wo möglichst stabile Institutionen für eine Vermeidung von Reizüberflutung und Triebüberschuss sorgen; aber schon eine solche Aussage bringt zum Verschwinden, dass hier eigentlich überhaupt keine interne Verbindung zwischen Freiheitsbegriff und Gerechtigkeitskonzeption vorgesehen sein kann. Einzig die Idee der sozialen Freiheit, die Hegel geprägt hat, ist daher tatsächlich dazu in der Lage, einen neuartigen Blick auf die Frage nach der gerechten Ordnung zu eröffnen.

Weder Hegel noch Marx können natürlich die Gerechtigkeitskonzeptionen, die aus den jeweiligen Freiheitsbegriffen ihrer Vorgänger hervorgehen, für überzeugend oder richtig befinden. Gegen die Vertragskonstruktion, die vor allem bei den Theoretikern der negativen Freiheit als ein Mittel zur Ermittlung von sozialer Gerechtigkeit benutzt wird, bringen sie beide sogar den gleichen Einwand vor: Wenn für den hypothetischen Vertragsabschluss gelten soll, dass er einen Konsens nur unter je am eigenen Nutzen orientierten Subjekten bildet, so kann auch die daraus resultierende Gesellschaftsordnung auf nichts anderes hinauslaufen als ein wohlgeordnetes

System des privaten Egoismus; damit aber wird verfehlt, was doch eigentlich die Wirklichkeit und die Chance des Menschen ausmacht, nämlich eine Art von Freiheit, in der der Eine dem Anderen zur Selbstverwirklichung verhilft.¹¹⁶ Nur Hegel ist es dann aber, der Einwände auch gegen die anderen Gerechtigkeitskonzeptionen der ihm vorausgehenden Tradition bereithält; für Marx hingegen sind solche weiteren Differenzierungen nur von geringem Interesse, weil er zutiefst davon überzeugt ist, dass sich in der Orientierung an abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien nur ein Bedürfnis an der Legitimierung der herrschenden Sozialordnung spiegelt.¹¹⁷ Auch Hegel verfährt in seiner Kritik zwar nicht allzu differenziert, lässt aber immerhin durchblicken, warum er prozeduralistische Ansätze im Sinne Kants als verfehlt begreift: Aus seiner Sicht verfangen sich derartige Theorien in einem schlechtem Zirkel, weil sie bei ihrer Konstruktion des prozeduralistischen Gesichtspunkts schon eine ganze Kultur der Freiheit voraussetzen müssen, deren institutionellen und habituellen Gegebenheiten sie andererseits aber noch gar nicht für begründet halten können. Solche Inhalte oder materiellen Substanzen werden als etwas bloß Äußerliches hingestellt, das sich erst aus der Anwendung der Prozedur als deren Resultat ergeben könne, während es doch umgekehrt so ist, dass jenes Äußere, jene sozialen Gegebenheiten stets schon für die Durchführung der Prozedur erforderlich sind: „Bei dieser Methode wird das, was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts die *Notwendigkeit der Sache* an und für sich selbst (...), in Ansehung der Form aber die Natur des Begriffs, beiseite gestellt“.¹¹⁸ Für Hegel steht es außer Frage, dass diese Zirkularität mit den Defiziten des vorausgesetzten Begriffs der reflexiven Freiheit zusammenhängt: Weil die prozeduralistischen Theorien einen Begriff von individueller Freiheit verwenden, in dem zwar die Subjektivität selbst, aber noch nicht deren äußere Wirklichkeit als „frei“ gedacht wird, können sie sich bei der Bestimmung von Gerechtigkeit auf die Angabe eines reflexiven Verfahrens beschränken, ohne die entsprechenden Voraussetzungen in der institutionellen Realität der Gesellschaft zu bedenken. Zwischen dem Begriff reflexiver Freiheit und prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorien besteht für Hegel ein interner Zusammenhang, weil dessen Aussparung von Objektivität sich in der Beschränkung auf bloß formale Prinzipien der Bestimmung von Gerechtigkeit

¹¹⁶

¹¹⁷

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 31 (§2); vgl. insgesamt John Rawls, Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt/Main 2002, S. 427-438.

spiegelt. Insofern opponiert Hegel gegen das ganze Schema der Abspaltung von Begründung und Anwendung, von prozeduraler Rechtfertigung und nachträglicher Applizierung des präsumtiven Ergebnisses auf eine gegebene Materie: Wenn der vorausgesetzte Begriff von Freiheit vielmehr von sich aus schon die Anweisungen auf institutionelle Verhältnisse enthält, muss sich aus dessen Darlegung der Inbegriff einer gerechten Gesellschaftsordnung gleichsam wie von selbst ergeben. Zwischen Begründung und Anwendung kann nach Hegel gar nicht die logische Kluft entstehen, die prozeduralistische Gesellschaftstheorien im Sinne Kants gemeinhin dort angelegt sehen; wird die Objektivität der reflexiven Freiheit nämlich nur sorgfältig genug nachgezeichnet, so entsteht damit zugleich ein Überblick über die kommunikative Praktiken und Institutionen, die zusammengenommen die Bedingungen sozialer Gerechtigkeit definieren.

Hegel entfaltet mithin in seiner Kritik des gerechtigkeitstheoretischen Prozeduralismus bereits die Skizze eines alternativen Begründungsverfahrens; dieses besteht darin, in der Darlegung der individuellen Freiheit deren institutionelle Verfasstheit sogleich mit zu erfassen, so dass sich noch auf derselben Stufe auch die Umriss einer gerechten Gesellschaftsordnung zeigen. Allerdings ergibt sich hier nun für Hegel ein gesondertes Problem, weil er vorweg wissen muss, welche Ziele der Subjekte von der Art sind, dass sie sich nur dank institutioneller Vermittlung in ungezwungener Wechselseitigkeit realisieren lassen. Während Kant sich bei seinem prozeduralistischen Verfahren damit begnügen kann, den Subjekten alle nur erdenklichen Ziele und Absichten zu unterstellen, solange sie nur den Bedingungen der (moralischen) Reflexivität genügen, kann Hegel sich mit einem solchen Pluralismus individueller Zwecke nicht zufrieden geben; weil er die gerechte Ordnung direkt mit der Summe des sozialen Institutionen gleichsetzen möchte, die für die Verwirklichung intersubjektiver Freiheit notwendig sind, muss er vorweg diejenigen Zwecke festlegen, die die Individuen nur gemeinsam in Wechselseitigkeit erreichen können. Es lässt sich nun nicht gerade behaupten, dass Hegel bei dieser für ihn unvermeidlichen Festlegung solcher Zwecke große Transparenz bewiesen hätte; die Darlegung seines eigenen Verfahrens erfolgt vielmehr so stark in der Sprache seiner ganzen Vernunftmetaphysik, dass es unabhängig davon weder gerechtfertigt noch auch nur präsentiert werden kann. Vielleicht lässt sich aber unter Verwendung einer unabhängigen Terminologie sagen, dass Hegel bei der Bewältigung der umrissenen

Aufgabe eine Methode verwendet, die zwischen historisch-sozialen Gegebenheiten und rationalen Erwägungen ein Äquilibrium schaffen soll: Im Fortgang des korrektiven Vergleichs von Reflexionen darüber, welche Ziele Individuen vernünftigerweise verfolgen sollten, und empirischen Bestimmungen der Bedürfnissozialisation in der Moderne sollen allmählich die Zwecke zu Tage treten, denen Subjekte realistischerweise folgen müssen, um sich unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen. Wir können eine solche Methode der Suche nach einem Ausgleich zwischen Begriff und historischer Wirklichkeit auch als ein Verfahren der „normativen Rekonstruktion“ bezeichnen, um noch deutlicher zu machen, worauf es Hegel der Sache nach ankommt: Am Leitfaden einer allgemeinen Bestimmung dessen, was vernünftige Subjekte rational wollen könnten, sollen aus den geschichtlich gegebenen Verhältnissen diejenigen Ziele herausdestilliert werden, denen sie in möglichst großer Annäherung an das begriffliche Ideal tatsächlich folgen. Hegel muss sich also bei seinem Versuch, vorweg allgemeine Zwecke der Freiheit zu benennen, zugleich in der Perspektive des Gesellschaftstheoretikers und des Philosophen versetzen; einerseits hat er rein begrifflich die Ziele zu umreißen, die sich alle menschlichen Subjekte vernünftigerweise setzen sollten, um diese dann mit den vorfindlichen, empirischen Absichten abzugleichen, zu denen die Individuen aufgrund ihres Aufwachsens in der Kultur der Moderne gelangt sind; und im Ergebnis sollen sich dann, nahezu in Form von idealtypischen Bestimmungen, diejenigen Zielsetzungen zeigen, denen die historisch situierten Subjekte als vernünftige Wesen in der Moderne folgen.

Gewiss, keine dieser Beschreibungen hätte Hegel selbst herangezogen, um sein methodisches Verfahren zu charakterisieren; bei ihm klingt es vielmehr so, als wolle er die Freiheitszwecke der Subjekte direkt und unvermittelt aus dem Begriff eines sich historisch entfaltenden Geistes entwickeln. Aber es ist durchaus sinnvoll, eine unabhängige, freistehende Beschreibungssprache zu verwenden, um damit deutlich zu machen, dass die von Hegel gewählte Methode auch dann Bestand hat, wenn sie vom Hintergrund seiner Geistmetaphysik abgetrennt wird. Hegel steht ja, wie wir gesehen haben, vor dem Problem, inhaltlich etwas über die Ziele und Wünsche aussagen zu müssen, die die Subjekte in der Moderne im Rahmen ihrer individuellen Freiheit verfolgen wollen; denn er will anhand solcher allgemeinen Zwecksetzungen die institutionellen Komplexe, die Institutionen der Anerkennung, festlegen, die

zusammengenommen eine gerechte Ordnung in der modernen Gesellschaft ausmachen. Wenn sich im reflexiven Abgleich von Begriff und historischer Wirklichkeit nun zeigt, welche Zwecke die Subjekte unter den gegebenen Umständen idealerweise verfolgen, dann kann Hegel darangehen, ihnen die entsprechenden Institutionen zuzuordnen; jeder dieser institutionellen Komplexe soll die Gewähr dafür bieten, dass die Subjekte ihre Freiheit als etwas Objektives erfahren, weil sie in der institutionalisierten Rolle des Anderen die äußere Bedingung der Verwirklichung ihrer individuellen Zwecke wahrnehmen müssen. Die Anzahl der Institutionen, die Hegel dabei zu unterscheiden hat, bemisst sich strikt an der Zahl der Zwecke, die er den Individuen als verallgemeinerbare Ziele in der Moderne zu unterstellen können glaubt; denn jedem dieser Ziele muss ein institutionelles Gebilde entsprechen, in dem Praktiken der Reziprozität auf Dauer gestellt sind, die deren intersubjektive Befriedigung sichern.

Hegel bezeichnet die Summe derartiger Gebilde bekanntlich mit dem aristotelisch gefärbten Begriff der „Sittlichkeit“; erst mit dieser Kategorie ist in seiner Theorie letztlich umrissen, wie soziale Gerechtigkeit unter Bedingungen des modernen Ideals der Freiheit gewährleistet werden kann. „Gerecht“ ist eine moderne Gesellschaftsordnung für Hegel nicht schon dann, wenn sie sich als getreuer Niederschlag des Ergebnisses entweder eines fingierten Gesellschaftsvertrages oder einer demokratischen Willensbildung erweisen lässt; solche Konstruktionsvorschläge scheitern ihm zufolge stets schon daran, dass sie den Subjekten als Mitwirkenden an derartigen Verfahren eine Freiheit zusprechen, die diese ohne die Teilhabe an bereits gerechten Institutionen doch gar nicht erwerben könnten. Über die Verlegenheit, in die sie damit geraten, können sich die modernen Gerechtigkeitstheorien aber hinwegtäuschen, weil sie Begriffe von individueller Freiheit voraussetzen, die deren Angewiesenheit auf objektive Vermittlung, auf Erfüllung in der Wirklichkeit, nicht angemessen in Rechnung stellen; reicht es nämlich zur Freiheit schon aus, entweder ohne äußere Einschränkung oder in reflexiver Einstellung zu handeln, so können die Subjekte als hinreichend frei noch vor jeder Einbindung in eine Sozialordnung gedacht werden. Wird demgegenüber aber das Subjekt nur dort als wirklich „frei“ begriffen, wo seine Ziele von der Wirklichkeit selbst erfüllt oder verwirklicht werden, so muss sich das Verhältnis von legitimierendem Verfahren und sozialer Gerechtigkeit gewissermaßen umkehren:

Erst muss jenes Subjekt als in soziale Strukturen eingebunden gedacht werden können, die seine Freiheit garantieren, bevor es dann als freies Wesen in Verfahren hineinversetzt werden kann, die über die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung wachen. Hegel muss die Skizzierung einer gerechten Sozialordnung vor jede legitimationssichernde Prozedur setzen, weil die Subjekte die individuelle Freiheit, die zur Teilnahme an solchen Prozeduren erforderlich wäre, nur in sozial gerechten, nämlich freiheitsverbürgenden Institutionen erwerben können. Daher läuft Hegels ganze Gerechtigkeitstheorie auf eine Darstellung von sittlichen Verhältnissen hinaus, auf eine normative Rekonstruktion jener gestaffelten Ordnung von Institutionen, in denen die Subjekte in der Erfahrung von wechselseitiger Anerkennung ihre soziale Freiheit realisieren können; und erst in Abhängigkeit von der Existenz solcher institutionellen Gebilde, denen jeweils einer der allgemeinen Zwecke entspricht, die die Subjekte in der Moderne verwirklichen wollen, kommen dann auch bei Hegel jene legitimationssichernden Prozeduren zum Tragen, aus denen die anderen Freiheitstheorien ihre Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit im Ganzen herzuleiten versuchen.

Von einer Umkehrung des Verhältnisses von Sozialordnung und legitimitätssichernder Prozedur zu sprechen heißt nämlich für Hegel keinesfalls, auf die Rolle derartiger Verfahren bei dem Entwurf einer Gerechtigkeitstheorie überhaupt zu verzichten; deren Funktion soll vielmehr in den Rahmen der bereits als „gerecht“ erwiesenen Sozialordnung eingefügt werden, indem sie hier statt die Aufgabe der Begründung diejenige eines Platzhalters für die individuelle Legitimitätsprüfung erhalten. Hegel rundet den methodischen Aufbau seiner Gerechtigkeitskonzeption dadurch ab, dass er den Individuen auf der Basis ihrer sozialen Freiheit das Recht einräumt, je individuell zu prüfen, ob die gegebenen Institutionen den eigenen Maßstäben genügen: Sowohl die Institution der „Rechtsfreiheit“ als auch die Institution der „Gewissensprüfung“, die beide ausdrücklich nicht als sittliche Gebilde begriffen werden, sollen den Subjekten die staatlich verbürgte Chance geben, gegebenenfalls auf Distanz zu all den Anerkennungsverhältnissen zu gehen, denen sie ihre soziale Freiheit verdanken.¹¹⁹ Es ist klar, dass Hegel damit auch noch die beiden anderen Formen der Freiheit, die wir in unserem Durchgang kennengelernt haben, in sein System der Sittlichkeit integrieren möchte: Durch die Zubilligung

„abstrakter Rechte“ sollen die Subjekte die Möglichkeit erhalten, unter prekären Umständen von ihrer negativen Freiheit Gebrauch zu machen, durch die Anerkennung ihrer „Moralität“ sollen sie hingegen in die Lage versetzt werden, gegen die herrschende Ordnung ihre reflexiv gewonnenen Überzeugungen geltend zu machen. Beide Freiheiten werden von Hegel aber nur soweit zugelassen, wie sie das institutionelle Gefüge der eigentlichen, der sozialen Freiheit nicht gefährden können; sie sollen das geordnete System der sittlichen Institutionen nur flankieren, indem sie dem Einzelnen das Recht geben, sich legitim von dessen Zumutungen abzuwenden, nicht aber zur Quelle von neuen Ordnungssetzungen werden. Ob Hegel auch bereit gewesen wäre, bei einer gewissen Massierung solcher Abkehrungen und Einsprüche den rechtlichen und moralischen Freiheiten eine systemsprengende Legitimität einzuräumen, ist eine interessante, hier aber nicht weiter zu verfolgende Frage.

Die Darlegung der methodischen Konsequenzen, die Hegel aus seinem Begriff der Freiheit für eine Theorie der Gerechtigkeit ziehen zu können glaubt, ist damit abgeschlossen. Weil Hegel der Überzeugung ist, dass die individuelle Freiheit erst in Institutionen der Anerkennung zur Entfaltung kommt, kann er den Entwurf solcher institutionellen Gebilde nicht gedanklich an den hypothetischen Konsens aller potentiellen Gesellschaftsmitglieder binden; denn die Erzeugung eines derartigen Konsenses (im Vertragsschluss oder in der demokratischen Willenbildung) fände unter Voraussetzungen statt, in denen die Subjekte mangels institutioneller Einbindung noch gar nicht frei genug wären, um tatsächlich schon über eine wohlverwogene Perspektive und Meinung verfügen zu können. Hegel muss daher, wie zu sehen war, die Konstruktion einer gerechten Ordnung, eines Systems freiheitsverbürgender Institutionen, vor die Entscheidungsfindung der isolierten oder vereinigten Subjekte rücken: Erst muss jenes Gefüge aus Institutionen der Anerkennung entworfen sein, in denen die Subjekte zur sozialen Freiheit gelangen können, bevor diese dann auch noch in einem zweiten Schritt in die Rolle versetzt werden können, zu der skizzierten Ordnung Stellung zu beziehen. Die Anerkennung in Institutionen hat, so ließe sich vielleicht zusammenfassend sagen, der Freiheit der vereinzelter Person und der Freiheit der diskursiv miteinander Beratenden voranzugehen. Allerdings will Hegel nun den Abstand zu den tatsächlichen Überzeugungen der historisch situierten Subjekte auch nicht allzu groß werden lassen; die Darlegung der sittlichen Ordnung versteht er nämlich gerade nicht als

eine „Konstruktion“, sondern als eine „Rekonstruktion“, nicht als Entwurf eines Ideals, sondern als Nachzeichnung historisch bereits gegebener Verhältnisse. Die Institutionen, die den Subjekten als Stationen sozialer Freiheit dienen sollen, werden von Hegel nicht am Reißbrett theoretischer Idealisierungen gewonnen; vielmehr möchte er sie, wie wir schon an seiner Bestimmung allgemeiner Ziele gesehen haben, aus der geschichtlichen Wirklichkeit gleichsam herausdestillieren, indem er am Leitfaden seines Freiheitsbegriffs versucht, diejenigen institutionellen Gebilde zu identifizieren und darzulegen, die den gewünschten Anforderungen möglichst nahe kommen. Bei diesem methodischen Verfahren spielt natürlich von Seiten Hegels die teleologische Vorstellung eine gewisse Rolle, dass wir uns in jeder Gegenwart stets am vordersten Punkt eines geschichtlichen Prozesses befinden, in dem die vernünftige Freiheit schrittweise verwirklicht wird; nur, weil er von einem solchen Fortschritt in der Geschichte überzeugt ist, kann Hegel sich nämlich derart sicher sein, dass in der Gesellschaft seiner Zeit Institutionen anzutreffen sind, die der sozialen, also entwickelten Form von Freiheit Raum und Halt geben. Von diesem geschichtlichen Vertrauen bleibt aber auch dann noch ein hinreichend großer Rest, wenn es seiner metaphysischen Grundlagen entkleidet wird und ohne objektive Teleologie auskommen muss; denn unter solchen veränderten Bedingungen besagt die Zuversicht Hegels nicht mehr, als dass sich in der vitalen Aufrechterhaltung von Institutionen die Überzeugung der Gesellschaftsmitglieder spiegelt, einer gesellschaftlichen Wirklichkeit anzugehören, die im Vergleich mit der Vergangenheit tatkräftige Unterstützung verdient. In diesem nur noch „transzendentalen“ Sinn¹²⁰ kann Hegel die Tatsache, dass diejenigen institutionellen Gebilde, die aus seiner Sicht Freiheit verkörpern, mit „Leben“ gefüllt sind, als Indikator eines allgemeinen Bewusstseins des Fortschritts in der Geschichte nehmen: Solange die Subjekte die freiheitsverbürgenden Institutionen in ihrem Handeln aktiv aufrechterhalten und reproduzieren, darf das als theoretischer Beleg für ihren geschichtlichen Wert gelten.

Von diesem Punkt an ließe sich der Aufbau der Hegelschen Freiheits- und Gerechtigkeitstheorie nur weiterverfolgen, wenn auch ihre inhaltliche Durchführung zur Sprache käme. Im Vergleich mit den anderen Gerechtigkeitsmodellen, die wir auf

unserem Weg einer Rekonstruktion moderner Freiheitsideale kennengelernt haben, besitzt die Konzeption Hegels einen wesentlich höheren Grad an historischer Sättigung: Weil die Art von Freiheit, die er vor Augen hat, sich nur in Form einer Partizipation an konkreten Institutionen verwirklichen kann, muss er deren Existenz viel stärker an der geschichtlichen Wirklichkeit ausweisen und überprüfen, als es je für Hobbes, Locke oder Kant erforderlich gewesen ist. Mit Hegel wandert in die Gerechtigkeitskonzeption ein historischer Index ein, der es unmöglich macht, sie auf allgemeine Prinzipien oder Prozeduren zu reduzieren; vielmehr wäre es nötig, nun die Durchführung seiner Institutionenlehre selbst zu betrachten, die integraler Bestandteil seiner Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit ist. Andererseits mag die bislang vorgelegte Rekonstruktion auch ausreichen, um eine These zu begründen, die als Resümée dieses gesamten Überblicks gelten kann: Hegels Idee sozialer Freiheit besitzt ein höheres Maß an Übereinstimmung mit vortheoretischen Intuitionen und sozialen Erfahrungen, als es den anderen Freiheitsvorstellung der Moderne je möglich gewesen ist. Für vergesellschaftete Subjekte muss es eine Art von Selbstverständlichkeit bilden, dass der Grad ihrer individuellen Freiheit davon abhängig ist, wie responsiv sich die sie umgebenden Handlungssphären gegenüber ihren Zielen und Absichten verhalten: je stärker sie den Eindruck haben können, dass ihre Zwecke von denjenigen unterstützt, ja getragen werden, mit denen sie regelmäßig zu tun haben, desto eher werden sie ihre Umwelt als den Raum einer Expansion ihrer eigenen Persönlichkeit wahrnehmen können. Die Erfahrung eines solchen ungezwungenen Zusammenspiels zwischen Person und intersubjektiver Umgebung stellt für Wesen, die auf Interaktionen mit ihresgleichen angewiesen sind, das Muster aller individuellen Freiheit dar.¹²¹ Dass die Anderen den eigenen Bestrebungen nicht entgegenstehen, sondern sie ermöglichen und fördern, macht in sozialen Zusammenhängen noch vor allen individuellen Rückzugstendenzen das Schema freiheitlichen Handelns aus. Es ist diese Erfahrung gewesen, die Hegel mit seiner Formulierung vom „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ auf den Begriff hat bringen wollen; damit hat er unsere intuitiven Vorstellungen von Freiheit noch vor der Schwelle zu greifen bekommen, auf der sie thematisiert werden, wenn nur auf das einzelne Subjekt Bezug genommen wird.

¹²¹ John Dewey

Auch die anderen Freiheitsideale der Moderne bringen natürlich Aspekte der Freiheit zur Geltung, die einen dauerhaften Platz in unseren Alltagserfahrungen einnehmen: Dass wir uns gelegentlich als „frei“ erfahren, wenn wir uns störrisch gegenüber Zumutungen von Normalität verhalten, oder dass wir dort „frei“ sind, wo wir entschieden auf unseren eigenen Überzeugungen beharren, all das dürfte im dichten Gewebe unserer sozialen Praxis ein wesentliches Moment dessen ausmachen, was wir als individuelle Freiheit bezeichnen. Aber solche Erfahrungen besitzen gewissermaßen einen sekundären Charakter, weil sie Reaktionsbildungen auf Zerwürfnisse darstellen, die sich an unseren Kommunikationen mit anderen Subjekten zugetragen haben; zunächst müssen wir in derartige Interaktionen verstrickt gewesen sein, bevor wir jene Freiheiten geltend machen können, die uns als individuelle Einzelne oder moralische Subjekte zukommen sollen. Der Umgang mit Anderen, die soziale Interaktion, geht den Distanzierungen zwangsläufig voraus, die in den Bezügen der „negativen“ oder der „reflexiven“ Freiheit festgehalten werden; daher ist es sinnvoll, eine vorgängige Schicht der Freiheit namhaft zu machen, die in derjenigen Sphäre beheimatet ist, in der die Menschen sich in der ein oder anderen Weise aufeinander beziehen. Freiheit meint hier, wenn wir Hegel folgen, die Erfahrung einer persönlichen Ungezwungenheit und Erweiterung, die daraus resultiert, dass meine Zwecke durch die Zwecke des Anderen befördert werden.

Wenn wir aber diese Art von sozialer Freiheit als den Kern all unserer Freiheitsvorstellungen verstehen, gegenüber dem sich die anderen hier behandelten Ideen von Freiheit nur derivativ verhalten, dann müssen wir daraus mit Hegel auch die Konsequenz einer Revision unserer herkömmlichen Gerechtigkeitskonzeptionen ziehen: Was „gerecht“ heißt in modernen Gesellschaften darf sich nicht mehr nur einfach daran bemessen, ob und in welchem Umfang alle Gesellschaftsmitglieder über negative oder reflexive Freiheiten verfügen, sondern muss vorgängig dem Maßstab genügen, diesen Subjekten gleichermaßen die Chance zur Partizipation an Institutionen der Anerkennung zu gewähren. Ins Zentrum der Idee sozialer Gerechtigkeit wandert damit die Vorstellung, dass bestimmte, normativ gehaltvolle und daher „sittlich“ genannte Institutionen der rechtlichen Sicherstellung, der staatlichen Obhut und der zivilgesellschaftlichen Unterstützung bedürfen; nur im arbeitsteiligen Zusammenspiel von Recht, Politik und sozialer Öffentlichkeit können

jene institutionellen Gebilde am Leben bleiben, denen die Gesellschaftsmitglieder die verschiedenen Facetten ihrer intersubjektiven Freiheit und damit im Ganzen eine Kultur der Freiheit verdanken. Allerdings ist von Hegel auch zu lernen gewesen, dass ein derartiges Gefüge aus Institutionen der Anerkennung in der Moderne nur Bestand haben kann, wenn die Subjekte die verbrieftete Chance besitzen, es jederzeit im Lichte ihrer eigenen Absichten und Überzeugungen zu testen und gegebenenfalls auch zu verlassen; die interpretativen Schemata, die die beiden Ideen der negativen und der reflexiven Freiheit bieten, müssen in dem Sinn auf die sittlichen Institutionen angewendet werden dürfen, dass sie den berechtigten Maßstab einer Überprüfung von deren Legitimität ausmachen. Mit dieser Einbeziehung „subjektiver“ Freiheiten in den Korpus institutionalisierter Sittlichkeit entsteht nun freilich schon innerhalb der Theorie eine Dynamik, eine Offenheit und Transgressivität, die es schwer machen, überhaupt noch stabile Institutionen der Anerkennung normativ auszuzeichnen; wenn nämlich individueller Einspruch und institutionelle Realität als derart aufeinander bezogen gedacht werden, dass die sittlichen Institutionen erst eine individuelle Autonomie ermöglichen, deren Betätigung dann wiederum zu einer Revision dieser Institutionen führt, dann lässt sich in der damit vorgestellten Spiralbewegung gar nicht mehr der Ruhepunkt finden, der in einem festgefügt System sittlicher Institutionen bestehen soll.

Es ist, wie erwähnt, nicht ganz klar, ob Hegel sein eigenes Konzept der Gerechtigkeit in eine solche Prozessualität hinein versetzt gesehen hat. Zwar finden sich in den verschiedenen Mitschriften der „Rechtsphilosophie“ immer wieder Hinweise, die den Eindruck erwecken, als habe Hegel in der stilisierten, normativ zugespitzten Schilderung einer sittlichen Institution auch schon deren zukünftig mögliche Kritik miteinbezogen;¹²² dann wäre es so, das er seine Sittlichkeitslehre für die dynamischen, ja revolutionären Veränderungen offen gehalten hätte, die sich aus den von ihm selbst zugelassenen Reibungen in seinem System sozialer Gerechtigkeit in Zukunft ergeben könnten. Hegels „Rechtsphilosophie“ wäre, seinen eigenem Selbstverständnis nach, ein Buch nicht für den Rest der menschlichen Geschichte, sondern für die Zwischenstation seiner Gegenwart gewesen. Im Ganzen überwiegt aber in seiner Schrift wohl doch die Tendenz, den Prozess der Verwirklichung von Freiheit mit der institutionalisierten Sittlichkeit der Moderne für

122

abgeschlossen zu halten; mit den Institutionen der bürgerlichen Kleinfamilie, des korporativ eingehegten Marktes und des Staates scheint für Hegel die moralische Geschichte der Menschheit an ihr Ende gekommen zu sein. Wir aber, die wir nach beinahe zweihundert Jahren Hegels Projekt noch einmal aufzugreifen versuchen, sind natürlich eines Besseren belehrt worden: Die Kräfte der Individualisierung und der Autonomie, das Potenzial der negativen und der reflexiven Freiheit, haben eine Dynamik freigesetzt, die in Hegels eigenes System der Sittlichkeit hineingewirkt und keine der Institutionen in den normativen Zustand belassen hat, in dem sie von ihm einst dargestellt wurden. Die Kultur der Freiheit, wenn es sie denn gibt, hat heute eine vollkommen neue Gestalt angenommen, die es erst wieder für den kurzen Augenblick einer historischen Epoche normativ zu rekonstruieren gilt. Die theoretischen Mittel, die zu einem solchen Unternehmen erforderlich wären, sind im Kontext der Darstellung des Hegelschen Freiheitsbegriffs schon fragmentarisch zu Tage getreten: Es bedarf einer historisch-soziologischen Freilegung der Klassen von normativen Praktiken, in denen die Subjekte heute ihre Zwecke wechselseitig so befriedigen, dass sie in der Erfahrung dieser Gemeinsamkeit ihre individuelle Freiheit verwirklichen. Offen ist dabei freilich noch, was es im einzelnen heißen soll, dass verschiedene Praktiken zusammengenommen die Einheit einer Institution bilden, welche der reziproken Befriedigung von individuellen Zwecken dient; erst im Zuge der Durchführung wird klar werden, dass mit derartigen Gebilden standardisierte Muster sozialen Handelns gemeint sind, die bestimmte Kategorien der wechselseitigen Verpflichtung beinhalten. Darüber hinaus wird die wesentliche Aufgabe des ganzen Unternehmens wohl darin bestehen, exakt den Platz zu markieren und zu umreißen, den die negative und die reflexive Freiheit in einer posttraditionalen Sittlichkeit einnehmen sollen; denn von Hegel war ja zu lernen gewesen, dass es das Freiheitsversprechen der Moderne verlangt, dem Individuum in all seinen legitimen Freiheiten zum Recht in der sozialen Ordnung zu verhelfen.

A. Die Möglichkeit der Freiheit

Aus den einleitend vorgestellten Überlegungen ergibt sich, dass mindestens zwei Gründe dafür sprechen, eine Gerechtigkeitskonzeption nicht auf die Darlegung und Begründung von allein formalen, abstrakten Grundsätzen zu beschränken. Gegen eine solche theoretische Purifizierung lässt sich zunächst der methodologische Einwand vorbringen, dass damit die normative Theorie in die missliche Lage gerät, erst nachträglich wieder Anschluss an die soziale Realität finden zu müssen; die Grundsätze der Gerechtigkeit werden zunächst auf einer ersten Stufe ohne jede Berücksichtigung der Faktizität gesellschaftlicher Verhältnisse begründet, um sie dann auf einer zweiten (oder dritten) Stufe durch die schrittweise Einführung empirischer Gegebenheiten an die aktuellen Sozialbedingungen zurückzuvermitteln. Die Theorie weiß mithin im vorhinein gar nicht, ob sich die Kluft zwischen normativen Forderungen und gesellschaftlicher Realität überhaupt überbrücken lässt; es kann ihr ohne weiteres passieren, dass sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kulturellen Gewohnheiten erweisen. Dieses methodische Problem der Nachträglichkeit lässt sich nur dann grundsätzlich überwinden, wenn die Darlegung einer Gerechtigkeitskonzeption direkt auf dem Weg einer normativ angeleiteten Rekonstruktion der gesellschaftlichen Entwicklung durchgeführt wird; damit ist zwar ein erhebliches Maß an empirischem Aufwand verknüpft, das im nachhinein aber durch den großen Vorteil gerechtfertigt ist, die Prinzipien und Normen als Maßstäbe mit sozialer Geltungskraft präsentieren zu können.¹²³

Nun wirft ein solches Vorgehen natürlich das Problem auf, gleich zu Beginn rechtfertigen zu müssen, was als normativer Bezugspunkt einer derartigen Rekonstruktion der gesellschaftlichen Entwicklung soll gelten können. Damit dieses Erfordernis nicht seinerseits dazu führt, den geeigneten Bezugspunkt nur normativ zu

¹²³ In ähnlicher Weise rechtfertigt Habermas sein methodisches Vorgehen in „Faktizität und Geltung“ (a.a.O., bes. S.87ff.). Der Unterschied zwischen seinem und meinem Unternehmen besteht allerdings darin, dass er nur die geschichtliche Entwicklung des modernen Rechtsstaates zum Bezugspunkt einer normativen Rekonstruktion machen möchte, während ich es angesichts der Aufgaben einer Gerechtigkeitstheorie für richtig halte, eine solche Rekonstruktion auf der ganzen Breite der aktuellen Entwicklung aller zentralen institutionellen Wertsphären durchzuführen. Damit handle ich mir natürlich das Problem ein, behaupten zu müssen, dass diese unterschiedlichen Sphären oder Handlungskomplexe tatsächlich funktionspezifische Verkörperungen des einen übergreifenden Werts der „individuellen Freiheit“ darstellen.

setzen, empfiehlt sich mit Hegel die Strategie, an die gesellschaftlich bereits institutionalisierten Werte und Ideen anzuknüpfen; allerdings ist ein derartig immanentes Verfahren nur möglich, wenn sich durch einen normativen Vergleich mit der Vorgeschichte wenigstens indirekt zeigen lässt, dass diesen etablierten Werten neben der sozialen Geltung auch eine moralische Gültigkeit insofern zukommt, als sie mehr an Fassungskraft hinsichtlich des Ziels der Gerechtigkeit besitzen. Unter einer solchen Voraussetzung lässt sich dann die soziale Ordnung der zu rekonstruierenden Gesellschaft als ein institutionalisiertes Gefüge von Handlungssystemen verstehen, in denen die kulturell anerkannten Werte in jeweils funktionsspezifischer Weise verwirklicht werden: alle Subsysteme, um mit Talcott Parsons zu sprechen, müssen unter ihren bereichstypischen Beschränkungen Aspekte dessen verkörpern, was in Gestalt von übergreifenden Ideen und Werten für die Legitimität der sozialen Ordnung im Ganzen sorgt. Eine derartige Ordnung normativ zu rekonstruieren soll nun bedeuten, deren Entwicklung unter dem Gesichtspunkt zu verfolgen, ob und wie die kulturell akzeptierten Werte in den verschiedenen Handlungssphären tatsächlich zur Verwirklichung gekommen sind und welche Verhaltensnormen jeweils idealerweise mit ihnen einhergehen. Die Forderungen der Gerechtigkeit ergeben sich auf diesem rekonstruktiven Wege als Inbegriff aller Normen, die innerhalb der unterschiedlichen Handlungssysteme zu einer möglichst angemessenen und umfassenden Verwirklichung der herrschenden Werte beitragen.

Bis zu diesem Punkt ist der Begriff der „Gerechtigkeit“ hier noch vollkommen inhaltsleer und substanzlos verwendet worden; er bezeichnet im vorliegenden Kontext nicht mehr als die jeweils adäquate Weise der bereichsspezifischen Realisierung von Werten, die zu einer bestimmten Zeit innerhalb einer Gesellschaft auf soziale Akzeptanz stoßen und daher für deren normative Legitimierung verantwortlich sind. Metatheoretisch kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Idee der Gerechtigkeit in ihrer Bedeutung vollständig vom Bezug auf ethische Werte abhängig ist; denn ohne die Unterlage einer Vorstellung des Guten besagt die Forderung, uns gegenüber anderen Menschen „gerecht“ zu verhalten, schon deswegen rein gar nichts, weil wir nicht wissen können, in welcher Hinsicht wir ihnen das „Ihre“ schulden; erst, wenn wir uns über das ethische Worumwillen unseres gemeinsamen Handelns im klaren sind, verfügen wir über den

Gesichtspunkt, der uns die notwendigen Maßstäbe gerechten Tun und Lassens liefert.¹²⁴ Für die modernen Gesellschaften nehmen wir nun mit einer Vielzahl anderer Autoren von Hegel über Durkheim bis zu Habermas und Rawls an, dass hier nur ein einziger Wert die Legitimationsgrundlage der sozialen Ordnung bildet: für die unterschiedlichen Handlungssysteme dieses Typs von Gesellschaft kann gelten, dass in ihnen auf funktionsspezifische Weise Aspekte der ethischen Vorstellung verkörpert sind, allen Subjekten gleichermaßen zur individuellen Freiheit zu verhelfen. Was „Gerechtigkeit“ nunmehr also beinhaltet, bemisst sich jeweils an der Bedeutung, die der Wert der individuellen Freiheit unter funktionstypischen Aspekten in den ausdifferenzierten Handlungssphären angenommen hat; es gibt nicht die eine Forderung der Gerechtigkeit, sondern insgesamt so viele, wie bereichsspezifische Anwendungen des einen, übergreifenden Werts der Freiheit existieren. An dieser Stelle ergibt sich nun eine Komplikation, die damit zusammenhängt, dass in der Moderne von Anfang an unterschiedliche Interpretationen von dem, was die individuelle Freiheit ausmachen soll, miteinander konkurriert haben; und keine der jeweils vertretenen Kernvorstellungen scheint nicht genügend Anziehungskraft, Plausibilität und intellektuelles Gewicht gehabt zu haben, um nicht zu einer mächtigen, strukturbildenden Institution geworden zu sein. Wir können also nicht nur unterstellen, dass der eine Wert der Freiheit in verschiedenen Funktionsbereichen institutionelle Gestalt angenommen hat, sondern müssen zusätzlich davon ausgehen, dass es jeweils verschiedene Deutungen dieses einen Wertes waren, die zur Herausbildung solcher institutioneller Handlungssphären geführt haben. Erst damit sind wir an dem Punkt, an dem sich der zweite Grund abzeichnet, aus dem heraus wir den Entwurf einer zeitgemäßen Gerechtigkeitskonzeption nicht auf die Begründung rein formaler Prinzipien beschränken sollten.

Im Durchgang durch die verschiedenen Freiheitsmodelle der Moderne war zu sehen gewesen, dass sich drei Kernvorstellungen sinnvoll voneinander abheben lassen, die jeweils unterschiedliche Annahmen über die sozialontologischen Voraussetzungen individuell freien Handelns enthalten. Während die erste, negative Idee davon ausgeht, dass es zur individuellen Freiheit nur einer rechtlich geschützten Sphäre bedarf, in der das Subjekt nach nicht weiter geprüften Präferenzen handeln und walten kann, macht die zweite, reflexive Idee diese Freiheit von der Erbringung

¹²⁴ Putnam, Taylor

intellektueller Leistungen abhängig, die allerdings als Normalvollzüge jedes kompetenten Subjekts gedacht werden; erst mit der dritten, der sozialen Idee von Freiheit kommen nun zusätzlich gesellschaftliche Bedingungen ins Spiel, weil der Vollzug von Freiheit an die Voraussetzung eines entgegenkommenden, das eigene Ziel bestätigenden Subjekts gebunden wird. Mit dieser Hervorkehrung der intersubjektiven Struktur von Freiheit tritt zugleich die Notwendigkeit vermittelnder Institutionen in den Blick, deren Funktion darin besteht, die Subjekte vorgängig über die Verschränktheit ihrer Handlungsziele informiert sein zu lassen. Also besagt die Hegelsche Idee, wonach die individuelle Freiheit „objektiv“ zu sein hat, nichts anderes, als dass es geeigneter Institutionen, nämlich Institutionen der wechselseitigen Anerkennung, bedarf, um der reflexiven Freiheit des Einzelnen tatsächlich zur Verwirklichung zu verhelfen. Eine solche Rückbindung der Freiheit an Institutionen hat nun aber zur Folge, dass sich eine auf den Wert der Freiheit zugeschnittene Gerechtigkeitskonzeption gar nicht ohne die simultane Darlegung der entsprechenden Institutionengebilde entwickeln und begründen lässt: die Theorie darf sich nicht auf die Herleitung von formalen Grundsätzen beschränken, sondern muss auf die soziale Wirklichkeit ausgreifen, weil sich nur dort die Bedingungen finden, unter denen das von ihr verfolgte Ziel einer gleichmäßigen Ausstattung aller mit möglichst großer Freiheit überhaupt Gestalt annehmen kann. Es ist, mit anderen Worten, der ethische Bezug auf die Idee der Freiheit, der es für eine Theorie der Gerechtigkeit erforderlich macht, den bloß formalen Rahmen zu verlassen und die Grenze zur gesellschaftlichen Materie zu überschreiten; denn zu erläutern, was es für den Einzelnen heißt, über individuelle Freiheit zu verfügen, impliziert notwendigerweise, die existierenden Institutionen zu benennen, in denen es in der normativ geregelten Interaktion mit Anderen die Erfahrung der Anerkennung machen kann.

Fassen wir diese beiden Gründe gegen eine rein formale Gerechtigkeitskonzeption zusammen, so zeigt sich schon in ersten Umrissen, wie im Folgenden verfahren werden muss. Die Methode der normativen Rekonstruktion verlangt von uns, die Bedingungen der Gerechtigkeit im Sinne einer schrittweisen Herauspräparierung derjenigen Handlungssphären in den liberaldemokratischen Gesellschaften der Gegenwart zu entfalten, in denen der Wert der individuellen Freiheit auf je spezifische, funktionstypische Weise institutionelle Gestalt angenommen hat. Dabei

gilt es nun aber zusätzlich zu berücksichtigen, dass diese Idee der Freiheit im Zuge ihrer historischen Entwicklung selbst verschiedene Deutungen erfahren hat, die es ihrerseits nahelegen, jene institutionellen Handlungskomplexe noch einmal nach der Art der in ihnen verkörperten Freiheit zu unterscheiden. Auf der Basis der Differenzierungen, die in der Einleitung unterbreitet werden, ist es ratsam, institutionelle Komplexe der negativen und der reflexiven Freiheit von solchen Handlungssystemen zu unterscheiden, in denen Formen der sozialen Freiheit institutionell Gestalt angenommen haben: während die ersten beiden Sphären Handlungs- oder Wissensbereiche bilden, innerhalb derer sich der Einzelne seiner intersubjektiv akzeptierten und gesellschaftlich verankerten Möglichkeiten eines Rückzugs aus der sozialen Lebenswelt versichern kann, stellt nur der dritte Typus von Institutionen tatsächlich Handlungssphären bereit, in denen in unterschiedlichen Formen des kommunikativen Handelns soziale Freiheit erfahren werden kann. Die Unselbständigkeit, der bloße Möglichkeitscharakter der individuellen Freiheiten, die in den ersten beiden Sphären verkörpert sind, wird sich daran zeigen, dass bei ihrer ausschließlichen Inanspruchnahme typischerweise soziale Pathologien entstehen¹²⁵; insofern lassen sich die jeweiligen Eigenarten dieser Freiheitssysteme nicht erläutern, ohne gleichzeitig die Anomalien im sozialen Handeln zu umreißen, die im Fall ihrer Verselbständigung erzeugt werden. Von solchen Gefährdungen sind die institutionellen Sphären der sozialen Freiheit vollkommen unbehelligt; hier kann es die Möglichkeit der Verselbständigung nicht geben, weil ihre ganze Existenz von der Bedingung abhängig ist, dass sich die Subjekte auf der Basis geteilter Handlungsnormen wechselseitig ergänzen und daher nicht in die Gefahr einer passiven Versteifung auf ein einziges Freiheitsverständnis geraten können.

Im Zuge der rekonstruktiven Einführung dieser ganz unterschiedlichen Existenzbedingungen von Freiheit wird zu Tage treten, dass die Kategorien des Rechts längst nicht hinreichen, um deren jeweils spezifische Geltungsgrundlagen und Sozialgestalten zu erfassen. Vieles von dem, was sich an tragenden Strukturen vor allem in den Sphären der sozialen Freiheit findet, besitzt eher den Charakter von Praktiken, Sitten und sozialen Rollen als den von juristischen Gegebenheiten.¹²⁶ Je weiter die folgende normative Rekonstruktion vordringt, je größer also der Abstand

¹²⁵ ?

¹²⁶ Anders und pointierter: Vieles von dem, worauf jedes Subjekt im Namen der Freiheit ein Recht hat, kann nicht in Form von positiven Rechten gewährt werden.

zur bloß negativen Sphäre der Freiheit wird, desto stärker werden daher Begrifflichkeiten zum Zuge kommen müssen, die der Tradition der Gesellschaftstheorie und Soziologie und nicht dem Horizont des modernen Rechts entspringen. Bewusst wird damit der Tendenz widersprochen, die Grundlagen einer Gerechtigkeitstheorie allein noch auf der Basis von juristischen Denkfiguren zu entwickeln. Nichts hat sich in den letzten Jahren fataler auf die Bemühungen um einen Begriff der sozialen Gerechtigkeit ausgewirkt als die Neigung, alle sozialen Verhältnisse vorweg in rechtliche Beziehungen aufgehen zu lassen, um sie dann umso leichter in Kategorien formaler Regeln erfassen zu können; die Folge dieser Vereinseitigung war es, jede Aufmerksamkeit dafür zu verlieren, dass Bedingungen der Gerechtigkeit nicht nur in Form von positiven Rechten, sondern auch in Gestalt von angemessenen Einstellungen, Umgangsweisen und Verhaltensroutinen gegeben sein können. Über einen großen Teil der individuellen Freiheiten, die zum Inbegriff einer zeitgenössischen Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit gehören sollten, verfügen wir nicht deswegen, weil wir darauf einen staatlich verbürgten Rechtsanspruch besitzen würden; sie verdanken sich vielmehr der Existenz eines schwer entwirrbaren Geflechts von eingespielten, nur schwach institutionalisierten Praktiken und Sitten, die uns die Erfahrung einer sozialen Bestätigung oder einer ungezwungenen Entäußerung unseres Selbst vermitteln. Die Tatsache, dass diese Bedingungen von Freiheit nur schwer zu bestimmen sind und sich rechtsstaatlichen Kategorien weitgehend entziehen, darf kein Grund sein, sie einfach aus dem Rahmen einer Theorie der Gerechtigkeit auszusparen.¹²⁷

Allerdings wäre es falsch, eine solche Theorie heute nun gerade von den sozialen Sphären her aufzurollen, die sich nicht vollständig und erschöpfend in Begrifflichkeiten des Rechts erschließen lassen. Zwar mag es sein, dass sich die Freiheit des Einzelnen letztlich erst in derartigen Handlungsbereichen verwirklicht, aber die Voraussetzung zur ungezwungenen Teilnahme an ihnen wird doch zuvor durch eine ganz andere Kategorie von Freiheit gesichert. In den modernen, liberalen Gesellschaften herrscht von Beginn an weitgehend Einigkeit darüber, dass sich die Individuen nur dann überhaupt als unabhängige Personen mit einem eigenen Willen verstehen können, wenn sie über subjektive Rechte verfügen, die ihnen einen staatlich geschützten Spielraum zur Erkundung ihrer Vorlieben, Präferenzen und

¹²⁷ Zu den wenigen Autoren, die sich an diese nicht-rechtlichen Bedingungen sozialer Gerechtigkeit herangewagt haben, gehören für mich in der Reihenfolge, in der sie für meine eigene Arbeit wichtig geworden sind: Andreas Wildt, Alasdair McIntyre, Avishai Margalit.

Absichten einräumen; an der damit umrissenen Vorstellung, dass die Basis all unserer Freiheiten eine rechtlich garantierte Privatautonomie darstellt, hat sich bis heute wenig geändert. Gewandelt hat sich allerdings in den letzten Jahrzehnten der Umfang dieser „subjektiv“ genannten Rechte, weil unter dem Druck von sozialen Bewegungen und politisch-moralischen Argumenten zu den ursprünglichen, im engeren Sinn „liberalen“ Kategorien noch neue, komplementär gedachte Kategorien hinzugetreten sind; aber nichts ändern derartige Erweiterungen an dem ethischen Sinn und der sozialen Funktion, die einer solchen „rechtlichen Freiheit“ im Ganzen der hier vertretenen Gerechtigkeitskonzeption zukommt.

I. Rechtliche Freiheit

Im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts vollzieht sich schrittweise eine Positivierung des Rechtssystems, die die normativ ungerechtfertigte Privilegierung ständischer Interessen dadurch überwinden soll, dass ein Netzwerk staatlich verbürgter und sanktionierter Regeln geschaffen wird, welches die private Autonomie eines jeden Bürgers in gleichem Maße zu gewährleisten hat. Auf diesem Weg der Etablierung einer egalitären Rechtsordnung entsteht allmählich eine eigenständige Handlungssphäre, die durch einen Typus von Normen gekennzeichnet ist, die weder moralische Zustimmung verlangen noch auf sittliches Einverständnis angewiesen sind, sondern allein eine bloß zweckrationale Akzeptanz erfordern, die notfalls staatlich erzwingbar ist. Allerdings kann der Staat die umfangreichen Funktionen, die er dadurch nur deswegen zu erfüllen hat, weil er die positiven Rechte zugleich hervorbringen, implementieren und kontrollieren muss, alsbald nur noch erfüllen, indem er sich in dem vereinigten Willen aller der von seiner Tätigkeit betroffenen Staatsbürger eine neue Legimitationsquelle verschafft; insofern entsteht in einem einzigartigen historischen Parallelvorgang mit dem neuen System subjektiver Handlungsfreiheiten gleichzeitig auch der demokratische Rechtsstaat, in dessen Rahmen die Adressaten jener positiven Rechte sich simultan auch gemeinsam als deren Autoren verstehen können.¹²⁸ So eng sich diese beiden Aspekte der neu entstandenen Freiheiten nun aber auch miteinander berühren, weil sie streng komplementär aufeinander bezogen sind, so wenig empfiehlt es sich, sie zusammen

¹²⁸ Vgl. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, a.a.O., Kap. III. und IV.

unter derselben Kategorie von Bedingungen sozialer Gerechtigkeit abzuhandeln; denn als Adressaten können die Subjekte von den ihnen eingeräumten Rechten im Prinzip einen rein privaten Gebrauch machen, der sie von allen Erfordernissen sozialer Interaktion entbindet, während sie sich als Adressaten nur in der aktiven Kooperation mit den anderen Rechtsgenossen verstehen können. Diese strukturelle Asymmetrie erklärt den eigentümlichen Umstand, dass die moderne, egalitäre Rechtsordnung hier in zwei freiheitsverbürgende Sphären aufgespalten werden muss, die aufgrund der Unterschiede in ihrer Architektur und Infrastruktur an den entgegengesetzten Polen unseres Versuchs einer normativen Rekonstruktion der demokratischen Sittlichkeit zu stehen kommen: an deren Anfang muss das System des Rechts unter dem Gesichtspunkt treten, dass es den Individuen eine private Autonomie garantiert, in der sie hinter alle existierenden Rollenverpflichtungen und Bindungen zurücktreten können, um Sinn und Richtung der individuellen Lebensführung zu erkunden; und am Ende unserer Rekonstruktion (B. III) taucht dann dasselbe Rechtssystem unter dem ganz anderen Gesichtspunkt noch einmal auf, dass es den vergesellschafteten Bürgern und Bürgerinnen eine kollektive Autonomie einräumt, in der sie in zivilgesellschaftlicher Kooperation beraten, welche Rechte wechselseitig eingeräumt und wie sie implementiert werden sollen. In dieser zweiten, aktiven und kooperativen Bedeutung verlangt die Institution des modernen Rechts mehr als nur zweckrationale Weisen der Befolgung, sie ist vielmehr auf einen ganzen Kranz aus demokratischen Einstellungen, Praktiken und Gesinnungen angewiesen, weil ohne deren Existenz der kollektive Impuls zur gemeinsamen Fortschreibung der Rechte erlöschen würde. Insofern darf das Rechtssystem im Sinne einer Ermöglichung kollektiver Autonomie hier nur dort erst auftauchen, wo es um institutionelle Sphären der sozialen Freiheit geht, also im Bereich dessen, was Hegel „Sittlichkeit“ genannt hatte.

Um nun den ethischen Sinn der rechtlichen Freiheit verstehen und damit ihren Stellenwert für eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit durchschauen zu können, ist es zunächst wichtig, die Funktion ihrer juristischen Kernelemente für die Konstitution der Privatautonomie nachzuvollziehen. Die Summe der subjektiven Rechte, wie sie sich heute am Beginn des 21. Jahrhunderts formuliert finden, lässt sich in ihrem internen Zusammenhang als Resultat einer Anstrengung begreifen, dem einzelnen Subjekt eine vor äußeren, staatlichen wie nicht-staatlichen Eingriffen geschützte

Sphäre zu schaffen, innerhalb der es entlastet von kommunikativen Zumutungen seine eigene Vorstellung des Guten erkunden und erproben kann; daher verbirgt sich hinter der negativen Freiheit, die hier gewährleistet wird, das Recht des modernen Individuums auf eine rein private Erschließung seines eigenen Willens (1). Dieser Modus von Freiheit stößt freilich auf eine Grenze darin, dass es zur Realisierung der privat definierten Ziele und Wünsche einer entgegenkommenden Umwelt bedürfte, in der die entsprechenden Formen der Intersubjektivität oder Arten von Gütern vorhanden wären; daher bedarf die rechtliche Freiheit einer Ergänzung um Sphären eines anderen Typs von Freiheit, die die Struktur besitzen müssten, dem Einzelnen in der sozialen Lebenswelt eine Verwirklichung seiner Ziele zu gestatten (2). Die Unvollständigkeit der individualrechtlich verstandenen Freiheit kommt aber vor allem darin zum Vorschein, dass bei ihrer ausschließlichen Inanspruchnahme jedes Mal die Tendenz entsteht, das existierende Netzwerk sozialer Beziehungen auszuhöhlen und zu untergraben; denn seine eigene Freiheit nur noch in Form von Rechtsansprüchen zu formulieren bedeutet, in informellen, nicht-juridischen Verpflichtungen, Bindungen und Erwartungen nichts anderes als eine Blockierung der eigenen Subjektivität zu vermuten (3).

1.

Schon für Hegel scheinen das „abstrakte Recht“ und damit die Summe aller subjektiven Rechte die eigentümliche Doppelnatur zu besitzen, dem Subjekt nach außen hin eine bloß zweckrationale Form der Entscheidungsfindung zuzubilligen, um es nach innen hin um so effektiver in seiner Fähigkeit zur ethischen Formung seines Willens zu schützen. Aus der Perspektive der sich im Rechtsverhältnis gegenüberstehenden Personen handelt es sich beim jeweils Anderen um einen Akteur, der über die Freiheit verfügt, nach Maßgabe bloßer „Willkür“ zu handeln und also seinen je individuell bestimmten Präferenzen zu folgen; aber aus der Binnenperspektive dieser sich opak gegenüberstehenden Subjekte stellen die wechselseitig eingeräumten Rechte einen Schutzmantel dar, hinter dem sie ungestraft die Tiefen und Untiefen ihrer Subjektivität erkunden können. Ich will die damit angedeutete Doppelnatur der subjektiven Rechte zunächst an ihrem wohl befremdlichsten Bestandteil, dem Recht auf Eigentum, erläutern, um von hier aus dann den gerechtigkeits-theoretischen Leitfaden zu entwickeln, entlang dessen sich die Sphäre der rechtlichen Freiheit bis in jüngste Debatten hinein bestimmen lässt.

Zu den subjektiven Rechten, die von Anfang an ein Kernelement des modernen Rechtssystems bilden, gehört neben dem Recht auf Vertragsfreiheit vor allem das individuelle Recht auf Eigentum. Die stark ökonomische Ausrichtung dieser ersten Generation von Rechten hat schon früh die Tendenz befördert, darin maßgeblich ein instrumentelles Mittel zu sehen, um den wachsenden Organisationsbedarf des sich rasant entwickelnden Wirtschaftssystems des Kapitalismus zu befriedigen; allen voran Marx war es, der in den liberalen Grundrechten nichts anderes zu erblicken vermochte als eine Handvoll ideologischer Instrumente, mit denen die herrschende Klasse die ökonomischen Eigentumsverhältnisse festschreiben und eine beschleunigte Ausbeutung der Lohnarbeiterschaft rechtfertigen wollte¹²⁹. Mit dieser funktionalistischen Interpretation, die in abgeschwächter Form noch heute anzutreffen ist¹³⁰, gerät aber aus dem Blick, dass die subjektiven Rechte auch die Chance einer ganz anderen Verwendung bereithalten; nicht an der Vertragsfreiheit, sondern am Recht auf Eigentum hat Hegel klargemacht, wie eine ethische Deutung der Substanz der liberalen Grundrechte beschaffen sein könnte. Für Hegel ist die grundsätzliche Berechtigung aller (Rechts-)Personen, über privates Eigentum zu verfügen, nicht etwa in der Notwendigkeit begründet, ihnen gleichermaßen die Mittel für eine Befriedigung ihrer elementaren Bedürfnisse zur Verfügung zu stellen¹³¹; für das „Auskommen“ der Menschen muss nach seiner Auffassung nicht das positive Recht sorgen, sondern der Arbeits- und Gütermarkt der „bürgerlichen Gesellschaft“, der nur dann seinen eigenen Ansprüchen genügt, wenn er das ökonomische Überleben seiner Teilnehmer sichert¹³². Das Recht auf privates Eigentum findet seine vernünftige Begründung nach Hegel vielmehr darin, dass es jedem Einzelnen die Chance gewährt, sich in dem ihm rechtmäßig zustehenden Gegenstand der Eigenheit seines Willens äußerlich zu versichern. Was das heißen soll, was es bedeutet, dass Hegel an dieser frühen Stelle schon von einem Erfordernis der „Veräußerlichung“ des freien Willens spricht, lässt sich vielleicht durch folgende Überlegung verdeutlichen: Im System der positiven Rechte, das die erste Institution der Freiheit in der Moderne ausmacht, erkennen sich die Subjekte insofern als freie Wesen an, als sie sich wechselseitig die Fähigkeit zuschreiben, von allen Bestimmungen des eigenen Willens Abstand nehmen und daher auch den Anderen

¹²⁹

¹³⁰

¹³¹ G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, a.a.O., §41 (Zusatz)

¹³² Ebd., §49, §236 (Zusatz)

gegenüber auf Verletzungen verzichten zu können¹³³; mithin existieren sie füreinander nur als abstrakte Persönlichkeiten, die „von allem abstrahieren“¹³⁴ können und zu einer Respektierung der individuellen Freiheitssphären ihrer Rechtsgenossen in der Lage sind. Würde sich der Einzelne diese Zuschreibung nun aber komplett zu eigen machen, so könnte er gar nicht wissen, ob es sein „eigener“ Wille ist, der hier als frei anerkannt wird; wie alle anderen würde er sich zwar als eine „Person“ begreifen können, die über die Fähigkeit verfügt, sich gegenüber Dritten von seinen „Begierden“ und „zufälligen Antrieben“ zu distanzieren, aber sie besäße keinerlei Handhabe, um sich dabei noch als ein konkreter Einzelner oder individueller Wille zu identifizieren. Die damit entstehende Lücke soll nun nach Hegel ein jedem Individuum gleichermaßen zukommendes Recht schließen, über privates Eigentum zu verfügen: Dem Subjekt soll, damit sein „freier Wille“ ein „wirklicher Wille“ werden kann¹³⁵, ein staatlich verbürgter und geschützter Anspruch zustehen, eine unbestimmte Reihe von Gegenständen zu seiner ausschließlichen Verfügung zu haben.

Obwohl Hegel hier in seinen Formulierungen ein wenig schwankt und das eine Mal davon spricht, dass der „freie Wille“¹³⁶, das andere Mal, dass der „persönliche Wille“¹³⁷ im Eigentum Wirklichkeit werden soll, ist doch die individualisierende Stoßrichtung seines Arguments deutlich zu erkennen: Um zu verhindern, dass das Subjekt sich inmitten der Abstraktionszwänge des formellen Rechts gar nicht mehr als individuelle Persönlichkeit zu erkennen vermag, muss ihm als ein grundsätzliches Recht die ausschließliche Verfügungsgewalt über eine Anzahl von leblosen, äußeren Dingen zukommen, anhand derer es sich der Individualität seines Willens versichern kann. Allerdings ist auch damit noch nicht klar, was es an diesen, das private Eigentum ausmachenden Gegenständen sein soll, das sie dazu befähigt, den Einzelnen die Individualität seines freien Willens erkennen zu lassen; die Hegelsche Antwort, wonach die Rechtsperson im Eigentum „seinen Willen zur Sache“¹³⁸ macht oder ihn darin „objektiv“¹³⁹ werden lässt, reicht sicherlich nicht aus, um den Sachverhalt zufriedenstellend zu klären. Erst, wenn man mit Jeremy Waldron am

¹³³ Ebd., §38

¹³⁴ Ebd., §35 (Zusatz)

¹³⁵ Ebd., §45

¹³⁶

¹³⁷

¹³⁸ Ebd., §44

¹³⁹ Ebd., §46

Hegelschen Begriff des „Eigentums“ die Dimension der zeitlichen Dauer hervorhebt, gewinnt das Argument deutlich an Plausibilität: Ein privat besessener Gegenstand kann einen „individuellen“ Willen verkörpern, weil sich an ihm im Laufe der Zeit erkennen lässt, ob sich die eigenen Absichten oder Handlungspläne gewandelt haben oder ob sie die gleichen geblieben sind.¹⁴⁰ Mit einer Formulierung, die noch weiter von Hegel wegführt, ließe sich vielleicht sagen, dass sich im Spiegel eines dauerhaft der privaten Verfügung überlassenen Gegenstandes die Wandlungen der eigenen Persönlichkeit über die Zeit hinweg registrieren lassen; an den Spuren ihrer Bearbeitung, an den Weisen ihrer Verwendung geben die einem ausschließlich gehörenden Dinge zu erkennen, welcher besondere Wille sich hinter der „schützenden Maske“ (H. Arendt) der Rechtsperson verborgen hält.

Sobald diese Überlegungen ein wenig aus dem Hegelschen Kontext herausgelöst und in den Problemhorizont alltäglicher Konflikte versetzt werden, ist es nun nicht mehr schwer, die ethische Bedeutung des Rechts auf Eigentum zu durchschauen. In einem ganz profanen Sinn erhält eine Person durch die Gegenstände, die sie um sich versammelt hat und auf die ihr ein ausschließlicher Zugriff zusteht, die Chance, all jene Bindungen, Beziehungen und Verpflichtungen einer Überprüfung zu unterziehen, auf die sie sich lebensgeschichtlich eingelassen hat; denn im Lichte der existentiellen Bedeutungen, die diese Dinge im Laufe der Zeit angenommen haben, lässt sich am ehesten erkunden, welche Art von Leben man führen möchte. Daher hat Virginia Wolf in utopisch anmutender Weise auf das Recht eines jeden Menschen auf ein eigenes Zimmer bestanden¹⁴¹, daher gehört zum rechtlichen Schutz der Privatsphäre stets auch die materielle Dimension eines Rechts auf privates Eigentum.¹⁴² Hegel hat in seinem Plädoyer vorweggenommen, dass ein solches Recht in der Aufgabe begründet ist, dem Einzelnen diejenigen Gegenstände zur ausschließlichen Verwendung zu überlassen, mit deren Hilfe es seinen „wirklichen“ Willen, das „Eigene“ an seiner allgemeinen Existenz als Rechtsperson, in Erfahrung bringen kann; die „negative“ Sphäre der vollkommen opaken Entscheidungsfindung, welche das System der subjektiven Rechte konstituieren soll, hat er im Sinn eines rechtlich garantierten Spielraums für ethische Selbstbefragungen verstehen wollen.

¹⁴⁰ Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1988, S.370 ff.

¹⁴¹ Sehr schön dazu: Jeremy Waldron, *When justice replaces affection: The need for rights*, in: Ders., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge/uu 1993, S.370-392.

¹⁴²

Mit diesem ersten Ergebnis ist uns ein Schlüssel an die Hand gegeben, um die Entwicklung normativ zu rekonstruieren, die der Ausbau der subjektiven Rechte von den Anfängen bis in die jüngste Gegenwart genommen hat. Wie unterschiedlich auch immer die sozialen Anlässe gewesen sein mögen, wie disparat die politisch-moralischen Konfliktstoffe jeweils waren, die Erweiterungen und Umformulierungen der liberalen Freiheitsrechte folgen im wesentlichen der Idee, jedem Subjekt eine Sphäre der negativen Freiheit zu eröffnen, die es ihm erlaubt, sich aus dem kommunikativen Raum wechselseitiger Verpflichtungen auf eine Position der Befragung und Überprüfung zurückzuziehen: Was für die anderen Rechtssubjekte folglich nach außen hin wie eine (rechtlich erlaubte) Haltung der bloß strategischen Abwägung und Beobachtung wirken muss, kann nach innen hin von dem individuellen Rechtsträger als Freiraum für ethische Selbstvergewisserungen genutzt werden.¹⁴³ Geradezu rührend im Vergleich mit dem Aufwand, der heute angesichts technologischer Möglichkeiten der Kontrolle und Überwachung nötig ist, wirken im Rückblick die ersten Versuche, allen mündigen Privatpersonen eine Sphäre rechtlicher Freiheit einzuräumen: Subjektive Rechte sind nach der Vorstellung der ersten Generation liberaler Freiheitstheoretiker negative Rechte, die Spielräume individuellen Handelns schützen, indem sie einklagbare Ansprüche auf die Unterlassung von nicht-erlaubten Eingriffen in Freiheit, Leben und Eigentum begründen.¹⁴⁴ Bald schon bedarf es allerdings einer exakteren Formulierung der Rechte, die mit dem Anspruch verknüpft sein sollen, vor Eingriffen in die eigene Freiheit geschützt zu sein; es entstehen vor allem unter Anstoß der erbitterten Auseinandersetzungen, die in den angelsächsischen Ländern darüber geführt werden¹⁴⁵, die individuell einklagbaren Rechte auf Glaubens-, Rede- und Meinungsfreiheit, die bis heute zusammengenommen wohl den Kernbestand des liberalen Rechtssystems bilden.

Auf den ersten Blick ist freilich gar nicht leicht zu durchschauen, inwiefern diese subjektiven Rechte einen individuellen Schutzraum schaffen sollen, innerhalb dessen der Einzelne seine Vorstellung vom Guten überhaupt erst soll herauspräparieren

¹⁴³

¹⁴⁴ Zu Entstehung und Entwicklung des modernen rechtsstaatlichen Systems subjektiver Rechte vgl. Helmut Coing, Zur Geschichte des Begriffs „subjektives Recht“, in: H. ...u.a., Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit, Frankfurt/Main 1959, S.7-23.

¹⁴⁵ Frankenberg, Rödel

können; denn was damit doch viel eher geschützt zu sein scheint, ist die Äußerung und Praktizierung einer bereits gefestigten Überzeugung, nicht aber deren vorauslaufende Erkundung und Formierung. Der Zusammenhang mit der leitenden Idee, derzufolge die subjektiven Rechte letztlich stets der Ermöglichung einer ethischen Selbstvergewisserung dienen, ergibt sich erst, wenn mit John Stuart Mill in dem staatlich verbürgten Recht auf Glaubens-, Rede- und Meinungsfreiheit der Garant für einen möglichst breiten Pluralismus von alternativen Vorstellungen über das Gute gesehen wird; dann nämlich kann das Zusammenspiel dieser Rechte als institutionelle Bedingung der Möglichkeit begriffen werden, sich im Lichte einer Vielfalt von konkurrierenden Wertvorstellungen eine eigene Überzeugung davon herauszubilden, welche Art von Leben man zu führen gewillt ist.¹⁴⁶ In derselben Weise, in der es die ethische Selbstvergewisserung nötig macht, über ein Minimum an privatem Eigentum zu verfügen, erfordert sie auch den kulturellen Hintergrund eines kontrastreichen Horizonts an unterschiedlichen Visionen des guten und gelungenen Lebens; in Ermangelung solcher Vorstellungsalternativen wären dem Erkundungsprozess des Einzelnen äußerst enge Grenzen gezogen, weil ihm die intellektuellen Anstöße fehlen würden, sich für das eigene Leben auch ganz andere Ziele imaginieren zu können. Die subjektiven Rechte, die jedem Individuum die Freiheit einräumen, öffentlich seine Wertüberzeugungen zu artikulieren und zu vertreten, sollen genau diese Art von ethischem Pluralismus garantieren; dadurch, dass jeder den staatlich verbürgten Anspruch genießt, an der Äußerung seiner Vorstellungen des Guten nicht gehindert zu werden, entsteht jener permanente Strom an Bildern und Visionen des gelungenen Lebens, der den Einzelnen in seiner ethischen Selbstvergewisserung mit stets neuen Alternativen versorgt.¹⁴⁷

Mit der Revolutionierung der Kommunikationstechnologien haben sich in den letzten einhundertfünfzig Jahren natürlich sowohl die Spielräume der privaten Lebensgestaltung erheblich erweitert als auch die staatlichen Zugriffsmöglichkeiten kontinuierlich verbessert. Durch diese Entwicklungen kam eine Spirale der ständig neuen Aushandlung des Verhältnisses von subjektiven Freiheitsrechten und Sicherheitsbestrebungen des Staates in Gang, deren Ende bis heute noch nicht abzusehen ist; jeder erweiterten Chance des Einzelnen, sich mit Hilfe neuer

¹⁴⁶ John Stuart Mill, Über die Freiheit, Leipzig und Weimar 1991; vgl. dazu: Isaiah Berlin, John Stuart Mill und die Ziele des Lebens, in: ders., Freiheit – Vier Versuche, Frankfurt/ M. 1995, S. 257-296

¹⁴⁷

Kommunikationstechniken im Schutz vor dem Zugriff Dritter über seine individuellen Lebensziele zu verständigen, folgte ein entsprechender Vorstoß der staatlichen Sicherheitsbehörden auf den Fuß, aus Gründen der Gefahrenabwehr diesen technologisch erzeugten Wall zu durchbrechen und der potentiellen Kontrolle zugänglich zu machen. Bei dem Versuch der Verfassungsgerichte, in den damit umrissenen Konflikten den Auftrag einer Sicherung der individuellen Grundrechte wahrzunehmen, haben sich in den liberaldemokratischen Ländern des Westens eine Reihe von Konkretionen der subjektiven Freiheitsrechte ergeben: Der Einführung des Telefons entsprach nach geraumer Zeit die rechtliche Verankerung des Fernmeldegeheimnisses, den technologisch gestiegenen Chancen des Staates auf die Erhebung individueller Persönlichkeitsdaten folgte alsbald ein subjektiv einklagbares Recht auf Datenschutz, die rasante Verbreitung des Internets wird heute in wachsendem Maße durch die Institutionalisierung von Rechten auf „informelle Selbstbestimmung“ oder auf die „Gewährleistung der Vertraulichkeit und Integrität informationstechnischer Systeme“ begleitet¹⁴⁸. Vor allem diese letzte Formulierung macht deutlich, dass der normative Zweck der subjektiven Freiheitsrechte auch durch alle Herausforderungen der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung hindurch bewahrt werden soll: mit dem Internet sind kulturelle Praktiken der virtuellen Kommunikation und der Rollensimulation entstanden, die es im wesentlich stärkeren Maße als in vergangenen Zeiten erlauben, sich im kompletten Schutz vor fremden Blicken an die Erkundung und Erprobung alternativer Lebensziele zu machen; gleichzeitig sind im Windschatten solcher neuen Gebrauchsweisen aber auch die Möglichkeiten gestiegen, die nach außen hin anonymisierbare Informationsübertragung zu Zwecken der Verbreitung verfassungsfeindlicher Propaganda oder der Einfädelung krimineller Taten zu nutzen. Wenn angesichts des damit verknüpften Zielkonflikts das deutsche Bundesverfassungsgericht nun zu der genannten Formulierung greift, wonach der Einzelne „einen grundrechtlichen Schutz der Vertraulichkeits- und Integritätserwartung“ genießt, so bedeutet das nichts anderes als eine Reaktualisierung des alten Sinns der subjektiven Freiheitsrechte auf der neuen Stufe der computervermittelten Kommunikationstechnologien: Das Recht der Bürgerinnen und Bürger, sich bei der Nutzung des Internets unbeobachtet zu wissen, kann von

¹⁴⁸ Zu diesem letzten, vom Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe am 27.2.2008 formulierten Grundrecht vgl. Milös Vec, Ein neues Grundrecht auf der Höhe der Zeit; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. Februar 2008, Nr. 50, S.35

Seiten des Staates nur unter der äußerst anspruchsvollen Bedingung eingeschränkt werden, dass richterlich nachprüfbare Anhaltspunkte für die Gefährdung eines „überragend wichtigen Rechtsguts“ vorliegen.

Während all diese positiv-rechtlichen Erweiterungen und Umformulierungen konzeptuell relativ leicht mit dem originären Sinn der subjektiven Rechte zusammenzubringen sind, den Individuen einen Spielraum für ethische Selbstvergewisserungen zu sichern, so gilt das kaum mehr für die spätere Entwicklung der Herausbildung neuer Klassen von Rechten¹⁴⁹. Der so genannten ersten Generation von subjektiven Rechten, eben jenen liberalen Freiheitsrechten, steht es förmlich auf der Stirn geschrieben, dass sie die normative Bedeutung besitzen, den Einzelnen eine staatlich geschützte Position der bloß privaten Selbstverständigung einnehmen zu lassen; aber wie sich dazu die nachfolgenden Generationen von Rechten verhalten, in welchem Zusammenhang also die politischen Teilnahmerechte und sozialen Teilhaberechte mit dem ursprünglichen Kern der Freiheitsrechte stehen sollen, ist bis heute in der Fachdiskussion höchst umstritten.¹⁵⁰ Für die Aufgabe einer normativen Rekonstruktion des modernen Rechtsverhältnisses, wie sie hier geleistet werden soll, ist die Frage nach den historischen Umständen und der sequentiellen Abfolge der Etablierung jener verschiedenen Klassen von Rechten von nur geringer Bedeutung; im Zentrum steht vielmehr die Untersuchung der Frage, was der normative Zusammenhang all dieser Rechtskategorien über die Art von individueller Freiheit besagt, die das positive Recht unserer Gesellschaften im Ganzen gewährt. Unter dem damit umrissenen Gesichtspunkt scheint es zunächst sinnvoll, die Einführung sozialer Rechte als den Versuch zu verstehen, dem Einzelnen die materiellen Voraussetzungen zu gewährleisten, unter denen er seine liberalen Freiheitsrechte effektiver wahrnehmen kann.

Der sehr enge Zusammenhang, der damit zwischen den liberalen und den sozialen Kategorien der subjektiven Rechte hergestellt wird, soll nicht von empirischer, sondern von konzeptueller Art sein. Es soll nicht behauptet werden, dass die

¹⁴⁹ Die Einteilung der subjektiven Rechte in „zivile“, „politische“ und „soziale“ Rechte verdankt sich der einflussreichen Studie, in der T.H. Marshall am Beispiel Englands die Expansion und Verfestigung des Staatsbürgerstatus untersucht hat: ders., Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt/M./New York 1992

¹⁵⁰ Vgl. dazu Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, a.a.O., S.103 ff.

Rechtssubjekte die sozialen Rechte, die ihnen eine Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum gewähren, unbedingt als materielle Basis einer Wahrnehmung ihrer rechtlichen Freiheiten wahrnehmen müssen; gemeint ist vielmehr, dass der normative Sinn dieser sozialen Rechte sich aus der Aufgabe ergibt, es dem Einzelnen materiell zu ermöglichen, die mit den liberalen Rechten verbürgte Privatautonomie auch tatsächlich effektiv auszuüben. Vor allem Jeremy Waldron hat in jüngerer Zeit eindrucksvoll herausgearbeitet, inwiefern die normative Idee der rechtlichen Freiheit sich erst in der zusätzlichen Gewährung sozialer Rechte vollendet: Die Vorstellung, bestimmte Rechte zu „haben“ oder zu „besitzen“, enthält schon begrifflich auch die Voraussetzung, ebenfalls über die materiellen Bedingungen zu verfügen, die die Verwendung oder den Gebrauch dieser Rechte ermöglichen.¹⁵¹ Insofern verweisen die liberalen Freiheitsrechte konzeptuell auf eine Ergänzung durch soziale Rechte, die den Individuen das Maß an ökonomischer Sicherheit und materiellem Wohlstand garantieren, das nötig ist, um im Rückzug von den gesellschaftlichen Kooperationszusammenhängen privat die eigenen Lebensziele zu erkunden. Der Unterschied zum Recht auf privates Eigentum besteht darin, dass solche ergänzenden Teilhaberechte nicht der Möglichkeit einer Veranschaulichung bisheriger Lebensziele dienen sollen, sondern der Befreiung von materiellen Zwängen, die die Besinnung auf zukünftige Lebensziele nachhaltig beeinträchtigen. Jeder Vorstoß, diese sozialen Rechte einzuschränken oder von Wohlverhalten abhängig zu machen, durchlöchert den normativen Zusammenhang, in dem sie mit der staatlichen Gewährleistung privater Autonomie stehen.

Viel schwerer zu durchschauen als die äußerst enge Verbindung, die die liberalen Freiheitsrechte mit den sozialen Rechten unterhalten, ist nun freilich deren Verknüpfung mit all jenen später hinzugekommenen Rechten, die die Chance zur politischen Teilnahme und Mitgestaltung sicherstellen sollen. Während die ersten beiden Sorten von Rechten im Prinzip einen unsichtbaren Schutzwall errichten, hinter den sich die Person auf sich selbst zurückziehen kann, ist jene dritte Klasse von Rechten im Gegenteil auf die Überwindung der dadurch erzeugten Isolation gerichtet; ihrem ganzen Begriff nach verweisen die politischen Rechte nämlich auf eine Tätigkeit, die nur in Kooperation oder zumindest im Austausch mit allen anderen Rechtsgenossen auszuüben ist. Der Unterschied zwischen den Freiheits- und den

¹⁵¹ Jeremy Waldron, *Liberal Rights*. Collected Papers 1981-1991, Cambridge, UK 1993, v.a. die Aufsätze Nr. 1, 10 und 13

Teilhaberechten auf der einen Seite, den Teilnahmerechten auf der anderen Seite ist wiederum nicht nur von empirischer, sondern von konzeptueller Bedeutung: Die ersten beiden Rechtskategorien werden nur dann angemessen verstanden und umgesetzt, wenn die mit ihnen garantierten Ansprüche als Chancen zur Bildung eines privaten Ichs genutzt werden, während die dritte Rechtskategorie im Sinne einer Aufforderung zur staatsbürgerlichen Aktivität und damit zur Bildung eines gemeinsamen Willens interpretiert werden muss. Mit dieser grundsätzlichen Differenz hängt zusammen, dass die Rechtspersonen sich je nach der beanspruchten Kategorie von Rechten in zwei sehr verschiedene Rollen hineindenken können müssen: Solange sie sich innerhalb der durch die Freiheits- und Teilhaberechte konstituierten Privatsphäre bewegen, können sie sich als passive Nutznießer der ihnen gesellschaftlich gewährten Freiheiten verstehen, verlassen sie aber diesen Bereich, um ihre politischen Rechte in Anspruch zu nehmen, so müssen sie von der Adressaten- in die Autorenrolle hinüberschlüpfen, die es ihnen erlaubt, an der kooperativen Gestaltung der zuvor nur passiv entgegengenommenen Rechte mitzuwirken. Die Spannung zwischen privater und kollektiver Autonomie, die das liberaldemokratische Rechtssystem auszeichnet, weil es von dessen Trägern zugleich in Anspruch genommen und erzeugt wird¹⁵², verläuft mitten durch die Rechtspersonen hindurch: Verwenden sie die erste Kategorie von Rechten angemessen und sinngemäß, so können sie sich nicht als demokratische Bürger und Bürgerinnen betätigen, weil sie privat auf sich selbst bezogen sind, nehmen sie aber die zweite Kategorie von Rechten adäquat in Anspruch, so können sie nicht länger in einer Haltung der bloß individuellen Vergewisserung verbleiben, weil sie sich an der kommunikativen Praxis der gemeinsamen Willensbildung beteiligen müssen. Jene Rechte legen eine Rückbesinnung auf den nur eigenen Willen nahe, den diese Rechte durch die Aufforderung zur demokratischen Interaktion gerade aufzubrechen versuchen.

Diese Asymmetrie, die konstitutiv für das Rechtsverhältnis liberaldemokratischer Staaten ist, gibt zu erkennen, dass die politischen Rechte im Grunde genommen einen anderen Typus von individueller Freiheit hervorbringen, als er von den liberalen Freiheitsrechten vorgesehen ist. Von der Freiheit, die durch die Institutionalisierung von Freiheits- und Teilhaberechten erzeugt wird, haben wir bislang gesehen, dass sie in der Chance besteht, sich aus dem öffentlichen Raum

¹⁵² Vgl. erneut Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, a.a.O., bes. Kap. III. und IV.

wechselseitiger Verpflichtungen auf eine Position der rein privaten Selbstvergewisserung zurückzuziehen: Wie ein Schutzwall legen sich diese Rechte um das einzelne Subjekt, um ihm einen nach außen hin abgesicherten Freiraum zu schaffen, den es für die ungestörte Erschließung und Überprüfung seiner eigenen Lebensziele nutzen kann. Die politischen Rechte aber scheinen dieselben Rechtssubjekte aus der damit eingehegten Privatsphäre wieder herausholen zu wollen, indem sie ihnen eine Reihe von legalen Möglichkeiten an die Hand geben, sich aktiv an der demokratischen Willensbildung zu beteiligen und dadurch zugleich auf die politische Gesetzgebung Einfluss zu nehmen; und je engagierter sich die Individuen an einer solchen gemeinsamen Praxis beteiligen, desto stärker machen sie von einer Freiheit Gebrauch, die in ihrer konstitutiven Angewiesenheit auf andere Subjekte mit derjenigen des privaten Rückzugs nichts mehr gemeinsam hat. Dass dieser andere Typus von Freiheit graduell steigerbar sein soll, wie soeben behauptet, macht schon auf einen zentralen Unterschied zur bislang behandelten Freiheitsform aufmerksam: Während es für die Existenz der privaten Freiheit unerheblich ist, ob und wie sie von den Individuen genutzt wird, weil sie in der puren Chance zur ethischen Selbstvergewisserung besteht, hängt die Existenz der durch die politischen Rechte ermöglichten Freiheit vollständig von dem Engagement ab, mit dem die Subjekte von ihr Gebrauch machen. Der Grund für diese Abhängigkeit ergibt sich daraus, dass hier der individuelle Vollzug der entsprechenden Freiheit auf die entgegenkommende Tätigkeit anderer Subjekte angewiesen ist; sie existiert nicht einfach schon in der bloßen Verfügung über subjektive Rechte, sondern steht und fällt mit dem Grad der Aktivität, mit der auch die restlichen Rechtsgenossen sich für deren Verwirklichung einsetzen. Insofern lässt sich der damit angedeutete, neue Typ von Freiheit gar nicht hinreichend in Form einer einfachen Auflistung von Grundsätzen subjektiver Rechte umreißen; auch wenn heute die Verfassungen aller liberaldemokratischen Gesellschaften mehr oder weniger umfangreiche Kataloge solcher politischen Teilnahmerechte enthalten, ist doch der normative Sinn der durch sie ermöglichten Art von Freiheit nur unter Einbeziehung all der sozialen Einstellungen und Praktiken zu erläutern, die zu ihrer gemeinsamen Verwirklichung nötig sind. In der Kategorie der politischen Rechte weist das Rechtsverhältnis auf eine soziale Sphäre der Freiheit voraus, deren Existenzbedingung ein ganzes Ensemble von sittlichen Verhaltensweisen ist.

2.