



**Axel Honneth**

## Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel

Im akademischen Betrieb scheint heute ein breiter Konsens in Hinblick auf die Frage zu bestehen, wie die Prämissen einer Theorie sozialer Gerechtigkeit beschaffen sein müssen; zwar mag sich hier und dort noch Widerstand gegen einzelne Elemente einer solchen allgemeinen Gerechtigkeitskonzeption regen, aber im Großen und Ganzen herrscht doch Einigkeit über ihr Begründungsverfahren und ihren zentralen Gegenstandsbereich. Als Instanz der normativen Rechtfertigung wird zumeist eine Beratungssituation angenommen, in der sich die potentiellen Mitglieder der entsprechenden Gesellschaft unter Bedingungen der Unparteilichkeit real oder fiktiv darüber verständigen, welche moralischen Prinzipien zukünftig ihre Kooperationsbeziehungen regeln sollen; dabei wird das Unparteilichkeitsgebot eines solchen Verfahrens ebenso als ein Garant der allgemeinen Akzeptierbarkeit der zustandekommenen Ergebnisse genommen wie die Regel der Einbeziehung aller Gesellschaftsmitglieder. Derselbe Konsens, der heute mehr oder weniger über dieses Begründungsverfahren herrscht, besteht aber offensichtlich auch in Hinblick auf den Gegenstandsbereich der zu beschließenden Gerechtigkeitsgrundsätze; die Prinzipien, auf die die Teilnehmer der Beratungssituation sich einigen würden, regeln die Beziehungen zwischen Subjekten, die ein Interesse an der möglichst autonomen Verwirklichung ihrer individuellen Lebenspläne besitzen; daher gilt als Inbegriff von sozialer Gerechtigkeit die Vorstellung, dass alle Mitglieder gleichermaßen ein sozial verträgliches Maximum an subjektiver Freiheit genießen sollen, dessen Umfang nur dann eingeschränkt werden darf oder muss, wenn es den materiell Schlechtestgestellten bei der Verwirklichung ihrer Lebenspläne zugute kommt.<sup>1</sup> Gleichheit und individuelle Autonomie erscheinen somit heute als die zwei unauflösbaren Bestandteile einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption; und die Gründe, die dafür angesichts des Pluralismus unserer Lebensziele sprechen, besitzen auf den ersten Blick auch so viel Überzeugungskraft, dass sie noch alle kommunitaristischen Attacken weitgehend unbeschadet haben überleben können. Kurzum, zweihundert Jahre nach Kant ist an der Idee kaum mehr zu rütteln, dass soziale Gerechtigkeit als Inbegriff einer egalitären Ermöglichung von individueller Freiheit aufgefasst werden müsse.

Nun besagen diese beiden Grundbegriffe freilich noch recht wenig darüber, wie die Verwirklichung von individueller Freiheit allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen garantiert werden soll. In dem allgemeinen Bild, das ich zuvor umrissen habe, ergibt sich die Antwort auf die Frage aus einigen, wie selbstverständlich vorausgesetzten Prämissen, die bereits in die Darstellung des Rechtfertigungsverfahrens hineinragen: jene Akteure, die dort als Teilnehmer der Beratungssituation vorausgesetzt werden,

haben von ihren zukünftigen Lebenschancen die Vorstellung, dass sie im wesentlichen von Mitteln zur Realisierung individueller Zielsetzungen abhängen.<sup>2</sup> Zwischen Begründungsprozedur und konsensuell beschlossenen Gerechtigkeitsprinzipien besteht mithin ein interner Zusammenhang, der durch ein individualistisches Konzept von subjektiver Freiheit gestiftet wird: weil die Parteien im "Urzustand" (Rawls) als voneinander isoliert gedacht werden, müssen sie sich hinter dem Schleier der Unkenntnis ihr künftiges Glück als Ausfluß einer individuellen Realisierung von Lebenszielen ausmalen, so dass sie auch ihr gerechtes Zusammenleben nur als ein sozial verträgliches Maximum an subjektiven Freiheiten antizipieren können. Mich interessiert im Folgenden die Frage, was sich an diesem Resultat einer fiktiven oder realen Beratung ändern würde, wenn die Teilnehmer sich nicht von einem individualistischen, sondern von einem kommunikativen Begriff der subjektiven Freiheit leiten lassen würden: wie wären die von ihnen beschlossenen Gerechtigkeitsprinzipien unter der Bedingung beschaffen, dass sie die Verwirklichung ihrer jeweiligen Freiheit von der Verwirklichung der Freiheit Anderer ganz wesentlich abhängig sähen? Die These, die ich in meinem Beitrag entwickeln möchte, läuft auf die Vermutung hinaus, dass sich bei dieser veränderten Ausgangslage am herrschenden Bild sozialer Gerechtigkeit nicht nur in einzelnen Details, sondern gewissermaßen in der Gesamtkomposition etwas ändern würde: die Beratenden würden ihre zukünftigen Lebenschancen nicht so sehr im Maßstab der individuell zur Verfügung stehenden Freiheitsspielräume kalkulieren, sondern an der Qualität der zu erwartenden Sozialbeziehungen messen - und dementsprechend würde sich ihre Vorstellung sozialer Gerechtigkeit von der Ebene freiheitsverbürgender Güter auf die Ebene verpflichtender Gegenseitigkeiten verschieben.<sup>3</sup>

Um diese Vermutung zu begründen, will ich so vorgehen, dass ich in einem ersten Schritt zunächst nur knapp die Intuitionen umreiße, die sich mit einem intersubjektivistischen Begriff der individuellen Freiheit verbinden; bei aller Konzentration auf die systematische Frage wird es hier unvermeidlich sein, einen kurzen Blick zurück auf Hegel zu werfen, weil er bislang am Überzeugendsten die Konturen eines solchen alternativen Freiheitsmodells herausgearbeitet hat (I). Nach dieser theoriegeschichtlichen Vergegenwärtigung will ich dann die Konsequenzen darstellen, die sich für die Begründungsprozedur ergeben, wenn statt von einem individualistischen von einem kommunikativen Konzept der subjektiven Freiheit ausgegangen wird; auch hier muss ich mich wieder auf wenige Andeutungen beschränken, weil die Komplexität der zu bewältigenden Fragen viel zu groß ist, als dass sie angemessen in einem kurzen Aufsatz behandelt werden könnten (II). Erst im dritten Schritt werde ich auf die zentrale Frage eingehen, inwiefern unser Bild von sozialer Gerechtigkeit vollkommen anders komponiert wäre, wenn als ihr Ziel die Ermöglichung nicht einer individualistischen, sondern einer kommunikativen Form von Freiheit gedacht würde; hier muss zur Sprache kommen, wie sich die Aufmerksamkeit von Gütern auf Beziehungen, von Lebensplänen auf Gegenseitigkeiten verlagert, wenn eine solche Umdeutung des Freiheitsbegriffs vorgenommen wird (III). Im letzten, vierten Schritt werde ich schließlich auf die Konsequenzen eingehen, die sich aus der Neukomposition der Gerechtigkeitstheorie ergeben: der Vorschlag, als gerecht zu begreifen, was der kommunikativen Freiheit von Subjekten in gleichem Maße zugute kommt, verlangt eine Pluralisierung unserer Gerechtigkeitsprinzipien, weil diese den Besonderheiten der jeweiligen Kommunikationsverhältnisse Rechnung tragen müssen (IV).

## I.

Seit der frühen Neuzeit hat sich nicht nur in der Philosophie, sondern nach und nach auch in der Alltagskultur der westlichen Gesellschaften jenes Freiheitskonzept durchgesetzt, das für unser heutiges Verständnis von sozialer Gerechtigkeit von ausschlaggebender Bedeutung ist. Aus der Einsicht in den Umstand, dass die einzelnen Subjekte in wachsendem Maß voneinander unabhängige Lebenswege verfolgen, wird die normative Konsequenz gezogen, dass sich persönliche Freiheit an der ungestörten Entfaltung individuell gewählter Ziele bemessen lassen muss: die Spielräume, die dem Akteur für ein von je eigenen Präferenzen geleitetes Handeln zur Verfügung stehen, sind umso größer, je geringer die Einschränkungen von seiten anderer Akteure sind. Kant verklammert dieses Freiheitskonzept zwar mit der moralischen Forderung, dass die derart gewählten Ziele mit der Autonomie aller anderen Personen vereinbar sein müssen; aber auch seine Korrektur ändert nichts an der zentralen Vorstellung, derzufolge die Freiheit des Einzelnen mit der Abnahme von staatlichen oder persönlichen Einschränkungen wächst.

Auf den ersten Blick scheinen diese begriffliche Entwicklungen von großer Selbstverständlichkeit zu sein; in ihnen kommt eben zu Bewusstsein, dass mit der Herausbildung der Moderne das Individuum weit genug aus allen traditionellen Bindungen und Zumutungen herausgelöst wird, um über die maßgeblichen Ziele seines Lebens selber bestimmen zu können. Tatsächlich setzt sich aber im modernen Freiheitsverständnis untergründig noch eine überschießende Bedeutungskomponente durch, die darin besteht, den Einzelnen in der Verwirklichung seiner Freiheit von allen Interaktionspartnern unabhängig zu machen. Aus der Herausarbeitung der Individualität von Freiheit folgt gewiss nicht automatisch eine solche Isolierung des Subjekts gegenüber intersubjektiven Beziehungen; aber in den Bildern, die das neue Vorstellungsmodell rhetorisch begleiten, in den Beispielen, die es publikumswirksam werden lassen, gewinnt doch schnell die Idee an Boden, dass empirische Bindungen generell als Einschränkungen von individueller Freiheit gelten müssen.<sup>4</sup> Auf den Wegen, die damit vorgezeichnet sind, sickert der individualistische Begriff von persönlicher Autonomie auch in die modernen Gerechtigkeitstheorien ein; hier entsteht nun der folgenreiche Gedanke, dass die Schaffung gerechter Sozialverhältnisse vor allem dem Zweck dienen soll, allen Subjekten eine Form von Selbstbestimmung zu ermöglichen, die sie möglichst unabhängig von ihren Interaktionspartnern sein lässt. Die begrifflichen Konsequenzen, die mit dieser Weichenstellung einhergehen, sind gewaltig, auch wenn sie sich im einzelnen nur schwer zurückverfolgen lassen: die Idee, dass mit der Zahl der Güter die individuelle Freiheit wächst, ist ebenso eine Folgewirkung der konzeptuellen Isolierung des einzelnen Subjekts wie die Vorstellung, dass nicht-gewählte Gemeinschaften eine Bedrohung von persönlicher Autonomie darstellen.<sup>5</sup>

Gegen alle diese Schlussfolgerungen im einzelnen hat Hegel, der als erster gegen die individualistischen Züge des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses opponierte, keine wirklichen Einwände geltend gemacht. Im Unterschied zu der Strömung, die heute "Kommunitarismus" genannt wird<sup>6</sup>, teilt er nämlich mit Rousseau oder Kant die Vorstellung, dass jede legitime Staatsordnung der Moderne im Prinzip der individuellen Autonomie verankert sein muss; und dementsprechend ist ihm auch der Gedanke selbstverständlich, dass alle Gesellschaftsmitglieder über einen rechtlich abgesteckten Spielraum verfügen sollten, innerhalb dessen sie ihr Handeln zweckgerichtet an je eigenen Präferenzen orientieren können. Aber Hegel hält eine solche Art von "Willkürfreiheit" zugleich auch für eine Abstraktion, weil ihre begriffliche Konstruktion vergessen lässt, dass sie sich einer bestimmten Form der zwischenmenschlichen Kommunikation verdankt und daher nicht wie ein

individuell besitzbares Gut verstanden werden darf: Die Ausstattung der Individuen mit "subjektiven Rechten" ist nicht das Ergebnis einer fairen Distribution, sondern ergibt sich aus dem Umstand, dass sich die Gesellschaftsmitglieder gegenseitig als freie und gleiche anerkennen. Mit diesem Einwand verknüpft Hegel freilich mehr als bloß die Absicht einer Korrektur des zeitgenössischen Rechtsverständnisses; der Hinweis auf den relationalen, intersubjektiven Charakter von Rechten soll vielmehr ausschnitthaft deutlich machen, dass individuelle Freiheiten überhaupt nur das Produkt einer Form von zwischenmenschlicher Kommunikation sein können, die den Charakter der wechselseitigen Anerkennung besitzt. Insofern stellt der Begriff der "Anerkennung" für Hegel den Schlüssel für ein nicht-individualistisches Verständnis der subjektiven Freiheit dar<sup>7</sup>: Die Verwirklichung von Freiheit bedeutet, zu einem Zugewinn an Handlungsmacht zu gelangen, indem durch die Bestätigung von Seiten des Anderen das Wissen um die eigenen Fähigkeiten und Bedürfnisse gefördert wird. Wenn wir uns diesen Vorgang nun als ein wechselseitiges Geschehen zwischen zwei Subjekten vorstellen, wird leicht verständlich, warum für Hegel intersubjektive Beziehungen nicht eine Beschränkung, sondern eine Bedingung von subjektiver Freiheit bilden müssen: Zur Entwicklung von Autonomie ist der einzelne nur in dem Maße fähig, in dem er Beziehungen mit anderen Subjekten unterhält, die ihrer Form nach eine wechselseitige Anerkennung von bestimmten Persönlichkeitsanteilen ermöglichen.

Aus dieser intersubjektivistischen Revision der Freiheitskonzeption zieht Hegel nun Rückschlüsse in Bezug auf den Stellenwert, den die "Willkürfreiheit" in einer gerechten Gesellschaftsordnung einnehmen soll. Zwar teilt er ja, wie gesagt, mit Rousseau und Kant die Vorstellung, dass moderne Gesellschaften allen ihren Mitgliedern einen gleichweit abgesteckten Spielraum eröffnen müssen, innerhalb dessen sie ihre je eigenen Präferenzen verfolgen können, aber die Einsicht in den kommunikativen Charakter von Freiheit lässt ihn zu dem Schluss gelangen, dass eine solche rechtliche Sphäre dem Einzelnen nur dann zur Autonomie verhilft, wenn sie als untergeordneter Teil eines ganzen Netzwerkes von anderen, ebenso wichtigen Anerkennungsbeziehungen begriffen wird. Erst mit diesem Vorschlag, individuelle Freiheit als das Produkt eines Zusammenspiels von mehreren Kommunikationssphären zu begreifen, entwickelt Hegel den Anstoß für eine Neukomposition unseres Bildes von sozialer Gerechtigkeit; denn nun erscheint es plötzlich als nicht nur sinnvoll, sondern als geradezu notwendig, intersubjektive Beziehungen in derselben Weise als Bedingungen für individuelle Autonomie zu denken, in der zuvor nur subjektive Freiheitsrechte als deren Voraussetzung behandelt wurden. Die Folgen einer derartigen Blickerweiterung wären gewaltig, weil sich nun die Prinzipien der Gerechtigkeit auf Freiheiten erstrecken müssten, die nicht in Form von Gütern verteilt, sondern nur in Form der Förderung sozialer Beziehungen gewährleistet werden könnten; und das Rechtsverhältnis verlöre seine privilegierte Stellung, weil neben es andere Arten von verpflichtender Gegenseitigkeit treten würden. Aber bevor ich mich den Konsequenzen zuwende, die sich aus einem kommunikativen Freiheitsbegriff für den Gegenstandsbereich einer Gerechtigkeitstheorie ergeben, will ich kurz die Frage streifen, welche Folgen damit für die Anlage der Rechtfertigungsprozedur selber verknüpft sind.

## II.

Hegel hat sich schon früh in seinem Werk kritisch mit den klassischen Vertragstheorien auseinandergesetzt, die ja noch heute das maßgebliche

Vorbild für die Versuche einer normativen Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien abgeben; dabei hat er stets seinen intersubjektivistischen Begriff der Freiheit bereits auf dieser prozeduralen Ebene zur Geltung gebracht, indem er für das Design der Vertragssituation nachweisen wollte, dass die Subjekte hier fälschlicherweise als voneinander isolierte Akteure gedacht werden. Aber aus seinen Einwänden hat Hegel nie die Konsequenz des Entwurfs eines alternativen Begründungsmodells gezogen, das es an Komplexität oder Anregungspotential mit den Vertragstheorien seiner Vorgänger hätte aufnehmen können; die ganze Idee, vom Gedankenexperiment einer fiktiven Beratungssituation auszugehen, schien ihm viel zu sehr eine geschichtsblinde Abstraktion zu sein, als dass er sich auf derselben Augenhöhe mit den Konzeptionen von Hobbes, Rousseau oder Kant hätte messen wollen. Die Rechtfertigung, die Hegel stattdessen für seine eigene Gerechtigkeitstheorie vorbringt, ist methodisch von ganz anderer Art und kann heute nur mit größter Mühe noch einmal rekonstruiert werden.<sup>8</sup> Gleichwohl macht es Sinn, den von Hegel aufgegriffenen Faden einer Kritik der klassischen Vertragstheorien weiterzuspinnen, indem die Frage gestellt wird, in welchen Hinsichten die Koordinaten der vorausgesetzten Beratungssituation gegen unsere wohlbegründeten Intuitionen verstoßen.

Natürlich muss bei einer solchen Überlegung zunächst berücksichtigt werden, dass das Gedankenexperiment einer vertragsähnlichen Beratung seinen normativen Zweck nur erfüllen kann, wenn für alle Beteiligten ein unparteiischer Standpunkt vorgesehen ist; es soll ja gesichert sein, dass keine Partei sich zu einem bestimmten Vorschlag nur deswegen motiviert sehen könnte, weil er ihr später einmal zum Vorteil gereichen würde. Mit dem Ziel, einen derartigen Standpunkt der Unparteilichkeit prozedural zu erzwingen, hat Rawls seine Idee eines Schleiers der Unkenntnis ("veil of ignorance") ins Spiel gebracht, die besagen soll, dass die Teilnehmer an der Beratungssituation über ihre zukünftigen Talente und gesellschaftlichen Positionen keine Kenntnisse besitzen dürfen; ansonsten statet er seine Subjekte, wie fast alle Vertragstheoretiker vor ihm, allein mit zweckrationalen Fähigkeiten aus, so dass die Einigung auf Gerechtigkeitsprinzipien auch nur aus Klugheitsabwägungen heraus erfolgen kann.<sup>9</sup> Ohne auf die weiteren Details dieses beeindruckenden Begründungsprogramms näher einzugehen, lässt sich hier schon aus der Perspektive Hegels die Frage stellen, ob eine derartige Kennzeichnung der Ausgangsbedingungen nicht über das notwendige Maß hinaus das Faktum menschlicher Intersubjektivität verschwinden lässt: müssen nicht die Subjekte auch unter so stark stilisierten Voraussetzungen eine elementare Kenntnis von ihrer Bedürftigkeit nach Anerkennung besitzen, um überhaupt noch als menschliche Wesen qualifiziert werden zu können<sup>10</sup>? Die Frage ist deswegen nicht vollkommen artifiziell, weil sie zu Tage treten lässt, dass das methodische Arrangement der legitimierenden Beratungssituation nicht gänzlich unabhängig von Annahmen darüber sein kann, was als definitorisches Merkmal menschlichen Personseins zu gelten hat; denn die Individuen, die die Rolle von beratenden Teilnehmern übernehmen sollen, müssen mindestens durch all die Eigenschaften gekennzeichnet sein, die zusammengekommen die Unterschiede des Menschen zu höherentwickelten Tieren ausmachen. Ändern wir unsere anthropologische Grundannahme ein wenig, so wandeln sich daher auch die Merkmale, mit denen wir die Mitwirkenden an der gedankenexperimentellen Beratungssituation ausstatten müssen.

Dementsprechend lässt sich in Verlängerung der Hegelschen Einwände wohl sagen, dass Rawls den Schleier der Unkenntnis gewissermaßen zu tief hat fallen lassen: die Vertragsparteien sollten, weil sie menschliche Wesen sind,

Kenntnis davon besitzen, dass sie von der sozialen Anerkennung anderer Personen elementar abhängig sind; und würden sie ein solches Selbstbild miteinander teilen, dann würden sie sich vermutlich auf Gerechtigkeitsprinzipien einigen, die im Unterschied zum Rawlschen Vorschlag dieser sozialen Bedürftigkeit Rechnung tragen würde. Das alles könnte wie ein philosophischer Trick anmuten, weil nur mit wenigen Zusatzannahmen die Bedingungen der Begründungsprozedur so geändert werden, dass die gewünschten Ergebnisse herauspringen müssen. Tatsächlich aber scheint mir der Anspruch auf wechselseitige Anerkennung so tief in den Präsuppositionen unserer sozialen Praxis verankert, dass es wenig plausibel wäre, ihn nicht auch in dem gerechtigkeitsverbürgenden Verfahren der Beratungssituation zur Geltung zu bringen. In einem solchen fiktiven Diskurs verschränkt sich die Faktizität unserer sozialen Natur mit dem Geltungsüberhang des in ihm angelegten Anspruchs auf wechselseitige Anerkennung. Wie aber würde sich unter derart veränderten Ausgangsbedingungen der Gegenstandsbereich verändern, auf den die zu beschließenden Prinzipien der Gerechtigkeit sich zu beziehen hätten?

### III.

Hegel hat in seiner "Rechtsphilosophie" den vergeblichen Versuch unternommen, den Gegenstandsbereich einer Theorie sozialer Gerechtigkeit in ganz anderer Weise zu bestimmen, als es seine Vorgänger und Zeitgenossen getan hatten. Während diese die individuelle Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder durch die staatliche Gewährung von gleichen Handlungsfreiheiten gesichert wissen wollten, hat er sich mit derselben Absicht auf den freiheitsverbürgenden Charakter von sozialen Interaktionssphären konzentriert: die persönliche Freiheit des Einzelnen wird in dem Maße gesichert und gefördert, so lautet sein eigenwilliger Vorschlag, in dem ihm kommunikative Sphären der Selbstverwirklichung zur Verfügung stehen, in denen er durch wechselseitige Anerkennung zu größerer Handlungsmacht gelangen kann. Zu einer derart radikalen Neubestimmung hat Hegel sich auf Grund der Einsicht veranlasst gesehen, dass menschliche Wesen nur durch die Erfahrung der Anerkennung ihrer Fähigkeiten und Bedürfnisse dazu in der Lage sind, die Kraft zur autonomen Gestaltung ihrer Lebensziele zu erwerben; wenn also die individuelle Freiheit so stark von der Möglichkeit abhängig ist, sich wechselseitig in den eigenen Potentialen anzuerkennen, dann musste es aus seiner Sicht nur folgerichtig sein, die Gerechtigkeitsprinzipien irgendwie auf die Sicherung solcher Anerkennungssphären zurückzubeziehen. Nun ist aber der Vorschlag, den Hegel zu diesem Zweck in seiner "Rechtsphilosophie" entwickelt hat, in der Geschichte des politischen Denkens bekanntlich ohne großen Einfluß geblieben; kaum ein einziger Ansatz findet sich, in dem seine Anregungen als Beiträge zu einer Gerechtigkeitstheorie verstanden und produktiv weiterentwickelt worden wären.

Andererseits ist in den zweihundert Jahren seit Hegel unser Wissen um die intersubjektive Natur des Menschen kontinuierlich angewachsen; nicht nur die erschütternden Berichte aus den Konzentrationslagern der totalitären Regime, sondern auch die Zeugnisse der Bürgerrechtsbewegungen und des Feminismus haben uns darüber belehrt, in welchem Maße Menschen zur Sicherung ihrer individuellen Autonomie auf die unterstützende Erfahrung wechselseitiger Anerkennung angewiesen sind.<sup>11</sup> Auch in der soziologischen und historischen Forschungsliteratur ist inzwischen die Tatsache gut dokumentiert, dass der Sinn für Ungerechtigkeit ganz wesentlich mit der moralischen Empfindung zusammenhängt, in den eigenen Fähigkeiten und Bedürfnissen sozial nicht anerkannt zu werden<sup>12</sup>; aus der Entwicklungspsychologie und Psychoanalyse



wissen wir schließlich, dass der Erwerb von individueller Autonomie in den frühen Lebensjahren primär durch die Erfahrung gefördert wird, eine verlässliche Form der kontinuierlichen Zuwendung und Anerkennung zu genießen.<sup>13</sup> Angesichts all dieser Befunde scheint es hochgradig unplausibel, nicht wenigstens zu prüfen, ob sich die Hegelschen Intentionen heute noch einmal produktiv wieder aufnehmen lassen. Allerdings erfordert das mehr als bloß begriffliche Korrekturen an den herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien; verlangt ist vielmehr ein ganzer Perspektivenwechsel, weil als das eigentliche Objekt unserer Konzeption von Gerechtigkeit nun nicht subjektive Handlungsfreiheiten, sondern soziale Kommunikationssphären in den Blick treten.

Den Ausgangspunkt einer derart grundlegenden Revision muss die Einsicht darstellen, dass rechtlich gewährte Freiheiten nur einen Ausschnitt aus den Voraussetzungen bilden, die die Befähigung zur individuellen Autonomie konstitutiv ermöglichen. Wenn wir uns zudem klargemacht haben, dass bereits diese erste Bedingung nicht ein beliebig verteilbares Gut verkörpert, sondern eine spezifische Form der wechselseitigen Anerkennung bezeichnet, dann tritt die Veränderung in den Blick, die wir in Bezug auf den Gegenstandsbereich einer Gerechtigkeitstheorie zu vollziehen haben: unter der Perspektive, welche Voraussetzungen die individuelle Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen gewährleisten können, ist die Struktur und Qualität der sozialen Anerkennungsbeziehungen das zentrale Anwendungsfeld von Prinzipien der Gerechtigkeit. Damit verliert unsere Gerechtigkeitskonzeption jeden verteilungstheoretischen Charakter und nimmt die Gestalt einer normativen Kommunikationstheorie an; denn an die Stelle von Prinzipien der fairen Distribution treten nun Grundsätze, die sich auf die staatliche Gewährleistung von sozialen Voraussetzungen der wechselseitigen Anerkennung beziehen.

Freilich ist der damit angedeutete Gedanke nur dann angemessen zu verstehen, wenn hinreichend Klarheit darüber existiert, worin die Eigenart von solchen Anerkennungsbeziehungen eigentlich bestehen soll. Diese werden nicht einfach durch beliebige Interaktionsverhältnisse repräsentiert, in denen sich Subjekte wechselseitig aufeinander beziehen; vielmehr muss es sich um relativ stabile Kommunikationsmuster handeln, die den Beteiligten reziprok eine Erfahrung der Anerkennung von bestimmten Fähigkeiten oder Bedürfnissen ermöglichen. Das ist nur möglich, wo die Subjekte sich gemeinsam an moralischen Normen orientieren, unter deren Geltung sie dazu angehalten werden, am jeweils Anderen die entsprechenden Persönlichkeitsanteile zu respektieren und zu fördern; insofern stellen Anerkennungsbeziehungen Formen verpflichtender Gegenseitigkeit dar, in denen die Pflichten allerdings ihren einschränkenden, verbotenden Charakter verloren haben, weil sie zu selbstverständlichen Bestandteilen einer habituell eingeübten Handlungspraxis geworden sind.<sup>14</sup> Es genügt hier, an das schon von Hegel hervorgehobene Beispiel der Freundschaft zu erinnern, um diese besondere Eigenschaft von Anerkennungsbeziehungen hervortreten zu lassen<sup>15</sup>: in einer Freundschaft üben zwei Subjekte eine gemeinsame Praxis aus, die unauffällig durch moralische Normen vermittelt ist, durch die beide zur Förderung des Wohlergehens des jeweils Anderen angehalten werden; und eine Erfahrung der Anerkennung ermöglicht eine solche Form verpflichtender Gegenseitigkeit, weil die Freunde sich in einer Weise in ihren Bedürfnissen oder Wünschen bestätigt wissen können, die ihnen individuell zu größerer Handlungsmacht verhilft.

Es bleibt nun allerdings die Frage, inwiefern derartige Anerkennungsbeziehungen überhaupt der Gegenstand einer

Gerechtigkeitstheorie sein können. Wir haben doch gerade bei Freundschaften eher die Vorstellung, dass es sich um ein Verhältnis aus bloß persönlicher Zuneigung handelt, in das der Staat auch dann nicht eingreifen sollte, wenn er damit Zwecken der sozialen Gerechtigkeit dient. Der Adressat von gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen ist unter modernen Bedingungen doch stets der demokratische Rechtsstaat, während Anerkennungsbeziehungen häufig den Charakter von privaten Verhältnissen besitzen, die sich durch rechtliche Maßnahmen gar nicht beeinflussen lassen. Auch hier hilft Hegel noch einmal weiter, weil er die Aufgaben des Rechtsstaates auf die sozialen Voraussetzungen von Anerkennungsbeziehungen ausgedehnt wissen wollte: wie heute etwa in der Familienpolitik, so sind eine Reihe von staatlichen Maßnahmen denkbar, durch die intersubjektive Verhältnisse der verpflichtenden Gegenseitigkeit geschützt und gefordert werden können. All das beantwortet freilich noch nicht die Frage, welche Anerkennungsbeziehungen wir mit Blick auf die individuelle Autonomie für so unverzichtbar halten, dass jedes Gesellschaftsmitglied nach Möglichkeit an ihnen partizipieren können sollte. Damit schneide ich das Problem an, das ich nun im letzten Teil meines Beitrages behandeln möchte.

#### IV.

Schon Hegel war der Überzeugung, dass diese letzte und entscheidende Aufgabe nicht in Form einer unhistorischen Theorie anthropologischen Zuschnitts zu bewältigen ist; er ließ sich vielmehr von der Vorstellung leiten, dass nur diejenigen Anerkennungsbeziehungen als autonomiefördernde Sphären jeweils zum Objekt einer Gerechtigkeitskonzeption gemacht werden sollten, die dem Stand der geschichtlichen Entwicklung des objektiven Geistes entsprechen. Der Autor der "Rechtsphilosophie" hatte bei dieser Prämisse natürlich den weltgeschichtlichen Prozess vor Augen, den er in seiner Geschichtsphilosophie als einen "Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" verstanden hatte<sup>16</sup>; an dessen soziale Errungenschaften sollte die Gerechtigkeits-theorie insofern anknüpfen können, als sie den Bestand genau der drei kommunikativen Sphären zu ihrem Anliegen machen sollte, die sich in der Moderne als institutionelle Kernkomplexe der Gesellschaft herausgebildet hatten. Obwohl es immer wieder erstaunlich ist, wie sehr Hegel bei all seinen geschichtsphilosophischen Spekulationen doch stets auch ein geradezu instinktiver Soziologe geblieben ist, lässt sich an seine Lösung des Problems einer Historisierung der Gerechtigkeits-theorie heute sicherlich nicht mehr anknüpfen; denn trotz aller Einsicht in die funktionale Differenzierung von Wertsphären, trotz aller Aufmerksamkeit für die Eigensinnigkeit des Marktes ist seine Fortschrittskonzeption doch viel zu sehr von metaphysischen Voraussetzungen abhängig, als dass wir sie unter gegenwärtigen Bedingungen noch teilen könnten<sup>17</sup>. Gleichwohl enthält seine methodische Grundidee, wenn sie von dem Gedanken einer Selbstrealisation der Vernunft abgetrennt wird, einige entscheidende Hinweise auf das Verfahren, durch das der Objektbereich unserer Gerechtigkeits-theorie näher bestimmt werden kann; denn der Vorschlag, an genau die Anerkennungssphären anzuknüpfen, die sich als konstitutiv für die jeweils aktuelle Form der Sozialintegration begreifen lassen, scheint einen Schlüssel für die Lösung des sich hier aufdrängenden Problems zu bieten.

Ganz ohne die Verwendung eines Fortschrittsbegriffs kommt freilich eine auch bloß formale Anknüpfung an den Hegelschen Lösungsvorschlag nicht aus. Der Grundgedanke, der sich seiner "Rechtsphilosophie" in Hinblick auf das Problem entnehmen lässt, welche Anerkennungsbeziehungen den Erwerb von individueller Autonomie gewährleisten können, ist ungefähr der folgende: der



Inbegriff dessen, was die Autonomie des Einzelnen ausmacht, ist selber nichts ein für alle Mal Gegebenes, sondern unterliegt historischen Wandlungen; zwischen dem Differenzierungsgrad der Gesellschaft und der individuellen Freiheit besteht nämlich insofern ein Bedingungsverhältnis, als mit der Teilung in soziale Funktionsbereiche auch die Dimensionen zunehmen, die das Individuum in sich als Möglichkeiten der Selbstverwirklichung wahrzunehmen lernt; zu wirklicher Handlungsmacht und damit Autonomie gelangt der Einzelne allerdings nur in jenen neu entstehenden Sphären, in denen er ein stabiles Wissen um seine eigenen Fähigkeiten und Ansprüche dadurch zu erwerben vermag, dass er sie im Verhalten der Interaktionspartner gewissermaßen zurückgespiegelt sieht; daher wächst der Umfang der individuellen Autonomie mit der Zahl der sozialen Funktionsbereiche, deren Charakter durch Formen der wechselseitigen Anerkennung geprägt ist. Wenn wir zu diesem Gedankengang nun noch hinzunehmen, was ich zuvor über den verpflichtenden Gehalt solcher Anerkennungs-sphären gesagt habe, dann besitzen wir bereits ein recht umfassendes Bild des Hegelschen Kernarguments: er ist der Überzeugung, dass ein Gerechtigkeitskonzept den Bestand genau der Anerkennungsbeziehungen gewährleisten können sollte, durch die die Subjekte in Form verpflichtender Gegenseitigkeit unter den jeweils gegebenen Gesellschaftsbedingungen zu einem Maximum an individueller Autonomie zu gelangen vermögen. Aber selbst in diese höchst nüchterne, geradezu nachmetaphysisch klingende Formulierung, die so gar nichts mehr von einer idealistischen Geschichtsphilosophie an sich zu haben scheint, ist bei genauerem Hinsehen noch eine Fortschrittsprämisse eingebaut: denn jene dauerhaften, sozusagen institutionalisierten Anerkennungsbeziehungen, die jeweils die aktuelle Gesellschaftsordnung prägen, lassen sich nur dann gerechtfertigterweise als Bezugsgrößen einer gewandelten Gerechtigkeits-theorie begreifen, wenn sie in moralischer Hinsicht als überlegen gegenüber den vorangegangenen Anerkennungsformen gelten können. Ohne die begründete Annahme einer solchen moralischen Überlegenheit liefe das skizzierte Verfahren Gefahr, aus der jeweils gegebenen Anerkennungsordnung ein moralisches Faktum zu machen; und die Frage, welche kommunikativen Sphären den theoretischen Horizont der Gerechtigkeits-theorie ausmachen sollen, würde durch den bloß empirischen Verweis auf die existierende Sozialordnung beantwortet. Daher kommt auch ein Versuch, an das historische Begründungsverfahren Hegels möglichst sparsam, nachidealistisch anzuknüpfen, nicht ohne die implizite Voraussetzung einer Fortschrittskonzeption aus; diese hat unter Verwendung derselben Kriterien, die zuvor schon zur Aufmerksamkeitsverlagerung auf die Anerkennungsbeziehungen geführt haben, den Nachweis einer moralischen Überlegenheit der existierenden Anerkennungsordnung zu führen.<sup>18</sup>

Nun erfüllen diese methodologischen Überlegungen hier nur die Funktion, den Schritt vorzubereiten, der den angekündigten Gestaltwandel der Gerechtigkeits-theorie zum Abschluss bringen soll. Wenn von einem kommunikativen Begriff der Freiheit ausgegangen wird, so hatten wir gesehen, ändert sich der Objektbereich einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption insofern, als nun die gleichmäßige Gewährung von Chancen der Partizipation an konstitutiven Anerkennungsbeziehungen zu ihrem eigentlichen Aufgabenfeld wird; dabei muss eine solche veränderte Konzeption, wie wir soeben festgestellt haben, jeweils diejenigen Anerkennungsbeziehungen als konstitutiv für die Autonomiebildung begreifen, die sich in der gegebenen Gesellschaft als das Ergebnis eines als moralischen Fortschritt zu verstehenden Differenzierungsprozesses herausgebildet haben. Mit diesem Schritt verliert das egalitäre Recht, nicht anders als bei Hegel in der "Rechtsphilosophie", seine Monopolstellung im Rahmen einer liberalen Gerechtigkeits-theorie; denn wir

können davon ausgehen, dass in unseren Gesellschaften die Rechtsbeziehungen nur eine der kommunikativen Sphären bilden, die für die Autonomiebildung des Einzelnen von unersetzbarer Bedeutung sind. Der Einfachheit halber muss ich hier darauf verzichten, die gesellschaftstheoretischen Argumente zu entwickeln, die zur Begründung der folgenden These nötig wären: neben dem Rechtsverhältnis, in dem die Subjekte durch wechselseitige Einräumung von subjektiven Rechten zu einem Bewusstsein ihrer Handlungsmacht gelangen, stellen in den Gesellschaften unseren Typs zumindest noch die affektiven Intimbeziehungen und die Arbeitssphäre solche autonomiefördernde Formen verpflichtender Gegenseitigkeit dar; während die Subjekte nämlich durch die Erfahrung von früher Zuwendung, Liebe und Freundschaft das Maß an Selbstvertrauen erwerben, das den emotionalen Nährboden von Ich–Autonomie bildet, gelangen sie durch die Anerkennung ihres Arbeitsbeitrags zu einem Gefühl sozialer Zugehörigkeit und Wertschätzung<sup>19</sup>. Die "Selbstachtung", von der Rawls mit Blick auf die Voraussetzungen individueller Autonomie als einem "Grundgut" spricht<sup>20</sup>, ergibt sich daher als das Ergebnis einer gestaffelten Einbeziehung in unterschiedliche Kommunikationssphären, die alle durch eine spezifische Form der wechselseitigen Anerkennung geprägt sind.

Für die anvisierte Gerechtigkeitskonzeption ergibt sich aus dieser sozialen Spreizung der Voraussetzungen, die für den Erwerb und die Ausübung von Autonomie unverzichtbar sind, die Konsequenz einer internen Pluralisierung. Wahrscheinlich ist es sinnvoll, die damit angedeutete Schlussfolgerung als einen Schritt der Reflexionssteigerung von Gerechtigkeit zu begreifen: sobald nämlich festgestellt wird, dass soziale Gerechtigkeit nicht einfach durch die gleichmäßige Gewährung von individuellen Grundfreiheiten, sondern nur durch eine egalitäre Ermöglichung der Partizipation an Anerkennungsverhältnissen zu erreichen ist, muss die interne Moralität jener entsprechenden Kommunikationssphären Berücksichtigung finden; dementsprechend darf die Gerechtigkeit sich nicht mehr nur auf das eine Prinzip kaprizieren, das im Sinne der Gleichheit die moralische Substanz des Rechts ausmacht, sondern muss auch jene anderen Prinzipien in sich aufnehmen, die die Moralität der beiden anderen Sphären definiert. Die Pluralisierung, von der als einer Konsequenz unserer bisherigen Überlegungen die Rede war, besteht mithin in einer Auffächerung der normativen Prinzipien, die es in einer Konzeption von sozialer Gerechtigkeit heute zu verteidigen gilt: im Namen eines übergreifenden Egalitarismus, den auch Hegel für die zentrale Herausforderung der Moderne hielt, macht die Idee der Gerechtigkeit in den drei Anerkennungs-sphären jeweils dasjenige Prinzip stark, das den Gehalt der wechselseitigen Verpflichtungen bestimmt. Insofern muss neben dem Grundsatz der Rechtsgleichheit ergänzend das Prinzip der Liebe (oder Bedürfnisgerechtigkeit) ebenso treten wie das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit (oder fairen Arbeitsteilung): erst sie zusammengenommen legen fest – jedes Prinzip in seiner eigenen Domäne, aber sie gemeinsam doch auf die Ermöglichung von individueller Autonomie bezogen –, was unter den gegenwärtigen Bedingungen soziale Gerechtigkeit heißen kann.<sup>21</sup>

Freilich, auch diese abschlusshaften Formulierungen lassen noch zu viele Fragen offen, als dass es sich schon um ein hinreichend bestimmtes Gerechtigkeitskonzept handeln könnte. Zwar sind die allgemeinen Konturen umrissen, die eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit annehmen müsste, wenn sie statt von einem individualistischen von einem intersubjektivitäts-theoretischen Begriff der Freiheit ausgehen würde; aber bereits der Sinn jenes normativen Pluralismus, in dem die verschiedenen

Schritte der Argumentation ja münden, ist bislang nur äußerst vage und ungefähr geklärt. Hegel ging es in seiner Sphärentheorie der Sittlichkeit wohl vor allem um die reformatorische, ja therapeutische Absicht, gegenüber den vereinheitlichenden Tendenzen der Gerechtigkeitstheorie seiner Zeit an den moralischen Eigensinn zu erinnern, der den unterschiedlichen Funktionsbereichen verpflichtender Gegenseitigkeit innewohnen scheint; nicht anders als heute Michael Walzer zielt er in seiner "Rechtsphilosophie" vor allem darauf, dem liberalen Staat eine "Kunst der Trennung" zu empfehlen, kraft derer er mit Hilfe reflexiver Rechtsmaßnahmen über die Autonomie der unterschiedlichen Anerkennungssphären wachen sollte<sup>22</sup>. In einer solchen, bloß konservativen Aufgabe kann sich für uns aber heute die Funktion einer Gerechtigkeitskonzeption nicht mehr erschöpfen; zu der bewahrenden Funktion muss stets der reformistische Bezug auf eine Zukunft hinzutreten, die in Vergleich mit den gegebenen Verhältnissen als moralisch verbesserungswürdig erscheint. Diesem Bedürfnis kann die hier umrissene Gerechtigkeitskonzeption nur entgegenkommen, wenn sie über Hegel hinaus an der Idee eines Geltungsüberhangs der ausdifferenzierten Anerkennungsprinzipien festhält: jede der drei normativen Prinzipien, die es zum Zwecke der individuellen Autonomie aller Einzelnen zu verteidigen gilt, besäße dann einen semantischen Überschuss, der mehr an sphärenspezifischer Gerechtigkeit verlangt, als in den existierenden Praktiken und Institutionen bereits verkörpert ist.

*Die gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen, die ich hier im Anschluss an frühere Arbeiten anstelle, verdanken den theoriegeschichtlichen und systematischen Studien von Ludwig Siep mehr, als ich je durch Hinweise oder Fußnoten habe deutlich machen können. So, wie am Anfang meiner eigenen Beiträge zur Anerkennungstheorie seine große Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes stand (ders., Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg/München 1979), so ist auch der vorliegende Aufsatz erneut von Überlegungen Sieps beeinflusst worden (ders., "Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels", in: R. Schmücker/U. Steinvorth (Hgs.), Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin 2002, S. 41–56).*

<sup>1</sup> All diese Formulierungen sind ersichtlich an die Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls angelehnt, die heute die Diskussion weitgehend beherrscht: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975.

<sup>2</sup> Darauf hat gegenüber Rawls' Gerechtigkeitskonzeption schon früh Thomas Nagel aufmerksam gemacht: ders. "Rawls on Justice", in: ders. *Other Minds. Critical Essays*, Oxford 1995, S. 121–136.

<sup>3</sup> Mit dieser These verfolge ich Überlegungen weiter, die ich in Form einer Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie zuvor bereits indirekt umrissen habe: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; zum Hintergrund des Folgenden vgl. insgesamt: G.W.F. Hegel, *Grundlegung der Philosophie des Rechts, Theorie–Werkausgabe*, Frankfurt/Main 1969ff., Bd. VII.

<sup>4</sup> Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/Main 1994, Kap. 17.

<sup>5</sup> Vgl. etwa Charles Taylor, "Der Irrtum der negativen Freiheit", in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main 1988, S. 118–144; ders., *Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit*, ebd., S. 145–187; Michael Walzer, *Vernunft, Politik und Leidenschaft, Defizite liberaler Politik*, Frankfurt/Main 1999, s. 6. Kap..

<sup>6</sup> Vgl. dazu Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main. 1993.

<sup>7</sup> Vgl. Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford 1999; Paul Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca and London 1996; Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's*

*Social Theory*, Cambridge/Mass. 2000, vor allem Kap. 5.

- <sup>8</sup> Vgl. dazu Ludwig Siep, "Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel", in: ders. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main 1992, S. 41–64.
- <sup>9</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., Kap. 3.
- <sup>10</sup> Vgl. Alasdair MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001.
- <sup>11</sup> Vgl. etwa Michael Ignatieff, *Wovon lebt der Mensch? Was es heisst, auf menschliche Weise in Gesellschaft zu leben*, Berlin 1993; Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Berlin 1996.
- <sup>12</sup> Vgl. exemplarisch für die Soziologie: Richard Sennett/Jonathan Cobb, *The Hidden Inquiries of Class*, Cambridge/Mass. 1972; für die Geschichtsforschung: Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/Main 1982.
- <sup>13</sup> Martin Dornes, *Die emotionale Welt des Kindes*, Frankfurt/Main 2000; ders., "Nach Piaget", in: ders., *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt/Main 1997, Kap. 4.
- <sup>14</sup> Vgl. Paul Redding, *Hegel's Hermeneutics*, a.a.O., Chap. 5–9; Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge, UK 1994, Chap. 5.
- <sup>15</sup> Vgl. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O., S. 26f; 108ff..
- <sup>16</sup> G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, a.a.O., Bd. 12, S. 32; S. 520 ff.
- <sup>17</sup> Vgl. jetzt: Dina Edmundts/Rolf–Peter Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Stuttgart 2002, S. 32ff..
- <sup>18</sup> Vgl. zum Hintergrund dieser Überlegungen: Axel Honneth, "Umverteilung oder Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser", in: Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch–philosophische Kontroverse*, Frankfurt/Main 2003.
- <sup>19</sup> Vgl. Angelika Krebs, *Arbeit und Gerechtigkeit. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 2002, Dritter Teil (Kap. VI u. VII).
- <sup>20</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., § 67; wertvolle Beiträge liefert: Robin S. Dillon (Hg.), *Character and Self–Respect*, New York/London 1995.
- <sup>21</sup> In eine ähnliche, allerdings von Hegel vollkommen unabhängige Richtung weist auch: David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass. 1999.
- <sup>22</sup> Vgl. Michael Walzer, "Liberalismus und die Kunst der Trennung", in: ders. *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992, S. 38–63.

---

Published 2007–01–17

Original in German

Contribution by Critique & Humanism

First published in Barbara Merker/Georg Mohr/Michael Quante (ed.): *Subjektivität und Anerkennung*. mentis: Paderborn 2004. Re–printed with the editors' kind permission in *Critique & Humanism* 22 (2006) (German and Bulgarian versions)

© Axel Honneth/Critique & Humanism

© Eurozine