

Die Rekonstruktion der Freiheit

Ein Gespräch mit Axel Honneth¹, *Andreas Busen*^{*}, *Lisa Herzog*^{*2}

Andreas Busen [A. B.]: Sprechen wir zunächst über den Anspruch des Buches. Sie machen deutlich, dass Ihnen nicht ganz wohl ist mit den Gerechtigkeitstheorien, die gegenwärtig auf dem Markt sind. Es gibt eine Vorherrschaft liberaler, kantisch geprägter und an Rawls anknüpfender Ansätze, denen Sie mit *Das Recht der Freiheit* eine Alternative entgegenstellen wollen. Weshalb, glauben Sie, ist in letzter Zeit gerade dieser Strang, gegen den Sie sich wenden, so prominent geworden?

Axel Honneth [A. H.]: Über die Gründe für diese Vorherrschaft lässt sich natürlich nur spekulieren. Es handelt sich ja nicht nur um die Vorherrschaft eines Typs von Gerechtigkeitstheorie. Man könnte noch tiefergehend fragen, warum die normative Befragung unserer Gesellschaft wie selbstverständlich anhand des Prinzips der Gerechtigkeit geschieht. Schon das ist, blickt man 30, 40 Jahre zurück, keine Selbstverständlichkeit. Als in den 1960ern und 1970ern normative Fragen – die damals noch nicht so hießen – gestellt wurden, geschah das nicht, oder nicht selbstverständlich, nur anhand des einen Bezugspunktes des Prinzips der Gerechtigkeit. Man muss sich ja nur klarmachen, welche Rolle damals Begriffe wie etwa Entfremdung oder Verdinglichung gespielt haben. Das erklärt vielleicht schon ein bisschen die gegenwärtige Situation: Sie hängt mit der Leerstelle zusammen, die der Zusammenbruch des Marxismus hinterlassen hat. Dadurch wurde das Feld eröffnet, auf dem dann die Rawls'sche Idee der politischen Philosophie und des politischen Liberalismus greifen konnten. Sie hat vollständig all das ersetzt, was vorher an unterschiedlichen, eher aus marxistischen Strömungen sich speisenden normativen Ansätzen vorhanden war. Das war zumindest in Deutschland so, ich glaube aber auch, dass man das für die US-amerikanische Situation sagen kann. Für England kann ich das nicht richtig beurteilen; in Frankreich kam alles mit großer Verzögerung. Aber insgesamt dürfte die Tatsache, dass marxistische oder aus marxistischen Quellen sich speisende normative Befragungen und Hinterfragungen an Plausibilität verloren haben, dazu geführt ha-

* Dipl.-Pol. Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@wiso.uni-hamburg.de
Dr. Lisa Herzog, Universität St. Gallen; Kontakt: lisa.herzog@unisg.chso

- 1 Wir danken den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des „Honneth-Lesekreises“ auf www.theorieblog.de für die Mitarbeit an dem Projekt, aus dem heraus dieses Interview und der einleitende Artikel entstanden sind.
- 2 Das Interview wurde vorbereitet und transkribiert von Andreas Busen und Lisa Herzog, durchgeführt wurde es am 01. Juni 2012 von Andreas Busen.

ben, dass sich die Frage nach der normativen Legitimität unseres Typs von Gesellschaft plötzlich zusammenballte in Fragen nach Verteilungsgerechtigkeit. Das ist für mich im Nachhinein die wesentliche Umstellung. Verteilungsfragen wurden während einer langen Periode, in der ich als Student groß wurde, als völlig sekundär betrachtet gegenüber grundlegenden Fragen der normativen Ordnung unserer Gesellschaften. Es war erstaunlich, mit welcher Plötzlichkeit sie dann nach vorne schossen.

Das ist aber nur eine Erklärung. Ich denke, eine andere ist sicherlich in der Umfassendheit zu sehen, mit der es Rawls gelingt, seine eigene Theorie der Gerechtigkeit zu begründen. Man muss sich ja klarmachen, dass dieser Ansatz hervorgegangen ist aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der politischen Ideengeschichte. Rawls setzt sich mit Marx, Hegel, Mill und Hume auseinander, das heißt, ihm steht die ganze Landschaft der politischen Ideengeschichte der Neuzeit vor Augen. Und das führt dazu, dass er mit enormer Umsicht und auch hermeneutischer Sensibilität seinen eigenen Ansatz begründet, und das macht bis heute auch seine Attraktivität aus. Man würde ja Rawls falsch beschreiben, wenn man ihn nur auf die formalen Gerechtigkeitsprinzipien zuschneidet, das Ganze ist ja eingewoben in ein ganzes Konzept der politischen Struktur moderner Gesellschaften. Insofern ist ein Teil der Gründe auch darin zu sehen, dass diese Theorie in sich eine enorm eindrucksvolle Gestalt angenommen hat.

[A. B.]: Wenn man betrachtet, wie sich Ihr Gegenvorschlag davon unterscheidet, könnte man sagen, dass es darum geht, wie man an die Normativität herankommt. Sie haben an anderer Stelle kritisiert, dass es in diesen liberalen Theorien sehr viel um ideale, hypothetische Situationen geht, um die Konstruktion bestimmter Prinzipien zu ermöglichen, die aber von der sozialen Praxis abgelöst sind. Ihr methodologischer Gegenvorschlag ist die normative Rekonstruktion. Sehen Sie in der gegenwärtigen Theorielandschaft weitere methodische Alternativen, die Sie ebenfalls für erfolgsversprechend halten?

[A. H.]: Ich glaube, es gibt eine dritte Alternative, und ihr gemeinsamer Nenner ist vielleicht der Begriff der Genealogie. Genealogische Ansätze sind im Schatten von Foucault in dem Augenblick wieder attraktiv geworden, in dem man sich zu fragen begann: Welche Art von Kritik betreibt eigentlich Foucault in seinen historisch orientierten Schriften? Und es lag nahe, dabei auf die alte Nietzscheanische Idee der Genealogie als einer spezifischen Form der Kritik zurückzugreifen, die sich ausdrücklich nicht auf normative Prinzipien beruft, und auch nicht auf immanente Prinzipien, sondern eher den Versuch unternimmt, durch den Nachweis der Kontingenz bestimmter normativer Ideen unserer Gegenwart oder deren problematischer Ursprungsgeschichte diese selbst in Frage zu stellen. Das ist keine konstruktive Form der Kritik, es ist auch in keinster Weise eine immanente Kritik, wie wir sie aus der Marx'schen Tradition kennen. Aber es ist eine Hinterfragung der Legitimität von heute für selbstverständlich gehaltenen normativen Prinzipien und Ideen. Das scheint mir eine interessante dritte Alternative zu sein, die sicherlich auch in einzelnen Projekten weiterverfolgt wird, etwa in den verschiedenen Studien zur Gouvernamentalität oder Ähnlichem (Foucault 1991).

Insofern sehe ich das Feld beherrscht durch drei Ansätze, aber mit sehr unterschiedlichem Gewicht. Es dominiert in der akademischen Welt der im weitesten Sinne kantisch-konstruktivistische Ansatz von Rawls. Zweitens gibt es ein breiteres Terrain, auf dem Hegel eine Rolle spielt; das liegt an der Wiederentdeckung Hegels in der angelsächsischen Welt. Und es gibt genealogische Modelle, wie wir sie in ganz unterschiedlichen Formen heute wieder entdecken können.

[A. B.]: Betrachten wir noch einmal den methodologischen Vorschlag der normativen Rekonstruktion. In *Das Recht der Freiheit* passieren zwei Dinge auf zwei Ebenen. Zum einen brechen Sie eine Lanze für eine bestimmte Art und Weise, Theorie zu betreiben. Zum anderen führen Sie das einmal exemplarisch vor. Ich möchte zunächst auf die methodische Rekonstruktion als solche kommen. Die Frage ist doch: Woher weiß man bei einem derartigen Projekt, was man rekonstruiert und was nicht? Sie sagen, es geht Ihnen um freiheitsverbürgende Institutionen. Wenn man das in einer historischen Perspektive betrachtet und diese Institutionen und ihre Entwicklung herausstellen möchte, nach welchen Kriterien kann man dann feststellen, ob man über die ‚richtigen‘ Institutionen spricht? Sie geben im Buch bestimmte Hinweise, zum Beispiel dass es um soziale Reproduktion gehe. Aber es gibt auch Institutionen, die dieses Kriterium erfüllen, aber trotzdem repressiv und nicht freiheitsverbürgend sind.

[A. H.]: Hier gehen möglicherweise verschiedene Fragen ineinander über. Insgesamt ist die Idee der normativen Rekonstruktion im Buch methodisch nicht entwickelt, sondern wird beiläufig immer wieder gerechtfertigt. Im Ganzen verdankt sie sich dem Versuch, so etwas wie eine Rückübersetzung bestimmter methodologischer Ideen vorzunehmen, die sich bei Hegel finden. Bei Hegel heißt das die „spekulative“ oder die „logische“ Betrachtung des Geschehens; er meint damit die Darstellung der Selbstrealisation des Geistes in unterschiedlichen Sphären. Das ist – mir zumindest – heute nicht nachvollziehbar, weil die ganze Idee einer Selbstrealisation des Geistes sehr schwer zu verteidigen sein dürfte. Also fragt man sich: wie können wir eine solche Form der Darstellung, die in der Darstellung selbst normative Gesichtspunkte freilegen soll, anders rechtfertigen? Das ist die Ausgangsidee. Sie findet sich in gewisser Weise, nämlich negativistisch, auch bei Marx, wenn er etwa im *Kapital* sagt, Kritik besäße nur die Form der Darstellung. Das ist das methodologische Vorbild, es liegt in diesen linkshegelianischen oder junghegelianischen Traditionen. Normative Rekonstruktion im engeren Sinne übernimmt mindestens zwei Rollen in dem Buch. Einerseits muss auf dem Weg der Rekonstruktion gerechtfertigt werden, warum Freiheit das angemessene Prinzip ist, um die verschiedenen ausgewählten institutionellen Sphären unserer Gesellschaft angemessen zu verstehen. Und ihre zweite Aufgabe, die in dem Buch dann viel ausführlicher bearbeitet ist, ist es, den Entwicklungsgang und die Konfliktgeschichte in der Realisierung der normativen Prinzipien unterschiedlicher sozialer Sphären zu verfolgen und nachzukonstruieren. Also spielt die normative Rekonstruktion auf zwei Ebenen eine Rolle.

Die erste Aufgabe versuche ich in der Weise zu bewältigen, dass ich in einem ersten Schritt durch die Nachkonstruktion der zentralen Debatten über das konstitutive Prinzip des normativen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften klarzumachen versuche, dass individuelle Freiheit tatsächlich der Fokus so gut wie aller Diskussionen ist: Alle Selbstverständigungsdiskurse der Moderne zielen ab auf – häufig unterschiedliche – Bestimmung dieses einen Prinzips der individuellen Freiheit. Das wird in dem Eingangsteil geleistet.

Dann kommt die normative Rekonstruktion in einem zweiten Schritt zum Zuge, nämlich dort, wo ich einzelne Institutionen in ihrer normativen Geschichte zu verfolgen versuche. Die Frage ist jetzt, wie man eigentlich zur Auswahl der Institutionen oder der institutionellen Sphären gelangt. Hier sagt man sich – das, hoffe ich, kann der erste Teil leisten – dass die moralischen Grundlagen unserer Gesellschaften sich der allgemeinen Akzeptanz und der überragenden Bedeutung der Idee der individuellen Freiheit für uns ver-

danken. Diese Ausgangsprämisse ist nicht allzu riskant, sie wird geteilt von Durkheim, Habermas, Max Weber und vielen anderen, Hegel natürlich zuallererst. Aber in welchen Institutionen verfolgt man nun die Auseinandersetzung um die Auslegung und Anwendung dieser Prinzipien der Freiheit? Im Grunde spielt da eine Kombination von zwei Gedankengängen eine Rolle. Einerseits müssen es natürlich institutionelle Sphären sein, für die sich plausibel machen lässt, dass sie vom Bezug auf die Idee der individuellen Freiheit leben, das heißt, dass sie sich dem Umstand verdanken, dass sie – auch durch die Beteiligten – als Sphären individueller Freiheit interpretiert und in den sozialen Praktiken reproduziert werden. Nicht alle Sphären kommen unter diesem Gesichtspunkt überhaupt in Frage.

Es gibt aber möglicherweise sehr viele Sphären, die von diesem normativen Prinzip strukturiert sind. Also ist die Frage: Auf welche beschränkt man sich, und gibt es vernünftige Wege der Beschränkung? Hier orientiere ich mich mehr oder weniger an einem von Hegel nicht explizierten, aber bei ihm durchaus angelegten Gesichtspunkt: sich zu fragen, welche dieser von Freiheitsprinzipien durchorganisierten und nur aus ihnen heraus zu verstehenden Sphären für die Reproduktion unserer Gesellschaften so zentral sind, dass ohne sie diese Gesellschaften nicht lebensfähig wären. Und da stößt man auf mindestens drei Sphären – und auch das wird von anderen Gesellschaftstheorien geteilt – die sich auch abstrakter benennen lassen, als ich das tue. Zum einen bedarf es der Sozialisation und der Reproduktion der Mitglieder dieser Gesellschaft in persönlichen Beziehung – also noch knapper gesagt: Es bedarf der Aufzucht des Nachwuchses und der emotionalen Stabilität der Mitglieder. Zum zweiten bedarf es der ökonomischen Reproduktion. Und drittens bedarf es, im weitesten Sinne, der politischen Selbstorganisation dieser Gesellschaften. Also haben wir drei große Sphären, von denen nun zunächst plausibel gemacht werden muss, dass sie tatsächlich als Verkörperungen konstitutiver Ideen individueller Freiheit verstanden werden können. Das mache ich auf einem Weg, der mir im Buch gar nicht so klar war, sondern mir erst im Nachhinein vollständig durchsichtig geworden ist. Im Grunde genommen versuche ich für alle drei Sphären, die intellektuellen Gründungsdokumente und die Gründungssituationen nachträglich zu verstehen. Für die Sphäre persönlicher Freiheit sind das die Intellektuellen der romantischen Bewegung; im Markt sind das die Autoren, die früh daran gegangen sind, dem Markt eine gewisse philosophische Prägnanz und Ausdeutung zu geben, Adam Smith oder auch Hegel. Und für die politische Sphäre lässt sich etwas Ähnliches sagen. Ich muss eine plausible Deutung der Gründungssituation dieser sozialen Sphären geben, um zeigen zu können, dass sie in speziellen Ideen individueller Freiheit verankert sind.

[A. B.]: Eine daran anknüpfende Frage ist die nach den Materialien der normativen Rekonstruktion. Man sieht im Buch, dass Sie sich auf verschiedene Dinge berufen: einerseits auf frühere Denker und auf theoretische Auseinandersetzungen – das, was Sie gerade mit dem Stichwort ‚Gründungsdokumente‘ belegt haben. Andererseits beziehen Sie sich an manchen Stellen viel stärker auf soziale Praktiken und auf deren institutionelle Veränderung in der Zeit. Diese beiden Ebenen – der Praxis und der Reflektion der Praxis – existieren nebeneinander. Die Frage ist nun: An welcher Stelle beruft man sich worauf? Wo haben Sie sich wofür entschieden? ‚Gründungsdokumente‘ liegen eher auf der Ebene der Reflektion – aber kann es nicht sein, dass das den Blickwinkel auf die Praxis schon präkonfiguriert, weil sie schon an dem Ideal, das in der Reflektion gezeichnet wird, gemessen werden?

[A. H.]: Ich würde die Kluft zwischen den Praktiken und den Ideen nicht zu stark werden lassen. Ich glaube vielmehr, dass die Ideen nicht freischwebende Entdeckungen sind, sondern ihrerseits schon Reaktionen sind auf sich vollziehende Strukturwandlungen in den sozialen Praktiken. Und umgekehrt wiederum die sozialen Praktiken beeinflusst werden von diesen, ihrerseits sich auf Wandlungen beziehenden, Ideen. Ich glaube, dass sich das am stärksten und am leichtesten nachweisen lässt für das Projekt persönlicher Beziehungen, und das deswegen dort auch am überzeugendsten gelingt; vielleicht auch für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit. Am schwierigsten ist es wahrscheinlich für den Fall des Marktes.

Im ersten und dritten Fall gibt es großartige historische Untersuchungen, die genau das zeigen wollen, was mir vorschwebt: nämlich, dass hier ein Umbruch in einer normativen Praxis stattfindet im Zusammenspiel von sich vollziehenden Wandlungen der Lebenswelt und der konstitutiven Ideen. Für die Sphäre der persönlichen Ideen ist das Niklas Luhmanns *Liebe als Passion* (Luhmann 2003), und für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas 1962). Beide Untersuchungen sind selbst so zu verstehen, dass sie eine Gründungsgeschichte zu rekonstruieren versuchen, und zwar in der doppelten Ausrichtung auf Ideen und soziale Praktiken. Insofern konnte ich daran gut anschließen. Ich glaube deswegen, relativ geschützt zu sein vor dem – irgendwie natürlich naheliegenden – Vorwurf, dass ich die sozialen Praktiken idealistisch überhöhe oder überdeute, und sie nur noch im Lichte von Ideen verstehe. Dem kann man nur dadurch etwas entgegen, dass man sich immer bemüht, Spuren der neuen Gründungsideen oder der neuen normativen Vorstellungen in den sozialen Praktiken selbst zu finden. Das kann man natürlich als Einzelner nur mehr oder weniger gut. Ich versuche, mich auf die historische und sozialhistorische Literatur zu stützen, in der solche Nachweise geführt werden.

Ich glaube, dass das für die Sphäre des Marktes am schwierigsten ist, unter anderem deswegen, weil man für die beiden anderen Sphären, der persönlichen Beziehungen und der politischen oder demokratischen Öffentlichkeit, häufig auch im Selbstverständnis der in diese Prozesse involvierten Personen den Niederschlag dieser Ideen nachweisen kann, sei es in Form der Literatur, sei es in Form sozialgeschichtlicher Untersuchungen, die es inzwischen ja viel umfangreicher gibt, über die Privatsphäre, über das Verständnis der Beteiligten der Privatsphäre am Ende des 18. Jahrhunderts, über das Bewusstsein der Beteiligten an politischen Emanzipationsprozessen zu Beginn des 19. Jahrhunderts – da gibt es, glaube ich, sehr gute, überzeugende Literatur, die das ganze Geschäft bewältigbar macht. Für den Markt halte ich das für viel, viel schwieriger und komplizierter. Und da müsste man wahrscheinlich auch noch mehr unternehmen, als es mir gelungen ist.

[A. B.]: Eine Nachfrage hierzu, etwas provokanter formuliert: Inwiefern bleibt man bei der Auswahl letztlich subjektiv? Sie verwenden zum Beispiel Habermas als Gewährsmann für die politische Sphäre, und das, obwohl Sie seine Untersuchungen in *Faktizität und Geltung* teilweise ablehnen oder zu unterschiedlichen Schlüssen kommen. Kann man hier nur noch subjektiv plausibilisieren? Sind das vielleicht die Grenzen dieses Vorgehen?

[A. H.]: Ich glaube, man muss nach bestem Wissen und Gewissen versuchen, das an historischen Untersuchungen in den philosophischen Horizont hineinzuholen, was einem verfügbar ist. Dadurch kommt man auch zu abweichenden Interpretationen. Im Fall von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* bin ich an einigen Stellen zu erheblichen Abweichun-

gen gekommen, zum Beispiel was die Rolle des Nationalismus anbelangt, die mir dort dramatisch unterschätzt zu sein scheint. Und dadurch wird man, gewissermaßen durch den Einspruch des Materials selbst, zu solchen Korrekturen gezwungen. So wird man auch auf interessante Verkomplizierungen der Entwicklungsverläufe gestoßen. Das geschieht aber – so stellt sich mir das auch im Rückblick dar – dadurch, dass man mit möglichst offenem Auge versucht, das an Material irgendwie zu verarbeiten, was man überhaupt zur Kenntnis nehmen kann. Dabei sind einem natürlich enorme Grenzen gesetzt, dadurch, dass man das alleine betreibt. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, Material nicht aus theoretischem Interesse heraus zu unterdrücken. Und ich sehe die Herausforderung, die darin liegt, und die Gefahr, die darin liegt. Aber da ist gewissermaßen die Redlichkeit des einzelnen Forschers gefragt.

Ich habe die interessantesten Entdeckungen, nämlich abweichende Entwicklungen, oder überraschende Rückschläge, oder unerwartbare Verkomplizierungen, immer am Leitfaden dieser institutionalisierten Grundprinzipien gemacht. Aber man sollte vielleicht hinzufügen: Das Ganze ist und bleibt natürlich eine Geschichtsschreibung von einem stark normativen Gesichtspunkt aus. Dem fallen sicherlich viele historische Besonderheiten und Begebenheiten zum Opfer. Und ich würde natürlich nicht so weit gehen wie Hegel, der das dann alles bloß „einfache Erscheinung“ genannt hat, die der Philosoph gar nicht erst zur Kenntnis nehmen kann, weil darin keine Vernunft sitzt. Ich glaube, hier hilft nur, sich möglichst redlich daran zu halten, auch das sperrige Material in irgendeiner Weise in ein Verhältnis zu setzen zu dem verfolgten Interesse.

[A. B.]: Daran anschließend stellt sich die Frage: An welchem Punkt kann man sagen, dass eine Institution voll ausgeprägt ist und der theoretischen Vorstellung entspricht, und wo gibt es Rückschritte, Abweichungen, Pathologien? Woran kann ich, zum Beispiel bei der Familie, erkennen, dass eine bestimmte Konfiguration eine besonders freiheitsverwirklichende Ausprägung ist? Und ab welchem Punkt nicht mehr? Was sind hierfür die Kriterien? Obwohl Sie keine teleologische Perspektive einnehmen wollen, scheint es gerade im zweiten Teil des Buches eine parabelförmige Erzählung zu geben. Besonders auffällig ist das im Teil zur demokratischen Öffentlichkeit, wo es interessante Parallelen zu Colin Crouchs Beobachtungen über die Postdemokratie (Crouch 2004) gibt. Aber was zeichnet den Scheitelpunkt der Parabel aus?

[A. H.]: Methodisch finde ich das relativ leicht zu kennzeichnen, aber wahrscheinlich ist es in der historisch-empirischen Anbindung dann doch viel schwieriger. Methodisch hat man einen relativ einfachen Leitfaden, der besagt, dass sich alles, was nach Gesichtspunkten hermeneutischer Angemessenheit als ein Schritt der Realisierung des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens verstanden werden kann, als ein Fortschritt in der Entwicklung der entsprechenden Institution interpretieren lassen sollte. Das heißt, immer dann, wenn wir zeigen können, dass bestimmte Forderungen oder bestimmte institutionelle Neuerungen tatsächlich dazu beitragen oder beigetragen haben, die jeweils versprochene Freiheit auf eine bessere Weise zu realisieren – sei es durch weitere Inklusion von Betroffenen, sei es durch Anhebung von Chancen der Gleichheit, sei es durch Erweiterung der Chancen der materiellen Absicherung –, dann sollten wir das als Schritte in einem Fortschrittsprozess interpretieren können. Wie gesagt, das scheint mir, abstrakt formuliert, relativ leicht.

Man muss im Einzelfall immer sehen, ob es hermeneutisch plausibel ist, bestimmte Entwicklungen in diesem Sinne zu verstehen, also im Sinne eines Fortschritts in der Rea-

lisierung des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens. So gesehen sind auch Rückschritte zunächst einmal leicht zu diagnostizieren, nämlich immer dann, wenn sich irgendwie plausibel machen lässt, dass die bereits erreichten Chancen einer besseren Verwirklichung des Freiheitsversprechens wieder bedroht oder rückgängig gemacht werden. Auch das scheint mir der Idee nach nicht so schwierig durchführbar zu sein. Die Frage ist jedoch, ob man durch solche einfachen Messungen nicht eine Möglichkeit aus den Augen verliert, die historisch ja durchaus auch eine Rolle spielen können – nämlich die von Verbesserungen, die sich in Form anscheinender Rückschritte vollziehen. Es könnte ja sein, dass bestimmte Rückschritte zur Erreichung nachhaltiger Fortschritte unvermeidlich sind. Das ist eine Verkomplizierung, mit der ich nicht gerechnet habe und der ich mich nicht hinreichend gestellt habe.

[A. B.]: Gerade in der Sphäre des Marktes scheint das sehr gut vorstellbar.

[A. H.]: Ja, gerade in der Sphäre des Marktes wäre diese Frage aufzuwerfen, ob zum Beispiel die Flexibilisierung der Arbeit – um ein etwas provokantes Beispiel zu nehmen – am Ende der Erhöhung der Befriedigung von vielen Teilnehmern dient oder der größeren Absicherung gegen Arbeitslosigkeit oder etwas Ähnlichem. Ob damit etwas gesagt wird über das Kriterium, kann ich spontan nicht sagen, aber auf jeden Fall muss diese Verkomplizierung einen ein bisschen skeptisch machen bei der Anwendung des Kriteriums. Vielleicht muss man längere Strecken überblicken, als ich das häufig tue. Das gilt natürlich umso stärker, je näher man sich an die Gegenwart heranbegibt. Und vielleicht ist es nicht untypisch, dass ich Fehlentwicklungen vor allem in der Gegenwart diagnostiziere, während ich die vergangenen 150, 200 Jahre als Fortschrittsprozesse beschreiben zu können glaube, natürlich mit Hinweisen darauf, dass es auch Rückschritte gab. Aber das hängt vielleicht mit dem gerade berührten Problem zusammen.

[A. B.]: Das ist möglicherweise auch eine Frage der Ebene, auf der man sich bewegt. Wenn man beim Beispiel der Flexibilisierung von Arbeitszeiten bleibt: Da ist die Frage, ob man das isoliert betrachten kann, oder ob es nicht gerade das Zusammenspiel verschiedener Maßnahmen ist, das sich in die eine oder andere Richtung auswirken kann. Da stellt sich dann die Frage der Ebenen: Wie ‚mikro‘ oder ‚makro‘ bewegt man sich? Und auch das Problem von Ideal und Praxis kommt hier durch die Hintertür wieder herein, denn wenn gefragt wird, wie ein bestimmtes Freiheitsideal verwirklicht wird, ist das doch wieder ein idealisierter Maßstab, an dem die Realität gemessen wird und mehr oder weniger hoch bewertet wird im Licht dieses Versprechens oder im Licht einer historisch vorgängigen Praxis.

[A. H.]: Es gibt hier noch eine weitere Absicherung – hoffe ich zumindest – gegen die Gefahr, dass man die Spanne zwischen Praktiken und Ideen zu groß werden lässt. Und das ist die, dass es immer auch erforderlich ist zu zeigen, dass die Beteiligten die Legitimität der Praxis weiterhin unter Rückbezug auf die freigelegte normative Grundidee verstehen. Wenn das nicht mehr der Fall sein sollte, versagt die ganze Konzeption. Das wird an einer Stelle im Buch auch wirklich zu einem dramatischen Problem, nämlich beim Markt. Wenn sich nicht mehr zeigen ließe, dass die Marktteilnehmer selbst ihre eigenen Praktiken im Markt sinnvoll als Vollzüge einer sozialen Freiheit verstehen, dann hat die alte Gründungsidee des Marktes ihre Geltung verloren. Und dann macht das Geschäft der normativen Rekonstruktion keinen Sinn mehr. Dasselbe gilt natürlich auch für persönliche Beziehungen. Wenn es tatsächlich so sein sollte, dass Liebesbeziehungen nicht mehr

nach dem Muster einer wechselseitigen Ergänzung in der Selbstverwirklichung verstanden werden, sondern von den Beteiligten ausdrücklich nach dem Muster egozentrischer Nutzenmaximierung interpretiert werden, wofür es vielleicht einige Indikatoren geben könnte – Eva Illouz etwa hat versucht, in eine solche Richtung zu weisen (Illouz 2001) – dann leben die sozialen Praktiken nicht mehr vom normativen Bezug auf diese Gründungsidee. Insofern muss ich immer auch gleichzeitig zeigen können und thematisieren das besonders in Bezug auf den gegenwärtigen Markt, dass diese Gründungsideen noch immer das Selbstverständnis der an der Praxis Beteiligten befruchten.

[A. B.]: Bevor wir den Block zur Methodologie abschließen, hier noch zwei kurze Rückfragen. Zunächst: Was ist eigentlich die Reichweite einer Theorie, die im Zuge einer normativen Rekonstruktion gewonnen wird? Offensichtlich macht diesbezüglich die Auswahl des Materials – gerade wenn wir über unterschiedliche geographische oder kulturelle Räume sprechen – einen großen Unterschied. Im Buch verwenden Sie an verschiedenen Stellen Formulierungen wie etwa „unsere gegenwärtigen Gesellschaften“. Worauf genau beziehen Sie sich damit?

[A. H.]: Der Bezugsrahmen soll umfassender sein als Deutschland – das hätte mich überhaupt nicht befriedigt. Ich habe erst im Laufe des Arbeitens selbst festgestellt, dass der Bezugsrahmen in einem vagen Sinn die westeuropäischen Gesellschaften sind. Das war keine Absicht, es drängte sich auf, wenn man darauf stieß, dass sich einzelne geschichtliche Erzählungen oder geschichtliche Gegebenheiten in einer Vielzahl von Gesellschaften Westeuropas in ähnlicher Weise spiegelten. Es mag nun sein, dass das nur ein Effekt der vorliegenden Geschichtsschreibung ist. Das wäre natürlich fatal, wenn also die Geschichtsschreibung sich nur auf Westeuropa konzentrierte und allein hier etwa Gemeinsamkeiten in der Entwicklung der Freundschaft oder der Familie zu entdecken versuchte, so dass die Fiktion einer ausschließlich westeuropäischen Entwicklungslinie entstünde, der ich dann auch noch aufsitzen würde. Das sollte einem gewiss nicht passieren, ist vielleicht aber schwer vermeidbar. Ich bin aber durch das Material gewissermaßen von selbst darauf gelenkt worden, mich auf soziale Prozesse beziehen zu müssen, von denen man behaupten kann, dass sie sich mehr oder weniger – mit zeitlichen Verzögerungen, mit Unterschieden in der jeweiligen Art der Durchsetzung – in ganz Westeuropa vollzogen haben. Das wäre zunächst einmal der Bereich, für den ich den Anspruch dieser normativen Rekonstruktion erheben würde. Wie weit man das verallgemeinern kann, ist mir unklar. Relativ klar ist, dass es natürlich nur für Gesellschaften überhaupt ein sinnvolles Unternehmen ist, von denen sich sagen lässt, dass diese Grundunterteilung in institutionelle Sphären der individuellen Freiheit gegeben ist. Für alle anderen Gesellschaften macht ein solches Unterfangen keinen Sinn.

[A. B.]: Man könnte natürlich sagen, dass es möglicherweise Gesellschaften gibt, wo das noch im Werden begriffen ist.

[A. H.]: Das ist richtig. Es ist, ehrlich gesagt, vom doch leicht Hegel-orthodoxen Hintergrundverständnis des Unternehmens her so, dass auch ein gewisses Vertrauen darin besteht, dass solche Prozesse relativ unvermeidbar sind. Das klingt nun wieder stark nach Teleologie, aber sagen wir mal: Ich spreche vorsichtig von einer Unvermeidbarkeit bestimmter Entwicklungsprozesse – die allerdings sich nur dann vollziehen können, wenn sie sich in Freiheit vollziehen, das heißt, wenn sie nicht das Resultat von Aufoktroierung und Beherrschung sind.

[A. B.]: Wir hatten gerade schon über Fehlentwicklungen gesprochen, die in der institutionellen Entwicklung der sozialen Freiheit auftreten können und die eine normative Rekonstruktion sichtbar machen kann. Im ersten Teil des Buches, gerade im Durchgang durch die rechtliche und moralische Freiheit, geht es ja aber nicht so sehr um Fehlentwicklungen, sondern dort ist die Rede von Pathologien vorherrschend. In welchem Verhältnis stehen diese beiden Begrifflichkeiten – Pathologie auf der einen, Fehlentwicklung auf der anderen Seite – zueinander?

[A. H.]: Ich hatte mir bei der Arbeit zurechtgelegt, dass wir von Pathologien sinnvollerweise dort reden können, wo sozusagen Fehlinterpretationen des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens durch bestimmte Beschränkungen des Freiheitsprinzips selbst provoziert werden. Und das ist typischerweise im Recht und in der Moral der Fall, weil sie jeweils Freiheitsformen verkörpern, die – nach meiner Lesart und nach dem Hegelschen Modell – in sich unvollständig sind, weil sie aus sich heraus keine sozialen Praktiken konstituieren, aber dazu einladen, fälschlicherweise für das Ganze gehalten zu werden. Eine soziale Pathologie entsteht nach diesem Verständnis, wenn ein Element bloß möglicher Freiheit für das Ganze der sozialen Freiheit genommen wird.

Das, so denke ich, ließe sich für die anderen sozialen Sphären nicht in derselben Weise sagen, da hier die zugrunde liegenden Freiheitsprinzipien von Haus aus schon soziale Praktiken generieren. Also kann es hier nicht geschehen, dass man eine bloße Möglichkeit schon für die ganze Realität der Freiheit nimmt. Ich bin nachträglich mit ziemlich eindrucksvollen Argumenten mit der Frage konfrontiert worden, ob nicht zumindest der Markt eine Ausnahme von dieser scheinbar so sauberen Unterscheidung darstellt, ob nicht also bestimmte Fehlentwicklungen auf dem Markt als Pathologien verstanden werden müssen. Das kann damit zusammenhängen, – und interessanterweise unterscheidet das den Markt von den beiden anderen institutionellen Sphären, die ich rekonstruiere – dass, was den Markt anbelangt, vielleicht von Anfang an zwei Freiheitsmotive zur Deutung herangezogen wurden, die dann von Beginn an miteinander in Spannung standen: ein rein individualistisch-negatives und ein stärker soziales. Wenn wir zum Beispiel Smith oder Hegel betrachten, dann wird der Markt dort verstanden als Vollzug einer sozialen Freiheit, aber es gibt natürlich andere Autoren, die den Markt von Anfang an viel stärker aus dem Prinzip der konkurrierenden Verfolgung individualistisch-negativer Freiheitsaspekte heraus verstehen. Insofern könnte man vielleicht sagen, dass hier diese steile Unterscheidung zwischen Fehlentwicklung und Pathologien anhand des zugrundeliegenden Freiheitsprinzips schwieriger zu begründen ist, und dass man vielleicht auch von einer Pathologie des Marktes hätte sprechen können, nämlich immer an den Stellen, an denen ein bloß individualistisches Freiheitsverständnis zur Deutung und zum Selbstverständnis der entsprechenden sozialen Praktiken herangezogen wird.

[A. B.]: Was die Pathologiediagnose betrifft, greifen Sie ja vor allem auf ästhetische und literarische Zeugnisse zurück und sprechen diesbezüglich von einem „Königsweg der Pathologiediagnose“. Vielleicht könnten Sie das etwas weiter ausführen, und vor allem darauf Bezug nehmen, nach welchen Kriterien Sie hier die Filme und Bücher, die Sie heranziehen, ausgewählt haben? Hier hat es ja durchaus Einwände gegen Ihr Vorgehen gegeben, mit dem Hinweis darauf, dass auch andere Interpretationen dieser Zeugnisse möglich gewesen wären, und dass Ihre Deutungen – etwa von Jonathan Franzens *Freiheit* (Franzen 2010) – oft zu optimistisch seien.

[A. H.]: Im Grunde sind das drei Fragen und ich glaube, nur zu zweien kann ich etwas Sinnvolles sagen. Das eine betrifft den Stellenwert literarisch-ästhetischer Zeugnisse für die Pathologiediagnose. Das hängt damit zusammen, dass Pathologiediagnosen auf Phänomene abzielen, die mit anderen Mitteln als denen der ästhetischen Vergegenwärtigung sehr schwer greifbar sind, nämlich auf Phänomene des Unbehagens und eines Typs von Leiden, das sich nicht etwa in klinischen Daten oder irgendwelchen sozialen Daten niederschlagen kann. Insofern habe ich mich mit dem Hinweis auf den „Königsweg“ auf eine ganze Tradition berufen, in der immer die Meinung vorherrschte, dass man bestimmte soziale Erschütterungen und soziale Formen des Unbehagens an der Gesellschaft am ehesten in ästhetischen Zeugnissen gespiegelt findet. Das würde ich auch weiterhin behaupten wollen. Man kann natürlich den Versuch unternehmen, das noch einmal mit bestimmten Typen sozialwissenschaftlicher Daten zu untermauern. Die Hoffnung, man könnte hier soziale Daten gewinnen, scheint mir aber insgesamt eine sehr häufig spekulative Angelegenheit zu sein.

Zur besonderen Aufgabe der Pathologiediagnose: Das hängt, glaube ich, mit dem Objekt von Pathologiediagnosen zusammen. Das Objekt von Pathologiediagnosen sind im Grunde genommen Stimmungen, und Stimmungen sind schwer greifbare Phänomene. Ich kann mir nicht vorstellen, dass es gute soziologische Untersuchungen zu Stimmungen gibt. Wenn, dann sind sie phänomenologische Beschreibungen in der Soziologie, wie bei Simmel, der so etwas unternommen hat, wie Stimmungen zu beschreiben. Aber dann wird die Soziologie selbst phänomenologisch, und das heißt, sie nähert sich einer Methode an, von der man sagen kann, dass sie in bestimmten ästhetischen Zeugnissen präsent ist. Hinzu kommt natürlich die Absicht, bestimmte Entwicklungsverläufe – seien sie nun positiver oder negativer Art – durch das Heranziehen oder den Verweis auf literarische Quellen zusätzlich zu belegen. Das hat eine bestimmte Willkürlichkeit, die sich gar nicht ausschließen lässt. Manchmal verdankt es sich der eigenen Lektüregeschichte, starken Erinnerungen an etwas, was einem selbst geholfen hat, Dinge in einem anderen Licht zu betrachten. Das gilt für bestimmte Romane, die ich herangezogen habe, etwa im Umfeld der persönlichen Beziehungen, wo einem vielleicht der besondere Stellenwert der Liebe für das, was wir soziale Freiheit nennen, in einer besonders eindrucksvollen Weise aufgegangen ist. Das gilt auch für die Dokumentation sozialen Elends in der Marktsphäre. Wenn man etwa an Dickens denkt – das sind Sachen, die relativ auf der Hand liegen, die haben eher dokumentierenden Charakter: Sie sollen das Gewicht bestimmter diagnostischer Behauptungen oder bestimmter Behauptungen auf dem Weg der normativen Rekonstruktion unterstreichen. Und ich glaube, dem Vorwurf, dass das in gewisser Weise zufällig ist, kann ich kaum etwas entgegensetzen, das hängt mit eigenen Vorlieben zusammen. Die dritte Frage...

[A. B.]: ... nach der Interpretation der Quellen...

[A. H.]: ...dazu ist schwer etwas zu sagen. Ich weiß gar nicht, ob so ein Buch es zusätzlich leisten könnte, die eigene Deutung literarischer und ästhetischer Quellen ausführlicher zu rechtfertigen. Das ist im Grunde ja ein anderes Medium, in dem sich das vollzieht. Darüber müsste man im konkreten Fall streiten, und natürlich lässt jedes ästhetische Zeugnis, das ich anführe, mit Sicherheit andere Deutungen zu. Nicht alle, glaube ich. Bei einigen – bei Dickens etwa – ist klar, was der Autor uns sagen möchte. Bei Franzen kann ich schon verstehen, dass man vielleicht andere Deutungen hat, wobei ich dachte, meine Deutung sei offen genug, solche Ansprüche abzuwehren.

[A. B.]: Wenn wir gerade über Franzen sprechen: Es ist auffällig, dass Sie einerseits als Bezugsrahmen Ihrer Rekonstruktion Westeuropa nennen, dann aber mit Werken von Franzen, oder auch von Philip Roth, auf amerikanische Gesellschaftsromane zurückgreifen.

[A. H.]: Das hängt mit der Sonderentwicklung der amerikanischen Literatur im Unterschied zur westeuropäischen Literatur zusammen. Die amerikanische Literaturentwicklung, gerade im Roman – auch in der Poesie im Übrigen – hat ja beinahe durchgehend einen realistischen Zug behalten. Wenn man nach Gesellschaftsromanen sucht, dann findet man sie heute zunächst in den USA und nur versprengt auch in Westeuropa.

[A. B.]: *Der Turm* (Tellkamp 2008) ist ein Gesellschaftsroman.

[A. H.]: Aber warum ist er einer, der einem sofort und so schnell einfällt? Weil er eine singuläre Erscheinung ist! Das hängt, glaube ich, damit zusammen, dass die reflexive Entwicklung der Literatur in Westeuropa viel stärker und hier die Infragestellung der realistischen Tradition viel radikaler war als in den USA. In den USA hat es eine grundsätzliche Hinterfragung realistischer Absichten in der Literatur und im Roman wahrscheinlich nur selten gegeben. Ausnahmen wie Gertrude Stein oder so jemand, das waren Leute, die engen Kontakt mit Europa hatten. Im Ganzen ist es daher nicht zufällig, dass man auf amerikanische Quellen zurückgreift.

[A. B.]: Kommen wir zu einigen inhaltlichen Punkten. Ein Punkt, der in unserer Diskussion des Buches immer wieder aufgekommen ist, ist das Verhältnis zwischen rechtlicher, moralischer und sozialer Freiheit. Sie hatten gerade schon angesprochen, weshalb Sie denken, dass rechtliche und moralische Freiheit für sich genommen defizitär sind. Ist es aber tatsächlich so, dass rechtliche und moralische Freiheit mit Blick auf soziale Freiheit rein „parasitär“ sind, wie Sie das teilweise formulieren? Man könnte ja durchaus argumentieren, dass bestimmte Elemente rechtlicher und moralischer Freiheit – wie die Schutzfunktion des Rechts oder eben auch die Möglichkeit der Infragestellung von Normen durch die moralische Freiheit – auch Vorbedingungen für soziale Freiheit sind und so eine stärkere Gegenseitigkeit zwischen den Freiheiten besteht, als zumindest im ersten Teil des Buches suggeriert wird.

[A. H.]: Das ist vollkommen richtig. Und ich glaube, ich hätte dazu wahrscheinlich mehr sagen müssen, das ist mir inzwischen klar. Bei der rechtlichen Freiheit versuche ich, es an vielen Stellen deutlich zu machen. Ich glaube, es gibt auch Formulierungen – ich hoffe, es gibt diese Formulierungen! – die zumindest, was die rechtliche Freiheit angeht, einen Punkt sehr deutlich machen sollen: Es ist ohne Frage so, dass die Freisetzung der versprochenen sozialen Freiheit sich sehr häufig der rechtlichen Absicherung der beteiligten Subjekte verdankt. Das heißt, bestimmte Schwellen in der Entwicklung des Freiheitspotenzials einzelner Sphären werden markiert durch rechtliche Fixierungen. Häufig dient das Recht auch der weiteren Unterstützung des jeweils zugrundeliegenden Freiheitsmotivs. Insofern wäre es wirklich irreführend zu sagen, dass das Recht allein parasitär ist. Vielmehr durchzieht es alle drei Sphären sozialer Freiheit und dient immer wieder dazu, entweder errungene Fortschritte zu stabilisieren oder kompensatorisch überhaupt erst zu ermöglichen. Auf die moralische Freiheit habe ich, ehrlich gesagt, fälschlicherweise keine weiteren Gedanken verwendet. Das würde ich heute korrektiv so darstellen, dass das, was in der moralischen Freiheit als eine Grundfigur angelegt ist, nämlich das institutio-

nell-kulturell verbürgte Recht, moralische Kritik üben zu können, in den unterschiedlichen Sphären sphärenspezifisch zum Tragen kommt, wenn jeweils Kritik geübt wird. Das Wichtige ist nur, dass es nicht in abstrakter Form, nämlich als Berufung auf allgemeine Normen zum Zuge kommt, sondern in jeweils relokalisierter Form, als eine in den jeweiligen Sphären selbst beheimatete Form moralischer Kritik.

[A. B.]: Also von vornherein als immanente Kritik?

[A. H.]: Ja. Das, was in der Idee moralischer Freiheit vorgesehen ist, ist als solches tatsächlich relativ bodenlos, es sei denn, es findet Verankerung in den Normen der jeweils etablierten sozialen Praxis, nämlich als immanente Kritik. Aber die Kraft, die da mobilisiert wird, verdankt sich natürlich dem Anspruch und dem Recht, an den existierenden Deutungen und Institutionalisierungen der jeweiligen Freiheitsversprechen normativ Kritik äußern zu können.

[A. B.]: Ist die Kritik an der moralischen Freiheit im Buch somit stärker hingeführt auf ein bestimmtes Verständnis moralischer Freiheit, nämlich die Idee der Unparteilichkeit mit dem Standpunkt im Nirgendwo?

[A. H.]: Klar, das ist eine Kritik an der Verabsolutierung dieses Motivs der Freiheit. Bei der Verabsolutierung kommt all das negativ zum Zuge, was der moralischen Freiheit innewohnt.

[A. B.]: Wenn wir jetzt an einem Punkt sind, wo wir grundsätzlich über Kritik sprechen: Vielleicht können wir noch einmal darüber reden, was überhaupt das kritische Potenzial einer rekonstruktiv gewonnenen Theorie ist, und was die kritische Rolle des Philosophen ist, der so vorgeht. Im Buch schreiben Sie, dass es darum geht, bestimmte ungenutzte Praxispotenziale freizulegen. Geht das Aufweisen solcher Potenziale über ein Angebot hinaus, das man der Gesellschaft machen kann? Wie sehen Sie die gesellschaftliche Rolle des Philosophen vor dem Hintergrund einer solchen Herangehensweise?

[A. H.]: Wahrscheinlich müsste ich auch hier wieder in zwei Stufen antworten. Einerseits legt die jeweilige normative Rekonstruktion sukzessiv in Erscheinung tretende Bedingungen der Realisierung von Freiheit in den entsprechenden Sphären frei. Und die Bedingungen, die auf diesem Wege rekonstruktiv freigelegt werden, sind insgesamt so anspruchsvoll, dass sie als solche schon Kriterien liefern, deren Realisierung weit über die Gegenwart hinauszielen würde. Man kann sich das am besten deutlich machen am Beispiel der Sphäre der politischen Öffentlichkeit. Es gibt dort eine Passage, in der ich auf fünf oder sechs Seiten versuche, die Bedingungen zu skizzieren, die nötig wären, um tatsächlich soziale Freiheit innerhalb der Öffentlichkeit zu garantieren. Das sind äußerst anspruchsvolle Bedingungen, die aber gewissermaßen nur rekonstruktiv freigelegt werden, indem sie immer wieder an bestimmten sozialen Ereignissen oder Einsichten deutlich gemacht werden, die im Prozess der Realisierung der politischen Öffentlichkeit gewonnen wurden. Wenn man sich diese Bedingungen zusammengenommen anschaut, ist hier bereits ein Anspruch formuliert und freigelegt, den zu erfüllen die Aufgabe zukünftiger Generationen sein wird – denken Sie nur an so etwas wie die Qualität der Medien, die eine solche Bedingung darstellt.

Dasselbe gilt aber auch für den Markt. Dort habe ich eine bestimmte Passage aus dem Grund eingefügt, die Ansprüche, die aus der bereits hinter uns liegenden Geschichte herausgezogen werden können, einmal gesammelt kurz darzustellen. Sie können als Hin-

weise auf normative Ansprüche gelten, die erfüllt sein müssten, wenn der Markt tatsächlich soziale Freiheit garantieren soll. Und dann macht man sich klar, dass dazu so etwas gehört wie eine Form der Demokratisierung der Wirtschaft, der Etablierung relativ sinnvoller Arbeitsplätze und so weiter, und dann sieht man, wie anspruchsvoll das Kriterium plötzlich ist. Und das ist allein auf rekonstruktivem Wege gewonnen. Das heißt, es ist gewonnen auf einem Wege, der sich zu vergewärtigen versucht, welche Forderungen mit guten Gründen im Laufe der Entwicklung der jeweiligen Sphäre erhoben wurden, um die Bedingungen dafür geltend zu machen, dass soziale Freiheit in der jeweiligen Sphäre möglich ist. Insofern ist es, glaube ich, eine Fehldeutung – ich nehme das immer als Fehldeutung wahr –, wenn man mir sagen möchte, mehr als eine Rechtfertigung bereits in der Vergangenheit erreichter Formen der Realisierung von Freiheit werde hier gar nicht geliefert. Wenn man sich das genau anschaut, sind Kriterien freigelegt, die weit über das hinausweisen, was gegenwärtig oder auch in der Vergangenheit bereits etabliert war.

Das ist der erste Teil der Antwort. Der zweite Teil wäre, dass ich natürlich bewusst die Frage offenlasse, ob es nicht für die Verwirklichung der versprochenen sozialen Freiheit andere institutionelle Formen geben könnte als die, mit denen ich mich im Buch beschäftige. Das ist eine Frage, die, glaube ich, nicht in den Aufgabenbereich des Philosophen fällt, der diese Geschichte schreibt, weil er sie nur bis in die Gegenwart hinein verfolgt. Und solange sich solche Alternativen nicht geschichtsmächtig auftun – wie etwa die Idee der Kibbuzim als Alternative für die etablierten Familienformen – würde das Berufen auf sie in den Hegelschen Worten ein bloßes Sollen sein. Deswegen beschränke ich mich darauf, sie historisch kurz zu erwähnen, sie aber nicht weiterzuverfolgen, weil sie bislang keine Geschichtsmächtigkeit angenommen haben.

[A. B.]: Das heißt, man muss sich im Prinzip auch auf eine gewisse kritische Praxis verlassen oder hoffen, dass so etwas noch möglich ist?

[A. H.]: Ich würde die beiden Schritte, die ich unterschieden habe, schon auseinanderhalten. Anweisungen dafür, wie die Sphären zu gestalten wären, gibt es aus der historischen Verfolgung der Auslegungsgeschichte und Konfliktgeschichte bereits genug. Das heißt, man hat ein Bündel von normativen Einsichten bereitstehen, die erst zukünftig abgearbeitet werden könnten. Damit geht man schon weit hinaus über das Netzwerk gegenwärtiger institutioneller Verhältnisse. Die Frage, ob es anderer Formen der institutionellen Realisierung der jeweiligen sozialen Freiheit bedürfte, fällt wirklich außerhalb meiner eigenen Regie. Das muss man der Imaginationsfähigkeit zukünftiger sozialer Bewegungen, der Imaginationsfähigkeit der sozialen Praxis, überlassen.

[A. B.]: Soziale Bewegungen beziehungsweise eine bestimmte Form von kritischer Praxis könnten sich also auf diesen Horizont berufen, der durch die normative Rekonstruktion aufgespannt wird. Aber was dann passiert, ist in gewisser Weise kontingent, weil es zukunftsgerichtet und entsprechend nicht absehbar ist? Oder ist möglicherweise mit Blick auf die gegenwärtige Situation und die Möglichkeiten, die sich für eine solche Praxis bieten, nur noch Resignation möglich?

[A. H.]: Nein. Ich glaube, ich hätte an einigen Stellen mehr tun müssen, um Keime einer zukunftsweisenden Realisierung der zugrundeliegenden Freiheitsversprechen schon in der Gegenwart auszumachen. Das gilt vor allen Dingen für die Sphäre des Marktes, das habe ich eben schon erwähnt. Hätte ich mir klar gemacht, dass es doch mehr Formen sozialer Experimente mit – sei es marktsozialistischen oder kooperativen – Formen der Ein-

hegung des Marktes gibt, als sie mir vor Augen standen, dann hätte ich stärker auf diese verweisen müssen, auch mit Ausblick auf die Zukunft – hier hat mir nach Abschluss meines Buches die Lektüre der eindrucksvollen Studie von Erik O. Wright, *Envisioning Real Utopias* (Wright 2010), sehr weitergeholfen, in der eine Reihe von experimentellen Projekten aufgeführt werden, die heute in Richtung einer stärkeren Vergesellschaftung des Marktes unternommen werden. In keinem Fall scheint es mir geboten, Projekte rein theoretischer oder ideeller Art einfach noch dranzufügen. Das verträgt sich nicht mit dem Unternehmen. Aber das andere habe ich an bestimmten Stellen vielleicht zu stark vernachlässigt, am ehesten für den Bereich des Marktes. Man könnte sich fragen, ob ich nicht auch im Bereich der politischen Öffentlichkeit und der Rechtsstaatlichkeit auf alternative Formen der Demokratie, die bereits in praktischer Überprüfung sind, hätte verweisen können. Was die persönliche Sphäre anbelangt, wüsste ich nicht, dass ich da etwas an gegenwärtigen Experimenten tatsächlich unterschlagen oder nicht hinreichend zur Kenntnis genommen habe, weil die Experimente mit anderen Formen der Institutionalisierung von Kindererziehung im Augenblick eher brachliegen, wie mir scheint.

[A. B.]: Gerade der Punkt Familie ist im Lesekreis durchaus kritisch diskutiert worden. Auch hier stellt sich wieder die Frage, inwiefern der normative Horizont, den die Rekonstruktion aufspannen kann, nicht doch stärker an bestimmte Institutionen und deren historische Entwicklung gebunden ist, als man das möglicherweise zuerst denkt, und man doch sehr schwer darüber hinausgehen kann. Gerade hier scheint das Verhältnis zwischen Fehlentwicklungen einerseits und abweichenden Entwicklungen, die sich aber im Nachhinein als positiv erweisen, andererseits interessant zu sein. Ist das nicht ein Hinweis darauf, dass auch zukünftig solche ‚neuen‘ Institutionen möglich sind?

[A. H.]: Vielleicht lässt sich das am besten am Beispiel der Kibbuzim erörtern. Man könnte rückblickend sagen, dass sich dort Experimente abgezeichnet haben, die darauf zielten, das Versprechen sozialer Freiheit in persönlichen Beziehungen noch viel radikaler zu interpretieren als es im Gehäuse der bürgerlichen Familie – auf die ich mich ja im Wesentlichen beziehe – möglich ist: andere Formen familiärer Strukturen, Preisgabe der Dreigliedrigkeit des Familiensystems, stattdessen Großgruppen, die gemeinsames Eigentum haben, die die Kindererziehung vergesellschaften, bei denen es gemeinsame Verantwortung unter verschiedenen Paaren für die Kindererziehung gibt – Experimente, die interessant sind, und die ich überhaupt nicht zur Erwähnung bringe. Das ist, könnte man sagen, eine bestimmte Beschränkung schon im Material. Die interessante Frage ist natürlich, systematisch gesehen, ob man das verstehen kann als Erweiterungen und Radikalisierungen des institutionellen Versprechens sozialer Freiheit in den jeweils angelegten institutionellen Sphären, von denen ich in den persönlichen Beziehungen drei unterscheide, oder ob das die Hervorbringung ganz neuer Institutionen ist. Das ist eine systematisch schwierige Frage. Wenn es eine soziale Bewegung in Richtung der Kibbuzim gäbe, müsste man sagen: Hier wird experimentiert mit einer neuen sozialen Institution, und nicht: Es ist bloß eine Erweiterung.

[A. B.]: Und auch nicht nur eine Uminterpretation?

[A. H.]: Und auch nicht nur eine Uminterpretation der vorherrschenden Institution. Ich glaube, es hängt mit den historischen Umständen zusammen, dass ich darauf nicht gestoßen bin. Ich sehe so etwas im Augenblick nicht. Ich hätte vielleicht ein bisschen stärker aufmerken müssen im historischen Durchgang, dass es solche Experimente gab. Ich weiß,

dass ich die Wohngemeinschaften erwähnt habe, als Expansion oder Neudeutung. Aber die entscheidende Frage ist, systematisch gesehen: Ab wann ist eine radikalisierte Ausdeutung der versprochenen sozialen Freiheit in sozialen Beziehungen dazu angetan, eine neue Institution hervorzubringen, die historisch noch gar nicht wahrnehmbar ist.

[A. B.]: Die Frage stellt sich natürlich aus der Perspektive von Politik-Mitgestaltenden in etwas anderer Form. Wenn wir sagen, dass traditionelle Modelle einer bestimmten Kernfamilie an vielen Stellen nicht mehr verwirklicht oder verwirklichtbar sind, wie versuchen wir dann als Politik-Gestalter damit umzugehen? Versuchen wir, das doch wieder irgendwie zu ermöglichen, oder überlegen wir uns, wie sich bestimmte Funktionen, die die Kernfamilie erfüllt hat, vielleicht anderweitig zur Verfügung stellen lassen? Hier könnte man ja mit neuen Ideen experimentieren und etwa sagen: Wir können uns im Moment keine neue Institution vorstellen, die allein die Aufgabe der traditionellen Familie übernimmt, aber vielleicht lässt sich das auf verschiedene Institutionen aufteilen – etwa auf Kinderkrippen und ähnliche Institutionen. So oder so ähnlich könnte sich aus einer Politikgestaltungsperspektive die Situation darstellen, wenn man einerseits den – durch eine normative Rekonstruktion gewonnen – normativen Horizont ernst nimmt, andererseits aber sich von bestimmten Institutionen zu lösen versucht, weil man feststellt, dass diese nicht mehr funktionieren.

[A. H.]: Vieles an der Beschreibung würde ich teilen. Und ich glaube ja auch, dass die normative Rekonstruktion immer wieder auf solche historischen Momente gestoßen ist, an denen tatsächlich Neues hervorgebracht worden ist. Nichts, was ich für würdig hielte zu sagen: Es ist eine neue Institution; wohl aber eine radikale Erweiterung. Die Hervorbringung der Institution der homosexuellen Ehe ist eine solche Neuerung, und sicherlich verdankt sie sich einer Neudeutung dessen, was soziale Freiheit in dieser Sphäre ausmachen sollte. Ich würde ein bisschen abweichen von dieser Perspektive, die in der Rede vom Politik-Gestalten angelegt ist. Ich glaube, dass sich das intentional nicht herstellen lässt, sondern dass es sich, wenn überhaupt, den Experimenten verdankt, mit denen die Betroffenen selbst es unternehmen, als zu eng empfundene Gehäuse aufzusprengen und neue institutionelle Formen zu finden. Da kommt die politische Gestaltung – und das ist hier im Wesentlichen die rechtliche Ausgestaltung – immer zu spät. Sie kann nachträglich solche Experimente in eine gewisse rechtliche Form gießen. Aber ob man hier selbst unter dem Gesichtspunkt der experimentellen Politikgestaltung herangehen kann, ist mir eher unklar. Ich glaube eher, es verdankt sich immer der radikalen Imagination der Beteiligten, die so etwas hervorbringen. Noch ein Wort zu den Kibbuzim: Es spricht vieles dafür, auch wenn man die Dokumente des Untergangs der ganzen Bewegung liest, dass man es als einen fehlgeschlagenen Versuch der Neuinstitutionalisierung sozialer Freiheit in persönlichen Beziehungen verstehen kann. Ich bin mir aber unsicher. Wenn man diese Dokumente liest und sich versichert, was da stattgefunden hat, so stellt man ja relativ resignativ fest, dass diese Experimente gescheitert sind, wie auch viele Experimente einer radikalen Version der Wohngemeinschaft.

Literatur

- Crouch, Colin, 2004: *Post-Democracy*, Cambridge.
- Foucault, Michel, 1991: *Governmentality*. In: Graham Burchell / Colin Gordon / Peter Miller (Hg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, 87–104.
- Franzen, Jonathan, 2010: *Freiheit*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Illouz, Eva, 2001: *Warum Liebe wehtut – Eine soziologische Erklärung*, Berlin.
- Luhmann, Niklas, 2003: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt (Main).
- Tellkamp, Uwe, 2008: *Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land*, Frankfurt (Main).
- Wright, Eric O., 2010: *Envisioning Real Utopias*, London.