

Blockierte und paradoxe Kommunikation

Über Axel Honneths *Die Idee des Sozialismus*

FABIAN HEUBEL, TAIPEI

„Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens,
so impliziert das handgreiflich,
Denken müsse,
um wahr zu sein,
heute jedenfalls,
auch gegen sich selbst denken.“
(Theodor W. Adorno)¹

Zusammenfassung

Die „ursprüngliche Idee“ des Sozialismus ist, so Axel Honneth, geprägt von der „normativen Intuition“, das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als eines der „wechselseitigen Ermöglichung“ zu verstehen und davon, die Blockaden zu beseitigen, die einer „gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution“ entgegenstehen. Meine Überlegungen zu Honneths Rekonstruktion des Sozialismus gehen davon aus, dass es sich beim Verhältnis der drei revolutionären Prinzipien um eine für moderne Politik konstitutive normative Paradoxie handelt. Im ersten Teil diskutiere ich Honneths Gedanken der blockierten Kommunikation der drei revolutionären Prinzipien. Der zweite Teil ist der strukturellen Korrespondenz zwischen den drei Prinzipien, den drei Sphären von Hegels Begriff der Sittlichkeit (Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat) sowie den drei großen politischen Ideologien der Moderne – Liberalismus, Sozialismus und Konservatismus – gewidmet. Der dritte Teil dreht sich um den Begriff der „kommunikativen Gleichstellung“ und geht der Frage nach, ob nicht eine normative Enthierarchisierung der drei Momente notwendig ist, um die „gleichmäßige Verwirklichung aller drei Prinzipien“ auch nur denken zu können. Im letzten Teil werden diese Überlegungen mit Hilfe des Begriffs der paradoxen Kommunikation weitergeführt, indem dieser in den Horizont der Interpretation von negativer Dialektik als kritischer Kultivierungsübung gerückt wird.

1 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1975, 358.

Abstract

The “original idea” of socialism is, according to Axel Honneth, marked by the “normative intuition” to create a relationship between liberty, equality and fraternity “in which these principles would mutually enable each other” and in which “all obstructions to the even realization of all three principles of the French revolution” would be removed. My reflections on Honneth’s reconstruction of socialism starts with the assumption that the relationship between the three revolutionary principles is a normative paradox constitutive of modern politics. In the first part, I discuss Honneth’s idea of blocked communication between the three principles. The second part is dedicated to the structural correspondence between the three principles, the three spheres of Hegel’s conception of morality (family, civil society and state) and, furthermore, to the three great modern political ideologies – liberalism, socialism and conservatism. The third part revolves around the concept of “communicative equalization” and explores the question of whether a normative de-hierarchization of the three moments is necessary in order to think the possibility of an “even realization of all three principles”. In the last part, these considerations are continued with the help of the concept of paradoxical communication, which is linked to the interpretation of negative dialectics as an exercise in critical self-cultivation.

1. Die blockierte Kommunikation der drei revolutionären Prinzipien

„Die Idee des Sozialismus ist ein geistiges Kind der kapitalistischen Industrialisierung; es erblickt das Licht der Welt, als sich in der Nachfolge der Französischen Revolution zeigte, daß deren Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für große Teile der Bevölkerung leere Versprechungen geblieben und von einer sozialen Verwirklichung daher weit entfernt waren.“² Die „ursprüngliche Idee“ des Sozialismus, so Honneth, besteht in der „Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit“³; ihr liegt die „normative Intuition“ zugrunde, das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als eines der „wechselseitigen Ermöglichung“ zu verstehen⁴ und darin, die Blockade zu beseitigen, die einer „gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution“ entgegensteht.⁵ Solche Verwirklichung ist, seiner Auffassung nach, bis heute blockiert, weil sie durch „Kommunikationsbarrieren“ verhindert wird,

2 Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015, 23.

3 Ebd., 23.

4 Ebd., 51.

5 Ebd., 103.

die es zu beseitigen und „niederzureißen“ gilt, um „die Spielräume sozialer Freiheit zu erweitern“.⁶

Im Folgenden gehe ich davon aus, dass es sich beim Verhältnis der drei revolutionären Prinzipien um eine Paradoxie der Moderne handelt, genauer: um eine für moderne Politik konstitutive *normative Paradoxie*.⁷ Die Revolution zielt einerseits auf die „gleichmäßige Verwirklichung“ der großen drei Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, hat jedoch gleichzeitig auch deren Konkurrenzverhältnis hervorgebracht: Dem Streben nach gleichmäßiger Verwirklichung steht das Streben nach der Vormacht eines Prinzips über die beiden anderen gegenüber. Die *gleichmäßige Verwirklichung* aller drei revolutionären Prinzipien wird von der gegenläufigen Tendenz der *einseitigen Verwirklichung* eines Prinzips auf Kosten der beiden anderen blockiert. Mit der Einsetzung von drei einander gleichgestellten revolutionären Prinzipien und dem Ziel ihrer gleichmäßigen Verwirklichung taucht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer gelingenden Kommunikation der Prinzipien auf; gleichzeitig ist jedoch mit der Einsetzung der drei Prinzipien selbst jene Tendenz zur einseitigen Verwirklichung bereits mitgegeben und damit auch die Tendenz zum Scheitern der Kommunikation zwischen den Prinzipien. Das Verhältnis der drei Prinzipien kann in diesem Sinne als normative Paradoxie verstanden werden, weil Forderung und Streben nach der Verwirklichung jener Prinzipien unauflöslich in die kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Pathologien verstrickt sind, die durch Vereinseitigungen im Prozess ihrer Verwirklichung selbst hervorgebracht werden. Die Möglichkeit der Verkehrung hoher Ideale in die zerstörerischen Triebkräfte ideologischer Kämpfe ist in der Dreierkonstellation der Prinzipien bereits enthalten, sofern diese nicht als paradoxe Konstellation Anerkennung findet, sondern mehr oder weniger radikale oder gar revolutionäre Versuche unternommen werden, sie in der einen oder anderen Richtung aufzulösen.⁸

6 Ebd., 104.

7 Zum Begriff der normativen Paradoxie vgl. Axel Honneth und Ferdinand Sutterlüty, „Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive“, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 8. Jg., Heft 1 (2011): 67–85. Hintergrund der folgenden Überlegungen ist meine Interpretation und Weiterentwicklung des Motivs von „normativen Paradoxien der Gegenwart“ im Kontext chinesischer Gegenwartsphilosophie, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann. Vgl. Fabian Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2016, vor allem die Kapitel II. (Altes und neues China zwischen Konflikt und Versöhnung) und III. (Drei Traditionen und ihre paradoxe Konstellation).

8 Weil die Rede von Paradoxien der Gegenwart umstritten ist und leicht zu Missverständnissen führt, sei an dieser Stelle angemerkt, dass mein Gebrauch des Begriffs der Paradoxie einerseits wichtige Anregungen von Honneths Verständnis empfangen hat, wonach Bemühungen normative Prinzipien zu verwirklichen, Bedingungen schaffen, die der Absicht jener Bemühungen zuwiderlaufen; andererseits gehe ich darüber entschieden hinaus,

Des Weiteren möchte ich im Folgenden davon ausgehen, dass die politische Bedeutung dieser normativen Paradoxie dreier revolutionärer Prinzipien erst richtig deutlich zu werden vermag, wenn sie mit den drei großen Ideologien verbunden wird, die für moderne Politik seit der Französischen Revolution prägend gewesen sind: Liberalismus, Sozialismus und Konservatismus.⁹ Anstatt alle Aufmerksamkeit auf die „gleichmäßige Verwirklichung aller drei Prinzipien“ zu richten und sich zu fragen, wie sie eine für Konflikte offene dynamische Balance bilden könnten, ist nämlich im „Zeitalter der Ideologien“ ein erbitterter Kampf zwischen ihnen ausgebrochen. Aus revolutionären Prinzipien wurden revolutionäre Kampfpositionen, die ihre Vorherrschaft über konkurrierende Positionen durchzusetzen suchten. Jene drei Ideologien möchte ich in diesem Sinne als wandlungsfähige, in sich mehrdimensionale Positionen verstehen, durch deren weltanschauliche Engpässe und geschichtsphilosophische Denkgehäuse sich die drei Prinzipien gleichsam zwingen müssen, um vermittelt durch politische Bewegungen und Parteien zur Verwirklichung gelangen zu können. Diese sind für moderne Politik charakteristische Drehpunkte der Verwirklichung normativer Prinzipien, an denen es besonders leicht zu kommunikativen Blockaden und diskursiven Irrwegen gekommen ist und weiterhin kommt. Dabei ist etwa an die ideologischen Verbindungen von Liberalismus und Kapitalismus, Sozialismus und Eatismus, Konservatismus und Nationalismus (Familismus, Rassismus) zu denken, deren ineinander verstrickte Gegensätzlichkeit als diskursive Tiefenstruktur der

indem ich Paradoxien (der Moderne) keineswegs grundsätzlich für Pathologien (der Moderne) halte, die es aufzulösen gilt. Vielmehr nehme ich, ganz im Gegenteil, in der paradoxen Konstellation der drei revolutionären Prinzipien einen normativen Gehalt wahr, dessen Verwirklichung gerade voraussetzt, Paradoxien *nicht* zu pathologisieren: die Verwirklichung des normativen Gehalts von Paradoxien der Gegenwart verlangt stattdessen, paradox denken und tun zu lernen. In diesem Sinne ist, wenn ich von „Paradox“ spreche, zunächst einmal weniger an das im Westen vorherrschende logische Verständnis zu denken, sondern an die „paradoxen“ und „unbrauchbaren“ Reden im Buch *Zhuāngzǐ* (vor allem im zweiten Kapitel), die Denken auf verstörende Weise immer wieder zur Besinnung auf die eigene, sich andauernd transformierende Positionalität führt: paradoxes Denken und Tun bezeichnet von daher eine zunächst verwirrend und abwegig erscheinende Weise zu denken und zu tun; eine Weise, in der Dinge miteinander verbunden werden, die „wir“ normalerweise klar und deutlich voneinander zu trennen glauben können (das ist wiederum der griechischen Bedeutung von para-doxa durchaus nahe). Vgl. dazu Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*, Kapitel VI. (Gleichheit anders denken).

⁹ Vgl. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York 1995; ders. *The Modern World System IV (Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914)*, Berkeley and Los Angeles, California 2011, 1–19. Siehe auch Klaus von Beymes einführende Studien zu den drei modernen „Großideologien“: *Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologie 1789–1945*, Wiesbaden 2013; *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013; *Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013.

mörderischen Großkonflikte des 19. und 20. Jahrhunderts verstanden werden kann – die tiefen Abgründe, die Hass und Gewalt geschlagen haben, sind Abgründe, in die hinabsteigen muss, wer die Kommunikationshindernisse eremessen will, die heute der „gleichmäßigen Verwirklichung“ der drei revolutionären Prinzipien entgegenstehen.

Honneths Überzeugung, „individuelle Freiheit“ könne als Grundwert in „modernen liberaldemokratischen Gesellschaften“ verstanden werden, gibt einen ersten Hinweis darauf, wie er sich im ideologischen Labyrinth der Moderne zu orientieren gedenkt.¹⁰ Er scheint damit nicht nur von vornherein Partei für das politisch-ökonomische Regime der liberalen Demokratie zu ergreifen, sondern auch dem Prinzip der Freiheit eindeutig den Vorrang gegenüber demjenigen der Gleichheit oder der Brüderlichkeit zuzubilligen. Die sozialistische Option eines Vorrangs der Gleichheit und die konservative eines Vorrangs der Brüderlichkeit – oder der verwandtschaftlichen Bindung im weitesten Sinne, die auch Geistesverwandtschaft und Solidarität mit der Menschheit als der „großen Familie der Menschen“ umfassen kann – scheint damit von Anbeginn strukturell ausgeschlossen zu werden. An dieser Stelle möchte ich die Frage beiseitelassen, ob Honneths Rekonstruktion der Idee des Sozialismus nicht bloß darauf hinausläuft, eine linksliberale oder sozialdemokratische Position zu aktualisieren. Vielmehr möchte ich die tiefere Frage aufwerfen, ob nicht die Grundstruktur von Honneths Verständnis sozialer Freiheit eine Vorentscheidung enthält, die der Idee gleichmäßiger Verwirklichung aller drei Prinzipien bereits zuwiderläuft, weil in ihr das Erbe jener pathologisch-vereinseitigten Verwirklichungsversuche fortlebt, gegen die sich Honneth zugleich vielfach kritisch wendet: Ist der Begriff sozialer Freiheit geeignet, kommunikative Blockaden zu beseitigen, oder verfestigt er nicht vielmehr selbst Blockaden, die jener gleichmäßigen Verwirklichung hinderlich sind? Könnte es nicht sein, dass es neben Pathologien rechtlicher und moralischer Freiheit auch Pathologien sozialer Freiheit gibt? Damit wird die weiterführende Frage berührt, ob nicht soziale Freiheit sich gerade dort als pathologisch erweist, wo ihr der besonnene Umgang mit der paradoxen Konstellation aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sowie der korrespondierenden aus Liberalismus, Sozialismus und Konservatismus misslingt? Diese Fragestellung enthält zweifellos eine weitreichende These, die aus Honneths Sicht befremdlich anmuten muss: Nicht jene paradoxe Konstellation – und die mit ihr verbundenen unbeabsichtigten Verkehrungen – ist pathologisch, vielmehr das Unvermögen mit einer solchen Paradoxie umzugehen. Inwiefern kann seine Theorie dann noch als Versuch überzeugen, eine unblockierte Kommunikation der drei revolutionären Prinzipien denkbar zu machen?

10 Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 9.

Diese Überlegungen führen zu den philosophischen Grundlagen des Begriffs der sozialen Freiheit, nämlich zu Honneths kontinuierlicher Bemühung um Rekonstruktion und Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie. Ich möchte versuchen, mich in diesem weiten Feld der Diskussion am Leitfaden von zwei Motiven zu bewegen, die sich aus dem zuvor Gesagten ergeben, aber sich, soweit ich sehe, in Honneths Schriften allenfalls indirekt finden lassen: Erstens gehe ich von der keineswegs selbstverständlichen These aus, dass die dreiteilige Struktur von Hegels Erörterung der Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie dem Verhältnis der drei Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit korrespondiert; zweitens nehme ich an, dass der Begriff der Sittlichkeit ein Versuch ist, die normative Paradoxie der drei Momente durch Einführung einer normativen Rangordnung zwischen ihnen wenn nicht aufzulösen, so doch zumindest zu stabilisieren.

2. Die drei Sphären der Sittlichkeit

Honneths Begriff sozialer Freiheit ist eng mit dem der „Sittlichkeit“ verbunden. Seine Diskussion führt beide fast bis zur Austauschbarkeit zusammen. Andererseits zeigt sich insbesondere in *Die Idee des Sozialismus* die Tendenz, sich des antiquierten Beiklangs zu entledigen, das dem Begriff „demokratischer Sittlichkeit“ anhaftet, um nur noch von sozialer Freiheit zu sprechen. Was jedoch wie eine Erweiterung von Sittlichkeit hin zu sozialer Freiheit aussieht, ist auch eine theoretische Verengung, mit der die Möglichkeit empfindlich eingeschränkt wird, das Verhältnis der drei normativen Prinzipien und dasjenige der mit ihnen verknüpften ideologischen Traditionen mit Hilfe von Hegels Rechtsphilosophie zu durchdenken.

Ich möchte das Verhältnis zwischen den drei revolutionären Prinzipien und den drei Momenten von Hegels Begriff der Sittlichkeit als strukturelle Korrespondenz verstehen und vermuten, dass sich aus Honneths Rekonstruktion der Dreiteilung in Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat interessante Rückschlüsse auf die diskursive Form ziehen lassen, die er wählt, um mit der normativen Paradoxie der drei revolutionären Prinzipien umzugehen. Diese Herangehensweise kann sich in Honneths Schriften vor allem auf den Gebrauch des Begriffs der sozialen Freiheit stützen, den er zum einen, in *Das Recht der Freiheit*, strikt in Analogie zum Begriff der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie rekonstruiert, zum anderen, in *Die Idee des Sozialismus*, als „Lösungswort“ für die Versöhnung der drei Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit versteht.¹¹ Angenommen also, es bestehe eine strukturelle Korrespondenz zwischen den drei Momenten der Sittlichkeit bei Hegel und den drei Prinzipien der Französischen Re-

¹¹ Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Teil C; ders., *Die Idee des Sozialismus*, 51.

volution, also zwischen Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat einerseits sowie Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit andererseits; zudem angenommen, dass Honneths entsprechende Unterscheidung in die drei Sittlichkeits- oder Freiheitsphären von persönlichen Beziehungen, marktwirtschaftlichem Handeln (ökonomischem Markt) und demokratischer Willensbildung (politischer Öffentlichkeit) diese strukturelle Korrespondenz aufnimmt, dann liegt es nahe, einen Blick auf die Art und Weise zu werfen, in der Honneth die drei Sittlichkeitsphären aus Hegels Rechtsphilosophie zu aktualisieren versucht – ich bevorzuge den Begriff der „Kommunikationssphären“, den Honneth auch gelegentlich für die drei Momente der Sittlichkeit verwendet, weil sich auf diese Weise die grundlegende Absicht zum Ausdruck bringen lässt, den Begriff der Sittlichkeit kommunikationstheoretisch zu transformieren.¹²

Bereits in seinen Überlegungen zur „Sittlichkeitslehre als normativer Theorie der Moderne“¹³ macht Honneth klar, dass die drei Sphären der Sittlichkeit bei Hegel keineswegs gleichberechtigt sind, vielmehr eine „normative Rangordnung“ bilden.¹⁴ Diese Rangordnung ist normativ, weil die drei Sphären zu einem mehr oder weniger hohen Grad der Individualisierung verhelfen: Die bürgerliche Gesellschaft ist höherrangig als die Familie, weil das Subjekt im marktvermittelten Verkehr „als bereits individualisierte Rechtsperson auftritt“, im Binnenraum der Familie hingegen „nur als unselbstständiges Mitglied einer nicht gewählten Gemeinschaft existiert“¹⁵; die Sphäre des „Staates“ ist dann aber gegenüber derjenigen der „bürgerlichen Gesellschaft“ höherrangig, weil in jener der Einzelne „als vernunftbegabter Bürger zu öffentlicher Existenz gelangt“ und aktiv an der „Reproduktion des Gemeinwesens“ partizipiert.¹⁶ Diese normative Rangordnung behält Honneth prinzipiell bei, wenn er sich anschickt, im Begriff der sozialen Freiheit vor allem den dritten Teil von Hegels Rechtsphilosophie zu aktualisieren. Mich soll an dieser Stelle weniger interessieren, welche Gründe Hegel und Honneth für diese normative Rangordnung vorbringen, vielmehr möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Strategie der Hierarchisierung selbst richten, in der ich eine diskursive Form sehe, die normative Paradoxie der drei Prinzipien einzuhegen, indem sie in eine normative Rangordnung überführt wird. Diese Sittlichkeitsordnung läuft nun allerdings Gefahr, die Schattenseiten der drei Prinzipien strukturell zu vernachlässigen und damit jene Kräfte zu verkennen, welche die Kommunikation zwischen den drei Kommunikationssphären blockieren.

Ausgehend also von der Annahme einer strukturellen Korrespondenz zwischen den drei Prinzipien und den drei Sphären, möchte ich mich nun zunächst der

12 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, 122, 101.

13 Ebd., Teil III.

14 Ebd., 101.

15 Ebd., 96.

16 Ebd., 98.

Korrespondenz zwischen dem Prinzip der Brüderlichkeit und der Kommunikationsphäre der Familie zuwenden. Dabei kommt eine Verbindung dieses Prinzips zu dem in den Blick, was Hegel substantielle oder unmittelbare Sittlichkeit nennt. Das revolutionäre Prinzip der Brüderlichkeit (oder Geschwisterlichkeit, Verwandtschaftlichkeit) steht für den Versuch, Liebe zu universalisieren und die Erfahrung von Liebe und Solidarität innerhalb der Familie auf größere Gemeinschaften oder gar die ganze Menschheit auszuweiten und somit die engen Grenzen von Blutsverwandtschaft und lokalen Bindungen zu überschreiten. Darin besteht dann auch die interne Verbindung zum Prinzip der Freiheit: Brüderlichkeit jenseits der engeren Verwandtschaftsbeziehungen ist befreiend. Gleichwohl kann sie den Bezug zum Modell verwandtschaftlicher Beziehungen nicht verleugnen. Auch jenseits von Familienverwandtschaft im engeren Sinne verweist Brüderlichkeit auf Beziehungen der geistigen und kulturellen, der sozialen und historischen Verwandtschaft, die Menschen nicht frei wählen können, sondern in die sie vielfach „als Mitglied“ hineingeboren werden – beginnend mit der Sprache / den Sprachen, die jeder Mensch von seinen Eltern und der nächsten Umgebung lernt. Erst wenn die Sphäre der Familie nicht nur auf den engen Bereich der Kleinfamilie und der „persönlichen Beziehungen“ beschränkt wird, kommt der Bezug zur konservativen Insistenz auf Bindung und Verwurzelung in den Blick, für die Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen entstehen – Bindungen, die sich freier Wählbarkeit und grenzenloser Austauschbarkeit beharrlich entziehen. Wenn von Verwandtschaftsbeziehungen im weiteren Sinne gesprochen wird, von Brüdern und Schwestern, von Kameraden und Genossen (Gesinnungs-, Glaubens-, Kampf-, Volksgenossen), schwingt immer auch diese archaische Seite des Prinzips der Brüderlichkeit mit. Die universalistische und kosmopolitische Überhöhung des Prinzips würde diese Seite gerne überwinden und vergessen machen, aber auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts lässt sich auf das Verschwinden der damit verbundenen pathologischen Konsequenzen kaum hoffen. Im Gegenteil, Brüderlichkeit oder umfassend verstandene Verwandtschaftlichkeit bleiben verstrickt in soziale Beziehungen, in denen Menschen weniger „Person für sich“ als Mitglied sind: von der Sprach- und Religionsgemeinschaft über die politische Kampfgemeinschaft in Bewegungen und Parteien bis hin zu Nationen und nationalistischen Volksgemeinschaften. Wenn Brüderlichkeit der Verstrickung in Familismus, Patriotismus, Nationalismus, Ethnozentrismus, Kulturchauvinismus oder gar Rassismus entkleidet und zur frei gewählten Solidarität kleinerer oder größerer Gruppen verdünnt wird, kann gar nicht mehr verständlich werden, warum Brüderlichkeit – als revolutionäres Prinzip und normatives Ideal – ideologische Verbindungen eingehen konnte, deren mörderische Konsequenzen offen zutage liegen. In diesem Sinne hat Brüderlichkeit als Prinzip zur Formierung revolutionärer Kampfgemeinschaften beigetragen, seien es nationalkonservative, die sich etwa die rechtsextreme Ideologie des Rassenkampfes auf die Fahnen geschrieben haben oder linksextreme, von der Ideologie des Klassenkampfes und

der proletarischen Revolution angeleitete. Honneth spricht von der „gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution“, aber aus der bisher skizzierten Perspektive betrachtet bleibt das Prinzip der Brüderlichkeit dabei doch erstaunlich blass: nicht nur ist ihm jede Sympathie für den revolutionären Konservatismus, in welcher Spielart auch immer, fremd, auch die beschwörende Rhetorik einer Vereinigung der Proletarier aller Länder ist fast vollständig verfliegen.

Honneths Überlegungen folgend ist sodann auch die strukturelle Korrespondenz zwischen Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, dem Prinzip der Freiheit und dem Liberalismus als Ideologie naheliegend. Der Liberalismus profitiert seit langem von einer begrifflichen Vagheit, die es erlaubt, zwischen ökonomischem, politischem und libertärem Liberalismus flexibel zu wechseln, um dadurch die Spannweite seiner Akzeptabilität strategisch zu maximieren.¹⁷ Honneths normative Rekonstruktion der Idee des Sozialismus macht deutlich, dass sein historischer Schritt von Marx zurück zu Hegel zwei zentrale Aspekte der marxistischen Kritik am Liberalismus entschieden einschränkt: weder teilt er die radikale Kritik an individuellen oder subjektiven Freiheitsrechten, die in der Forderung nach Abschaffung des Privateigentums gipfelt, noch eine prinzipielle Ablehnung des Marktes, die für ihn auf einer kurzschlüssigen Identifikation von Marktwirtschaft und Kapitalismus beruht. Honneths Idee sozialer Freiheit steht somit fest auf dem Boden „liberaldemokratischer“ Lebensform. Die pathologischen Konsequenzen der Verstrickung von liberaler Demokratie und Kapitalismus, die konservative wie sozialistische Revolutionäre im 20. Jahrhundert wiederholt dazu geführt haben, ihr den Kampf anzusagen, spielen in Honneths Diskussion nur eine untergeordnete Rolle. Er hat beträchtliche theoretische Anstrengungen unternommen, um die Entgegensetzung von Markt und Moral zu hinterfragen und den „Wert des Marktes“ vor den Angriffen pauschaler Kapitalismuskritik zu schützen.¹⁸ Er ist davon überzeugt, dass der ökonomische Markt zur „demokratischen Sittlichkeit“ gehört und nicht „isoliert von dem ethischen Werthorizont der ihn umgebenden liberaldemokratischen Gesellschaft betrachtet werden darf“.¹⁹

17 Wallerstein, *The Modern World-System IV*, 5: „To this day, the term liberalism evokes quite varied resonances. There is the classic ‚confusion‘ between so-called economic and so-called political liberalism. There is also liberalism of social behavior, sometimes called libertarianism. This mélange, this ‚confusion‘, has served liberal ideology well, enabling it to secure maximal support.“

18 Siehe Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 317–470; ders. „Die Moral im ‚Kapital‘. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013, 350–363; Lisa Herzog und Axel Honneth (Hg.), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp, 2014; Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Kapitel II.

19 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 345f.

Aus der Perspektive sozialer Freiheit insistiert er auf einem „moralischen Ökonomismus“. Der ist allerdings nur möglich, wenn Freiheit nicht bloß die „negative Freiheit“ der Marktteilnahme bedeutet, sondern vielmehr die Verwirklichung einer kommunikativen Aktivität verlangt, durch die das Regime des Konkurrenzkampfes normativ an solidarische Kooperation (und damit an das Prinzip der Brüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit) zurückgebunden wird.

Die Chancen, unter den Bedingungen eines globalen Marktkapitalismus den haarsträubenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten produzierenden Konkurrenzkampf auf diese Weise effektiv einhegen zu können, beurteilt Honneth indes durchaus skeptisch. Diese Skepsis deutet darauf hin, dass die normative Unterordnung der bürgerlichen Gesellschaft unter den höherrangigen Staat – die Unterordnung des „marktwirtschaftlichen Handelns“ unter die „demokratische Willensbildung“ – eine Unterordnung des ökonomischen Liberalismus (Kapitalismus) unter einen politischen Liberalismus (Demokratie) anvisiert, die zu den Machtverhältnissen in den „liberaldemokratischen Gesellschaften des Westens“ zu Beginn des 21. Jahrhunderts in eklatantem Widerspruch steht. Und in der Tat gibt Honneth zu bedenken, „daß unter den gegebenen Bedingungen eine Verwirklichung des versprochenen Zusammenspiels von Freiheit, Gleichheit und Solidarität noch gar nicht möglich ist“.²⁰ Um so mehr irritiert deshalb die vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit, die er dem paradoxen Umschlag des revolutionären Prinzips der Freiheit in eine Triebkraft des amoralischen Ökonomismus schenkt. Er scheint davon auszugehen, dass die Analyse von „Pathologien der kapitalistischen Gesellschaft“²¹ und das Ziel der „Beseitigung von Fremdbestimmung und entfremdeter Arbeit in der ökonomischen Sphäre“ von Generationen kritischer Theoretiker ein so starkes Gewicht erhalten hat, dass die Bedeutung sozialer Freiheiten in den beiden anderen Sphären der persönlichen Beziehungen und der demokratischen Willensbildung darüber vernachlässigt worden ist.²² Vor dem Hintergrund meines Interesses am Verhältnis der drei revolutionären Prinzipien als normativer Paradoxie der Moderne erscheint es allerdings dringlich, die massiven Probleme, die mit der Idee des Liberalismus verbunden sind, stärker in Erinnerung zu rufen.

Die affirmative Rede von liberaler Demokratie und von „liberaldemokratischen Gesellschaften“ verdeckt die Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie, zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem Prinzip der Gleichheit – ganz davon abgesehen, dass der sozialistische Terminus der „Volksdemokratie“ damit grundsätzlich als Möglichkeit ausgeschlossen und delegitimiert wird. Verdeckt wird also die Sicht auf jenes „demokratische Paradox“ von Demokratie, das so ver-

20 Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, 164f.

21 Siehe Honneth, „Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie“, in: ders. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 2007.

22 Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, 165.

standen werden kann, dass darin verschiedene politische Prinzipien und ihre „Grammatiken“ zum Ausdruck kommen, die letztlich miteinander unvereinbar sind, deren vollkommene Versöhnung jedenfalls sehr unwahrscheinlich ist und deren Verhältnis von daher auf verschiedenen Wegen immer neu „verhandelt“ werden muss.²³ In solchen Überlegungen möchte ich nun nicht nur einen Hinweis darauf sehen, dass Freiheit und Gleichheit in einem paradoxen Verhältnis zueinander stehen, sondern auch die ideologischen Diskurse, die vor allem mit ihnen verknüpft sind: Liberalismus und Sozialismus. Sobald zudem – im Sinne der These von der strukturellen Korrespondenz der drei revolutionären Prinzipien zur Dreiteilung von Hegels Begriff der Sittlichkeit – die Verbindung zwischen dem Prinzip der Gleichheit und dem Begriff des Staates in den Blick kommt, drängt sich die pathologische Seite des Prinzips der Gleichheit auf: die Ideen der Volkssouveränität und der Volksdemokratie haben durch Versuche staatssozialistischer Verwirklichung einen Umschlag ins Totalitäre erfahren, der diese Ideen zumindest dauerhaft beschädigt hat. Indem Honneth den Begriff des Staates fallen lässt und ihn durch „demokratische Willensbildung“ oder „politische Öffentlichkeit“ ersetzt, droht der Blick auf die bedrückende Tatsache verlorenzugehen, dass das Prinzip der Gleichheit mit staatlichen Mechanismen der Disziplinierung und der Kontrolle eng verbunden war und ist – nicht nur in staatssozialistischen Regimen, sondern auch in liberaldemokratischen Sozialstaaten. Honneths Ziel ist es, die Idee des Sozialismus aus dem „antiquierten Denkgehäuse“ des Industrialismus herauszulösen und sie für einen historischen Experimentalismus zu öffnen, in dem der Sozialismus nicht länger in starrem Gegensatz zu individuellen Freiheitsrechten und dem Regime des Marktes steht. Indem er damit neuerlich den Versuch unternimmt, Liberalismus und Sozialismus miteinander auszusöhnen, eröffnet er zugleich den Weg für eine diskursive Erkundung der normativen Paradoxie moderner Politik, die zumindest der Möglichkeit nach den Rahmen alter ideologischer Gegensätze sprengt. Im Zentrum dieser Erkundung sehe ich jenes demokratische Paradox, das aus der diskursiven Konstellation der drei Prinzipien der Französischen Revolution besteht, deren kommunikatives Verhältnis nun allerdings durch den Bezug auf die drei Sphären „demokratischer Sittlichkeit“ mit einem historischen Index versehen wird, der es ermöglicht, eine Analyse und Diagnose historischer Situationen vorzunehmen. Behält man wiederum die strukturelle Korrespondenz der drei Revolutionsprinzipien zu den drei sittlichen Kommunikationssphären weiter im Auge, zeigt sich alsbald, dass Honneth an ihre Versöhnung denkt, ohne jedoch ihrer paradoxen Unvereinbarkeit und Unversöhnlichkeit hinreichend Beachtung zu schenken. Von

23 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, 5. Mouffe sieht das „demokratische Paradox“ im Zweiverhältnis von Freiheit und Gleichheit. Im Sinne meiner obigen Ausführungen verstehe ich es als paradoxes Dreiverhältnis von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit).

normativer Paradoxie spricht er jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht, allenfalls von „drei untereinander in einer gewissen Spannung stehenden Forderungen“.²⁴ Im Namen sozialer Freiheit schwebt ihm die „gleichmäßige Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution“ vor, die wiederum voraussetzt, dass dafür „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in ein Verhältnis wechselseitiger Ermöglichung gebracht werden“ müssen: „Das Lösungswort für die Versöhnung der drei aufgrund der damals herrschenden Wirtschaftsordnung bislang in Spannung begriffenen Prinzipien lautet ‚soziale Freiheit‘ [...]“.²⁵

An dieser Perspektive interessiert mich der Gedanke eines Verhältnisses wechselseitiger Ermöglichung und einer Perspektive gleichmäßiger Verwirklichung aller drei revolutionären Prinzipien. Ich frage mich allerdings, ob „soziale Freiheit“ das „Lösungswort“ für die Versöhnung der drei in Spannung begriffenen Prinzipien sein kann. Es scheint mir in dieser Hinsicht bereits fraglich, ob überhaupt davon ausgegangen werden darf, dass die spannungsgeladene Konstellation der drei Prinzipien *gelöst* werden kann – könnte sie gelöst werden, würde es sich dabei nicht um ein normatives Paradox handeln, in dem drei Momente eine paradoxe Konstellation bilden, in der sie sich wechselseitig ermöglichen, aber zugleich immer auch wechselseitig ausschließen. Deshalb neige ich zu der selbst wiederum paradox klingenden These, dass ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Lösung in der Anerkennung der zumindest partiellen Unauflösbarkeit der normativen Paradoxie der drei revolutionären Prinzipien besteht.²⁶ Solange sich Politik im paradigmatischen Schatten der Französischen Revolution bewegt, scheint es sinnvoll zu sein, an der Versöhnung der Momente oder, weniger utopisch, ihrer unblockierten Kommunikation zu arbeiten. Mindestens ebenso dringlich ist freilich, jene normative Paradoxie selbst in ihrer unauflöselichen Verknotung überhaupt erst einmal verstehen zu lernen, um damit die Bedingungen der Möglichkeit solch gelingender Kommunikation auch nur denkbar zu machen.

3. Kommunikative Gleichstellung

Für Honneth ist soziale Freiheit und damit die Idee des Sozialismus mit einem „historisch übergreifenden Prozeß der Befreiung von kommunikationshemmenden Abhängigkeiten und Barrieren“²⁷ verbunden. *Kommunikation* verweist somit, meinem Verständnis nach, auf einen Transformationsprozess, durch den jene Blockaden „beseitigt“ werden können, welche die gleichmäßige Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution verhindern. Im Motiv der

24 Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, 48.

25 Ebd., 51.

26 Zum Motiv der paradoxen Lösung durch Nichtlösung siehe Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*, Kap. VIII.

27 Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, 114.

Kommunikationsbarriere sehe ich zudem die Möglichkeit angelegt, das Verhältnis zwischen den drei Prinzipien als eine normative Paradoxie zu denken, die von dem unauflösbaren Hin-und-Her zwischen blockierter und gelingender Kommunikation geprägt ist.

Die weitreichende Bedeutung dieser Denkmöglichkeit kann allerdings erst hervortreten, wenn die strukturelle Korrespondenz zwischen der gleichmäßigen Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einerseits und der hegelschen Dreiteilung des Begriffs der Sittlichkeit argumentativ noch einen Schritt weitergetrieben wird. Dieser besteht darin, sich von der Idee einer gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Prinzipien zum Begriff der Sittlichkeit zurückzuwenden, um die Frage aufzuwerfen, ob sich denn jene normative Rangordnung der drei Sittlichkeits- oder Kommunikationssphären, die Hegel entworfen hat und an der Honneth in *Das Recht der Freiheit* modifiziert festhält, unter Berücksichtigung des bereits skizzierten Verständnisses normativer Paradoxie überhaupt noch sinnvoll aufrechterhalten lässt. Diese Frage brauche ich keineswegs von außen an Honneths Erörterung sozialer Freiheit heranzutragen, vielmehr drängt sie sich auch ganz immanent auf: im Hinblick auf die interne Logik des Übergangs von *Das Recht der Freiheit* zu *Die Idee des Sozialismus*. Diese Entwicklung beschreibt er im Vorwort von *Die Idee des Sozialismus* so, als habe es sich dabei nur um eine „kleine Drehung“ gehandelt, durch die er sich von den „selbst bewusst auferlegten methodischen Beschränkungen“ seiner systematischen Orientierung an Hegels Rechtsphilosophie freigemacht hat, um jene „kritische Perspektive einer Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung“ offenbar werden zu lassen, die in *Das Recht der Freiheit* vorher nur implizit zum Ausdruck gebracht werden konnte.²⁸

Ich habe den Eindruck, dass Honneth mit der Rede von einer „kleinen Drehung“ die theoretischen Konsequenzen herunterspielt, die mit dem Heraustreten aus dem rigiden Rahmen von Hegels Theorie der Sittlichkeit verbunden sind. Der nun von Honneth vollzogene Schritt vom Begriff der Sittlichkeit zum Begriff sozialer Freiheit, scheint mir nämlich durchaus dahin zu tendieren, jene normative Rangordnung zu stürzen, auf der Hegels Unterscheidung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat beruht. Ohne diese Konsequenz würde die Absicht, das Programm von Hegel zu Marx neu einzustellen, jedenfalls sehr kraft- und zahnlos ausfallen.²⁹ Sicherlich war auch, historisch betrachtet, für den Schritt von Hegel zu Marx in gewisser Hinsicht nur eine „kleine Drehung“ notwendig – die jedoch zugleich den historischen Sprung von der bürgerlichen zur sozialistischen Revolution enthielt. Wenn nun soziale Freiheit als die eigentliche Idee des

28 Ebd., 12.

29 Jürgen Habermas: „Honneth tut den historischen Schritt von Marx zu Hegel zurück, um das Programm ‚von Hegel zu Marx‘ neu einzustellen.“ (Zitat auf dem Buchrücken von *Das Recht der Freiheit*.)

Sozialismus gelten soll; und wenn soziale Freiheit zudem bedeuten soll, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in ein Verhältnis „wechselseitiger Ermöglichung“ zu versetzen und die Barrieren niederzureißen, die „der gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution“ entgegenstehen, dann dürfte klar sein, dass dies nicht möglich ist, ohne jene bürgerliche Rangordnung in Frage zu stellen, auf der Hegels Rechtsphilosophie beruht und die sie wiederum stützt.

Honneths historischer Schritt von Marx zurück zu Hegel war notwendig nach den historischen Katastrophen, in die verschiedene Versuche, die Idee sozialistischer Revolution zu verwirklichen, geführt haben. Der erneute Schritt von Hegel zu Marx ist ebenso notwendig, wenn die „kritische Perspektive einer Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung“ nicht aufgegeben werden soll. Was heißt es nun aber, das Programm von Hegel zu Marx neu einzustellen? Die Antwort, die in *Die Idee des Sozialismus* an vielen Stellen nahegelegt wird, besteht meiner Auffassung nach in der radikalen Enthierarchisierung der drei revolutionären Prinzipien. Kehrt man nach dieser Drehung zu Hegel zurück, ergeben sich Konsequenzen, welche die Grundannahmen von Hegels Begriff der Sittlichkeit und ihrer normativen Rekonstruktion durch Honneth in weit stärkerem Maße untergraben als Honneth dies zu sehen bereit zu sein scheint. Über Honneth hinaus möchte ich deshalb die These weiterverfolgen, dass die „kleine Drehung“, die er in *Die Idee des Sozialismus* vollzieht, als ein Hinweis auf die Notwendigkeit gelesen werden kann, die strukturelle Korrespondenz zwischen den drei Sphären der Sittlichkeit von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat einerseits sowie den drei revolutionären Prinzipien von Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit so weiterzudenken, dass nun nicht nur die drei Prinzipien als enthierarchisiert und gleichgestellt vorzustellen sind, sondern auch die mit ihnen verknüpften Ideologien von Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus. Die Motivation zu diesem Gedankenexperiment ist eine ganz einfache Frage: Wie sollte eine gelingende Kommunikation der drei normativen Prinzipien – und der mit ihnen verbundenen ideologischen Positionen – möglich sein, wenn nicht zunächst ein gleichgestelltes und gleichberechtigtes Verhältnis zwischen ihnen vorausgesetzt wird?

Während ich vor allem in Honneths *Die Idee des Sozialismus* viele Formulierungen finde, die in eine solche Richtung zu weisen scheinen, steht der Idee solcher *kommunikativen Gleichstellung* die Insistenz auf einer normativen Rangordnung der Momente gegenüber, die tief in seine von Hegel ausgehende Interpretation sozialer Freiheit eingelassen ist. Einerseits versucht Honneth die Idee des Sozialismus von vornherein so zu denken, dass ihr die Verwirklichung der „Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ gleichermaßen am Herzen liegt. Dem Sozialismus kommt also eine vermittelnde oder gar versöhnende Bedeutung zu. Andererseits zeigt seine Kritik an der Entwicklung der Idee des Sozialismus, bei Marx und über Marx hinaus, sehr deutlich, in welchem Maße füh-

rende Theoretiker des Sozialismus alsbald vom Weg des „historischen Experimentalismus“ abgekommen sind, um dazu überzugehen, im ideologischen Kampf zwischen Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus schlagkräftige Waffen zu entwickeln, mit denen die eigene Position verteidigt und ausgebaut werden sollte.

Wenn das Motiv des Kampfes um Anerkennung einen wichtigen gemeinsamen theoretischen Bezugspunkt von Hegel und Marx bildet, bedeutet dann der Schritt von Hegel zu Marx einen Schritt vom Vorrang der Anerkennung zum Vorrang des Kampfes? Wird Honneths anerkennungstheoretische Ausrichtung als unterschiedener Schritt von Marx zu Hegel zurück verstanden, dann lässt sie sich als kontinuierliche Bemühung erkennen, den Vorrang der Anerkennung gegenüber dem des Kampfes wieder herzustellen. Erst nach diesem historischen Schritt von Marx zu Hegel zurück kann Honneth sich an die Aufgabe machen, das Programm von Hegel zu Marx so neu einzustellen, dass ein Begriff des Sozialismus auftaucht, der vom Vorrang der Anerkennung und nicht vom Vorrang des Kampfes geprägt ist. Formulierungen wie „wechselseitige Ermöglichung“ und „gleichmäßige Verwirklichung“ aller drei revolutionären Prinzipien bezeugen diese anerkennungstheoretische Transformation der Idee des Sozialismus. Schon ein flüchtiger Blick auf Honneths Kritik an Marx zeigt, dass er den Vorrang des Kampfes mit großer Entschiedenheit vom ideologischen Thron stößt. Er weist nämlich, gänzlich unsentimental, „drei konzeptuelle Grundannahmen“ zurück, in denen er eine „theoretische Erblast des Sozialismus“ sieht. Dabei ist unschwer zu bemerken, dass er dem Sozialismus auf diese Weise ideologische Waffen aus der Hand nimmt, die ihn zu einer machtvollen historischen Bewegung haben werden lassen: Der anerkennungstheoretisch rekonstruierte Sozialismus ist ein Sozialismus, der von der prinzipiellen Ablehnung individueller Rechte, von der zentralen Bedeutung des Klassenkampfes und von der messianisch aufgeladenen Fortschrittslogik des historischen Materialismus Abstand genommen hat.

Für Honneth beruht die marxistische „Relativierung der liberalen Freiheitsrechte“³⁰ auf der „irrigen Vorstellung“, „auf die Gewährung individueller Freiheitsrechte“ verzichten zu können³¹; darüber hinaus geht mit der Infragestellung „bourgeoiser“ Freiheit eine nicht minder falsche Identifizierung von Marktwirtschaft und Kapitalismus einher, durch die beide zu einem normativ fundierten Feindbild stilisiert werden konnten, das es sodann erlaubt hat, einer von der Freiheit egoistischer Interessen bestimmten Marktwirtschaft eine am Prinzip der Gleichheit orientierte Planwirtschaft entgegenzusetzen; im nächsten Schritt wird sodann das durch die Industrialisierung entstandene Proletariat zum „revolutionären Subjekt“ zusammengeschweißt, zu einer internationalen Brüderschaft, deren Ziel darin gesehen wurde, die Bourgeoisie zu stürzen und ihr die Macht zu

30 Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, 62.

31 Ebd., 62.

entreißen. Indem es sozialistische Theoretiker als ihre Aufgabe verstanden haben, das Bewusstsein der Industriearbeiter von sich als proletarischer Klasse zu wecken, haben sie nicht einfach nur das Bestehende mit einem Namen versehen, sondern aktiv dazu beigetragen, den Klassengegensatz als Grundlage des revolutionären Kampfes überhaupt erst zu erzeugen. Zur Relativierung individueller Menschenrechte (subjektiver Rechte), die aus marxistischer Sicht bloß darauf zielen, bürgerliche Herrschaft zu legitimieren, sowie zur Erzeugung eines Klassengegensatzes als praktischem Ausgangspunkt sozialistischer Revolution kommt schließlich eine messianisch aufgeladene Konzeption historischer Fortschrittsdynamik (dialektischer Materialismus), durch die der Sozialismus mit Notwendigkeit den Sieg über den kapitalistischen Feind erringen können soll. Durchaus erstaunlich ist nun, dass Honneth, nachdem er diese drei Punkte zurückgewiesen und damit den Sozialismus als Ideologie des revolutionären Kampfes weitgehend verabschiedet hat, gleichwohl weiterhin der Idee des Sozialismus bei der Erfüllung der Aufgabe einer gleichmäßigen Verwirklichung aller drei Ideale der Französischen Revolution eine normative Schlüsselrolle zuerkennt. Auch wenn Honneth diese Rolle einen pazifizierten, der Waffe mörderischen Klassenkampfes entsagenden Sozialismus spielen lassen möchte, stellt sich doch die Frage, ob nicht schon die ungeheure Last der im Namen des Klassenkampfes verübten Verbrechen gegen eine solche Schlüsselrolle spricht.

Honneth scheint an dieser Stelle dem Sozialismus eine nostalgische Solidarität entgegenzubringen, für die es schwer vorstellbar ist, nicht nur die drei revolutionären Prinzipien kommunikativ gleichzustellen, sondern auch die mit ihnen verknüpften politischen Ideologien des Liberalismus, des Sozialismus und des Konservatismus. Über Honneth hinaus möchte ich in meinem Gedankenexperiment jedoch eine solche Gleichstellung aller drei Prinzipien und ideologischen Positionen durchspielen. Denn für mich führt das Hin-und-Her zwischen Hegel und Marx geradezu zwangsläufig zu dem Schritt, das Spannungs- und Konfliktverhältnis der drei revolutionären Prinzipien und Ideologien als normative Paradoxie wahrzunehmen.

Ich schlage vor, in dieser Hinsicht von normativer Paradoxie zu sprechen, weil sich weder die drei Prinzipien unter dem Dach eines *primus inter pares* vereinen lassen – wozu Honneth mit der Hervorhebung des Werts der Freiheit tendiert³² –, noch der Konflikt der ideologischen Diskurse dadurch gelöst oder auch nur abgemildert werden kann, dass einer die beiden anderen in sich integriert – wozu Honneth wiederum mit der herausragenden Stellung des Sozialismus tendiert. Es handelt sich also um eine paradoxe Konstellation, weil keines der Momente *dauerhaft* die beiden anderen vollständig zu entkräften oder gar zu vernichten vermag. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht ein Wert oder ein Diskurs zeitweilig die Überhand gewinnen kann, also ein zeitweiliger Vorrang der Freiheit oder des

32 Vgl. ebd., 151.

Sozialismus mit dem Begriff normativer Paradoxie unvereinbar wäre. Hinzu kommt, dass zu dieser Konstellation derzeit weder im Westen noch anderswo ein alternatives politisches Paradigma mit universalistischem Anspruch in Sicht ist, das die Stelle des normativen Programms einnehmen könnte, das sich im 18. Jahrhundert herausgebildet und seither globalisiert hat – das gilt auch für die Volksrepublik China, die sich im Namen von „Sozialismus chinesischer Prägung“ und „sozialistischer Demokratie“ systematisch dem Modell liberaler Demokratie widersetzt. Einerseits gibt es also vorderhand keinen Ausweg aus der paradoxen Verknotung der drei Prinzipien und Positionen, andererseits ist jedes Moment für sich historisch in derart hohem Maße vorbelastet, dass die Etablierung einer normativen Rangordnung keine Aussicht auf dauerhaften Erfolg hat. Nicht nur der Sozialismus hat mit der Last schwerer Verbrechen zu kämpfen, die in seinem Namen begangen worden sind. Ähnliches gilt auch für Konservatismus (aufgrund der verheerenden Anbindung an Nationalismus und Rassismus) und Liberalismus (aufgrund der desaströsen Anbindung an einen ausbeuterischen und naturzerstörenden Kapitalismus). Wenn also die normative Paradoxie der drei großen revolutionären Prinzipien weder zugunsten eines Prinzips aufgelöst, noch grundsätzlich überwunden werden kann, dann stellt sich die Frage, ob es nicht sinnvoll sein könnte, zunächst einmal den Versuch zu machen, den Umgang mit einem solchen Paradox anders zu denken.

4. Paradoxe Kommunikation

Honneth eröffnet einerseits, im Begriff sozialer Freiheit, der in der Rekonstruktion von Hegels Sittlichkeit Konturen gewinnt, ein Verständnis des Verhältnisses aller drei Prinzipien der Französischen Revolution, das von „wechselseitiger Ermöglichung“ und „gleichmäßiger Verwirklichung“ geprägt ist, ohne dabei die Spannung oder die „normative Konfliktualität“ zu vergessen, die zwischen den drei Prinzipien besteht. Andererseits steht dem damit eröffneten Einblick in das, was ich die normative Paradoxie der drei revolutionären Prinzipien genannt habe, das beruhigende Arrangement einer normativen Rangordnung gegenüber, die das Verhältnis der drei Kommunikationssphären von persönlichen Beziehungen, marktwirtschaftlichem Handeln und demokratischer Willensbildung stabilisieren soll: Durch „demokratische Sittlichkeit“ wird die normative Ordnung „liberaldemokratischer Gesellschaften“ kritisch problematisiert, aber gleichzeitig auch gestützt und legitimiert. Hinzu kommt die hervorgehobene Stellung des Moments, der bei Hegel Staat heißt. Honneths Idee des Sozialismus scheint dem Prinzip der Gleichheit vor allem in dem Sinne verpflichtet zu bleiben, dass sie

dem Staat die Aufgabe des Ausgleichs ökonomischer Ungleichheit aufbürdet.³³ Ich sehe die Notwendigkeit, länger bei der normativen Paradoxie der drei Prinzipien zu verweilen, länger dem Drang zu widerstehen, das Leiden an ihrer Unbestimmtheit durch die Einführung einer normativen Rangordnung auflösen zu wollen. Honneths Verständnis von sozialer Freiheit als „Lösungswort“ führt dazu, dass die Besinnung auf die Möglichkeit, das Verhältnis der drei Prinzipien als normative Paradoxie zu denken, zwar allenthalben aufkeimt, aber letztlich unentfaltet bleibt – zu schweigen von einer Verschiebung, auf die eine solche Besinnung meiner Überzeugung nach zuläuft: nämlich nicht länger soziale Freiheit, sondern paradoxe Kommunikation als „Lösungswort“ zu verstehen. Dass in Honneths Schriften eine solche Besinnung unbedeutend bleibt, kann allerdings nicht verwundern, wäre dafür doch eine Perspektive nötig, die weitgehend außerhalb von Honneths theoretischen Interessen liegt und auf die ich ohne meine langjährige Auseinandersetzung mit klassischer und moderner chinesischer Philosophie wohl kaum gekommen wäre – an dieser Stelle kann ich auf diesen Hintergrund nicht näher eingehen, möchte allerdings immerhin anmerken, dass deutsche Philosophie in China seit dem 19. Jahrhundert eine starke und vielfältige Rezeption erfahren hat, während umgekehrt in Deutschland die Unkenntnis chinesischer Philosophie derart groß ist, dass Versuche, sich auf diese zu beziehen, regelmäßig an einer kaum durchdringlichen Mauer aus Schweigen und Desinteresse abprallen: das bedeutet, dass die deutschsprachige Gegenwartsphilosophie auf die geophilosophischen Herausforderungen, die dem Verhältnis zwischen China und Europa zunehmend erwachsen werden, sehr schlecht vorbereitet ist. Deshalb möchte ich an diesem Punkt über die Diskussion von Honneths sozialphilosophischen Reflexionen hinausgehen und an frühere Überlegungen zu negativer Dialektik als Kultivierungsübung anknüpfen, um das Verhältnis von blockierter und paradoxer Kommunikation weiterzudenken.³⁴ Negative Dialektik als Übungspraxis korrespondiert mit dem was ich zu kommunikativer Gleichstellung bisher gesagt habe vor allem in der scharfen Kritik Adornos an aller „Standpunktphilosophie“.³⁵ Angenommen, dass negative Dialektik sich zunächst einmal

33 Die Rolle, die Honneth dem Sozialstaat und damit dem Prinzip der Gleichheit zukommen lässt, wird durch den Begriff der sozialen Freiheit eher verdeckt. In Honneths Polemik gegen Peter Sloterdijk hat diese Seite einen deutlichen Ausdruck erhalten. Vgl. Axel Honneth, „Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk“, in: *Die Zeit* (24. September 2009).

34 Heubel, „Kritik als Übung. Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 40.1 (2015), 63–82.

35 Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (herausgegeben von Rolf Tiedemann), Frankfurt a.M. 2002, 9. An anderer Stelle heißt es: „Aufgabe der Philosophie ist es, nicht einen Standpunkt einzunehmen, sondern die Standpunkte zu liquidieren.“ Und: „Zur Standpunktphilosophie gehört das Moment des Ausschließenden. Es steigert sich mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit des je eigenen Standpunktes. Dies ist mein Standpunkt, das heißt immer auch: den anderen kann ich nicht tolerieren.“ Adorno, „Zum Stu-

die Aufgabe stellt, die Fixierung auf weltanschauliche Standpunkte hinter sich zu lassen, werde ich mich nun allerdings auf die Frage konzentrieren, ob im Begriff negativer Dialektik der Schritt zu einem Modus der Kommunikation vorbereitet worden ist, der hier paradoxe Kommunikation genannt sei. Damit ist sodann die weiterreichende Frage verbunden, ob es möglich ist, Kommunikation so zu denken, dass sie das Reflexionsniveau negativer Dialektik in sich aufzunehmen vermag. Das geht mit dem Unterfangen einher, das von Habermas eröffnete kommunikationstheoretische Paradigma in eine Richtung weiterzudenken, die dieser explizit für aussichtslos hielt, weil er (zumindest in der *Theorie des kommunikativen Handelns*) in Adornos negativer Dialektik den so aporetischen wie aussichtslosen Versuch gesehen hat, das bewusstseinsphilosophische Paradigma *asketisch* zu retten, das heißt durch die Transformation von Dialektik in „ein Exerzitium, eine Übung“.³⁶ Im Horizont der obigen Diskussion lässt sich paradoxe Kommunikation nun als eine Übung verstehen, in der gelernt wird, mit den pathologischen Effekten der Verwirklichung von revolutionären Prinzipien und Ideologien – die zur Einseitigkeit tendieren und ständig Gefahr laufen, sich in sich zu verkapseln und dadurch kommunikationsunfähig werden – umzugehen. Paradoxe Kommunikation wäre somit ein Kultivierungsweg, der einem Weg der Modernisierung korrespondiert, der auf wechselseitige Ermöglichung und gleichmäßige Verwirklichung aller drei Prinzipien der Französischen Revolution zielt; ein Bildungsprojekt, das von der Besinnung auf den unauflösbar paradoxen Charakter der Dreierkonstellation angestoßen wird. Im Zentrum paradoxer Kommunikation, wie ich sie hier verstehen möchte, hätten deshalb Übungen in paradoxem Denken und Tun zu stehen.

Die Fähigkeit, sich auf die kommunikative Gleichstellung der drei revolutionären Prinzipien und politischen Positionen einzulassen und in die transpositionale Dynamik ihrer wechselseitigen Transformation einzutreten, ist nicht einfach gegeben, sondern bedarf der Kultivierung. Solche Kultivierung verlangt eine Radikalität, die sehr anders geartet ist als ein Extremismus, der in der radikalen Insistenz auf *einer* Position besteht: sich der transpositionalen Bewegung durch die Positionen hindurch zu überlassen, also in sich selbst ein Kommunizieren von Positionen in Gang zu bringen, die einander bedürfen und doch dazu neigen, ein-

dium der Philosophie“, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1986, Band 20.1, 325. Die martialisch klingende Forderung „Standpunkte zu liquidieren“ schießt, aus der Perspektive kommunikativer Gleichstellung, allerdings über das Ziel hinaus. Deren paradoxe Pointe besteht darin, die Fixierung auf Standpunkte zu unterwandern, aber zugleich auch noch die Unmöglichkeit der Standpunktlosigkeit zu bedenken. Deshalb bleibt paradoxes Denken nicht bei Relativismus oder Skeptizismus stehen, sondern führt zu einem Verständnis von kontinuierlicher Transformation, deren Antrieb die lebendige Dynamik paradoxer Verkehren selbst ist.

36 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1987, Band 1, 515.

ander auszuschließen. Paradox wird solche Kommunikation allerdings erst dann, wenn der jeweilige Wahrheitsanspruch der Prinzipien und Positionen nicht relativistisch verflacht oder harmonistisch geleugnet wird. Solche Kommunikation hätte die Selbstreflexion jedes Prinzips und jeder Position solange zu vertiefen, bis jedes der Prinzipien und jede der Positionen zur Besinnung darüber kommt, dass sie in sich die anderen enthält und deshalb jederzeit in eines der anderen Prinzipien oder eine der anderen Positionen umschlagen kann.

In meinen bisherigen Ausführungen bin ich davon ausgegangen, dass es bei der Beseitigung von „Kommunikationsbarrieren“ um die Möglichkeit unblockierter Kommunikation zwischen normativen Prinzipien und politischen Positionen geht. Nach dem, was ich bisher zu der paradoxen Kommunikation gesagt habe, die dabei ins Spiel kommt, verlangt diese zunächst einmal alle drei Momente diskursiv gleichzustellen, also von einer normativen Rangordnung zwischen ihnen abzusehen und konsequent eine gedankenexperimentelle Enthierarchisierung zu vollziehen. Diese Gleichstellungsübung ist inzwischen als Bedingung der Möglichkeit für das paradoxe Kommunizieren von Prinzipien und Positionen hervorgetreten. Als Subjekte in Transformation haben „wir“ zu lernen, die anderen Positionen in einer Kräftekonstellation als das Andere im Eigenen wahrzunehmen und anzuerkennen, denn nur wenn wir uns darauf besinnen, im Anderen immer auch bei uns selbst zu sein, ja überhaupt erst durch die Anderen hindurch immerfort selbst zu werden, kann es gelingen, sich von einseitigen Identitäten und von der Borniertheit ideologischer Positionen zumindest partiell zu befreien – was jedoch nicht bedeutet, sich mit dem Anderen auch identifizieren zu müssen. Transformative Subjektivität verlangt somit keineswegs, unbeschränkt flexibel und disponibel zu sein.³⁷ Das kann sie nicht bedeuten, weil eine relative Kontinuität, Stabilität, gar „Verdinglichung“ des „Eigenen“ im Sinne einer räumlich und zeitlich zumindest vorübergehend festgestellten Subjektposition, unvermeidlich und notwendig ist, um in eine mal schmerzliche, mal beglückende Transformationsdynamik überhaupt eintreten zu können: deren unendliche Möglichkeiten können nur in der Endlichkeit aufgesucht und verwirklicht werden, nicht jenseits von dieser. Erst wenn wir uns in einen Zustand der Offenheit für die Transformation der je eigenen und der je anderen Positionen zu versetzen lernen, bildet sich auch die Möglichkeit heraus, durch ideologische Abgründe hindurch zu kommunizieren.

Am Schluss dieses Essays möchte ich auf die politische Bedeutung blockierter Kommunikation zurückkommen. Seitdem mit der Französischen Revolution die normativen Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in die Welt gesetzt worden sind, hat die Geschichte eine überwältigende und erdrückende Menge an Beispielen für das Scheitern des Kommunizierens der drei Prinzipien

37 Zum Begriff des transformativen Subjekts vgl. Heubel, *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*, Kapitel V.

und der mit ihnen verbundenen politischen Positionen von Liberalismus, Sozialismus und Konservatismus geliefert. Mit äußerster Gewalt und Erbarmungslosigkeit ausgetragene ideologische Kämpfe haben der Moderne das Doppelgesicht von ungekanntem Fortschritt, aber eben auch von ungekannter Misere verliehen. Ist unblockierte Kommunikation durch ideologische Fixierungen hindurch überhaupt möglich? Konfrontiert mit der Aufgabe, diese Möglichkeit zumindest denkbar zu machen, scheint mir Honneths Sozialphilosophie wichtige Einsichten bereitzuhalten. Die entscheidende besteht darin, im Hinblick auf die Marx'sche Adaption von Hegels „Kampf um Anerkennung“ das Gewicht wieder vom Kampf hin zur Anerkennung, von der Konfrontation hin zur Kommunikation verschoben zu haben. Gehört nicht der unerbittliche Kampf der Prinzipien und Ideologien noch zum gescheiterten und überkommenen Paradigma der Bewusstseinsphilosophie? Das Paradigma der Kommunikation eröffnet demgegenüber die Besinnung darauf, dass die revolutionären Prinzipien nur verwirklicht werden können, wenn sie einander als wechselseitig ermöglichend anerkennen, mehr noch: als paradox ineinander verknüpft. Um die gleichmäßige Verwirklichung der drei Prinzipien auf den Weg zu bringen, ist es somit notwendig, Kommunikation in Richtung paradoxer Kommunikation zu erweitern.

Wie lässt sich aus dieser Perspektive jener etwas kryptische Satz von Jürgen Habermas deuten, der den Buchrücken von *Das Recht der Freiheit* zielt: „Honneth tut den historischen Schritt von Marx zu Hegel zurück, um das Programm ‚von Hegel zu Marx‘ neu einzustellen“? Der Marx, der in *Die Idee des Sozialismus* zum Vorschein kommt, ist nicht länger der Marx des Klassenkampfes. Vielmehr scheint sich im Verhältnis von Kommunikation, Anerkennung und, wie ich ergänzen möchte, Selbstkultivierung ein Programm abzuzeichnen, das in Adornos Transformation negativer Dialektik in Exerzitium und Übung einen bisher wenig beachteten Ausdruck gefunden hat. Wird negative Dialektik so als transformative und als revolutionäre Übung gedeutet, kann verständlicher werden, warum in Adornos Philosophieren die Möglichkeit aufscheint, die modernen politischen Revolutionen von ihren subjektiven Bedingungen her aufzuheben und damit in gewisser Weise zu vollenden: die Revolution der Revolutionen beginnt in der Übung einer paradoxen Kommunikation, durch die alle drei Prinzipien und Positionen sich auf einen Weg wechselseitiger Transformation machen, der ohne das zeitweilige Festhalten an Nicht-Transformation nicht begangen werden kann.

*Prof. Dr. Fabian Heubel, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 11529 Taipei, Taiwan (Republic of China);
E-Mail: heubel@gate.sinica.edu.tw*