

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Forst, Rainer  
**Normativität und Macht**

Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2132  
978-3-518-29732-2

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2132

Menschen sind rechtfertigende Wesen; sie orientieren sich an Gründen. Die Regeln und Institutionen, denen sie sich fügen, beruhen auf historisch entstandenen Rechtfertigungsnarrativen und bilden insgesamt eine – spannungsreiche und dynamische – normative Ordnung. Jenseits der überkommenen Alternative von »idealen« und »realistischen« Theorien zeigt Rainer Forst in diesem Buch, wie eng die Begriffe der Normativität und der Macht zusammenhängen: Macht beruht auf dem Vermögen, den Raum der Rechtfertigungen für andere beeinflussen, bestimmen und eventuell abschließen zu können. Eine kritische Theorie der Rechtfertigung muss daher Verhältnisse der Macht auf ihre Begründungen hin befragen und von dort aus über gerechte Ordnungen nachdenken.

Rainer Forst ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Co-Sprecher des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« sowie der Kollegforschergruppe »Justitia Amplificata«. 2012 wurde er mit dem Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft ausgezeichnet. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. erschienen: *Toleranz im Konflikt* (stw 1682), *Das Recht auf Rechtfertigung* (stw 1762) und *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (stw 1962).

Rainer Forst  
Normativität und Macht

Zur Analyse sozialer  
Rechtfertigungsordnungen

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2132

Erste Auflage 2015

© Suhrkamp Verlag Berlin 2015

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29732-2

# Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung: Ordnungen der Rechtfertigung. Zum Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik .....	9

## I.

### Vernunft, Normativität und Macht

1. Kritik der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität .....	37
2. Noumenale Macht .....	58

## II.

### Rechtfertigungsnarrative und historischer Fortschritt

3. Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs .....	85
4. Der Begriff des Fortschritts .....	102

## III.

### Religion, Toleranz und Recht

5. Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas .....	113
6. Ein Gericht und viele Kulturen. Rechtsprechung im Konflikt .....	151

## IV.

### Gerechtigkeit, Demokratie und Legitimität

7. Gerechtigkeit nach Marx .....	171
8. Legitimität, Demokratie und Gerechtigkeit. Zur Reflexivität normativer Ordnungen .....	186

V.  
Transnationale Gerechtigkeit

9. Realismen in der internationalen politischen Theorie . . .	201
10. Transnationale Gerechtigkeit und Demokratie. Zur Überwindung von drei Dogmen der politischen Theorie . . . . .	214
Nachweise . . . . .	235
Literatur . . . . .	237
Namenregister . . . . .	251

## Vorwort

Wir sind daran gewöhnt, die Begriffe »Normativität« und »Macht« als Gegensatzpaar zu verstehen: Ersterer ist durch rechtfertigende Gründe für unser Denken und Handeln gekennzeichnet, Letzterer durch deren Abwesenheit und die Herrschaft purer Faktizität. So scheint es jedenfalls. Aber genauer betrachtet, muss Normativität auch Macht entfalten, um uns bewegen zu können – und soziale Macht muss, um wirksam zu sein, die Normativität des gesellschaftlichen Lebens, unseres Denkens und Handelns, durchdringen, auch dann, wenn sie nicht gut begründet ist. In diesem Buch unternehme ich den Versuch, diese Zusammenhänge mit Hilfe des Begriffs der Rechtfertigung bzw. der Rechtfertigungsordnung zu analysieren, wobei der Hauptgedanke der ist, Rechtfertigungen sowohl normativ als auch deskriptiv zu betrachten. So ergibt sich die Möglichkeit einer nichtreduktionistischen Verbindung philosophischer und sozialwissenschaftlicher bzw. historischer Perspektiven. Der Schwerpunkt der Arbeiten liegt freilich auf philosophischen Analysen.

Die Texte in diesem Band verdanken sich einer Reihe von wissenschaftlichen Kontexten, die mein Denken in vielerlei Hinsicht inspirieren und prägen. An erster Stelle ist der Frankfurter Forschungscluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« zu nennen, der mich immer wieder dazu anhält, die Perspektiven anderer Disziplinen als der Philosophie zu berücksichtigen. Anders lässt sich über normative Ordnungen nicht sinnvoll reden. Stellvertretend für viele sei hier Klaus Günther gedankt, mit dem es stets eine Freude ist, über diese Fragen nachzudenken, auch wenn bisweilen das Schreiben von Anträgen damit verbunden ist. Des Weiteren ist die Kollegforschergruppe »Justitia Amplificata«, schwerpunktmäßig am Forschungskolleg Humanwissenschaften in Bad Homburg angesiedelt, eine große Bereicherung für meine Arbeit. Dafür danke ich insbesondere Stefan Gosepath, mit dem ich diese Gruppe leite, auch über die Distanz nach Berlin hinweg. Schließlich hat mich der Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis 2012 in die äußerst angenehme Lage versetzt, eine Forschungsgruppe zu Fragen der transnationalen Gerechtigkeit ins Leben zu rufen, in der es ge-



lingen soll, nichtwestliche Perspektiven auf diese Problematik umfassend einzubeziehen. Für all diese Förderzusammenhänge bin ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft sehr zu Dank verpflichtet.

Daneben verdanke ich meinem dienstäglichen Forschungskolloquium, das ich gemeinsam mit Darrel Moellendorf anbiete, eine Vielzahl von Anregungen und Kritik. Die Beiträge der Gäste und Teilnehmer sind von unschätzbarem Wert, um den State of the Art der politischen Philosophie zu kennen. Sehr produktiv war zudem ein Fellowship am Jean Monnet Center der New York University Law School 2013; hierfür danke ich besonders Mattias Kumm und Joseph Weiler.

Neben den Genannten verdanke ich mehr Kolleginnen und Kollegen wertvolle Hinweise, als ich hier aufzählen könnte, die Kritiken verfassten, Repliken und Kommentare schrieben, mich zu Vorträgen einluden bzw. diese besuchten. Ich habe versucht, dies an den jeweiligen Stellen der einzelnen Texte zu vermerken. Hier aber möchte ich ausdrücklich die wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dankbar erwähnen, mit denen ich in den letzten Jahren an meiner Professur, im Cluster, in der Kollegforschergruppe und der Leibniz-Gruppe zusammenarbeiten durfte: Ayelet Banai, Mahmoud Bassiouni, Thomas Biebricher, Eva Buddeberg, Julian Culp, Dorothea Gädeke, Malte Ibsen, Mattias Iser, Tamara Jugov, Anja Karnein, Heike List, Jekaterina Markow, Miriam Ronzoni, Martin Saar, Christian Schemmel, Johannes Schulz.

Bei der Herstellung des Gesamtmanuskripts hat mir Sonja Sicker wie stets große Hilfe geleistet; daneben haben Esther Neuhann und Marius Piwonka mir bei seiner Bearbeitung sehr geholfen. Eva Gilmer vom Suhrkamp Verlag danke ich für die sie auszeichnende Mischung aus Nachsicht und Umsicht, wenn es um die Realisierung einer Publikation geht.

Mechthild, Sophie und Jonathan verdanke ich mehr, als ich hier sagen kann.

Frankfurt am Main, im Mai 2015

Rainer Forst

# Einleitung:

## Ordnungen der Rechtfertigung

### Zum Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik

Die in diesem Band versammelten Texte zielen auf die Realisierung eines umfassenden Programms einer philosophischen und sozialwissenschaftlichen, kritischen Analyse gesellschaftlicher Rechtfertigungsordnungen ab. Insgesamt einzulösen vermögen sie solch ein Programm freilich ebenso wenig, wie es ein einzelnes Werk oder auch nur ein Autor angesichts der Ausdifferenzierung heutiger Wissenschaften könnte.<sup>1</sup> Daher beschränken sich die Kapitel auf einzelne, wichtige Aspekte solch eines Unterfangens mit einem Schwerpunkt auf philosophischen Fragestellungen – und so seien in dieser Einleitung einige allgemeine Bemerkungen zum Zuschnitt einer solchen Theorie erlaubt, die auf die jeweiligen Kapitel verweisen. Ich konzentriere mich auf die Frage, was es hieße, solch eine Theorie als »kritische« zu betrachten.

## I. Kritische Theorie

Kritische Theorie nennen wir eine Verbindung philosophischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion mit emanzipatorischem Interesse, die nach der historisch möglichen und normativ geforderten, rationalen Form einer allgemein gerechtfertigten gesellschaftlichen Ordnung fragt und zugleich danach, weshalb eine solche Ordnung angesichts der Herrschaftsverhältnisse in einer Gesellschaft (bzw. jenseits von ihr) nicht entsteht. Dies stimmt damit überein, wie Horkheimer ursprünglich »die vom Interesse an vernünftigen

<sup>1</sup> Ich kann an dieser Stelle nur summarisch auf die Untersuchungen verweisen, die in dem Frankfurter Forschungsverbund »Die Herausbildung normativer Ordnungen« unternommen wurden und werden. Zu den Grundlagen der Forschungen vgl. Forst und Günther, »Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms«.

Zuständen durchherrschte kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft«<sup>2</sup> verstanden hat.

Wie die Geschichte dieses Theorieprogramms zeigt, steckt in diesen Bestimmungen eine Vielzahl schwer zu bewältigender Probleme; etwa: Wie ist das »emanzipatorische Interesse« zu bestimmen? Welche Kooperation zwischen Gesellschaftstheorie und Philosophie ist dabei nötig – und kann es eine dafür geeignete umfassende Gesellschaftstheorie noch geben, nachdem das Vertrauen in die Erklärungskraft einer einheitlichen materialistischen Theorie geschwunden ist? Schließlich: Was heißt »historisch möglich« und »normativ gefordert«? Welcher Vernunftbegriff ist zu verwenden, wenn es um eine »rationale« Form der gesellschaftlichen Ordnung geht? Wie sind Modi der Rechtfertigung zu denken, die zwischen dem Anspruch auf rationale Begründung und gelebter sozialer Praxis vermitteln? Was für eine Theorie von Macht und Herrschaft, von Ideologie hilft dabei, die gegebene Rechtfertigungsordnung als eine zu verstehen, die Emanzipation verhindert – auch und gerade angesichts transnationaler Herrschaftsverhältnisse?

In meinen hier und auch anderswo<sup>3</sup> vorgelegten Arbeiten dient der Begriff der Rechtfertigung dazu, eine hinreichend komplexe, immanente Verbindung zwischen Philosophie, Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik herzustellen. Im Zentrum steht dabei die Idee, dass eine kritische Theorie die Frage der Rechtfertigung zu einer theoretischen *und* praktischen macht und auf eine Analyse und Veränderung bestehender *Rechtfertigungsordnungen* bzw. *Rechtfertigungsverhältnisse* abzielt. Sie analysiert dabei solche normativen Ordnungen auf eine doppelte Weise: Sie nimmt einerseits Rechtfertigungen, die Normen, Institutionen und soziale Verhältnisse legitimieren und konstituieren, als »Material« bzw. soziale Tatsachen für eine kritische Untersuchung ihrer Entstehung (etwa im Kontext von *Rechtfertigungsnarrativen*), Stabilität und Komple-

2 Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, 254.

3 Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, sowie meine Antwort »Justifying Justification: Reply to My Critics« auf die vielfältigen Kritiken in *Justice, Democracy and the Right to Justification* und meine beiden Erwiderungen auf weitere Einwände: »A Critical Theory of Politics: Grounds, Method and Aims. Reply to Simone Chambers, Stephen White and Lea Ypi« und »The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeff Flynn and Matthias Fritsch«.

xität, und sie nimmt andererseits dazu kritisch Stellung, indem sie die normative Qualität dieser Rechtfertigungen, die Weise, auf die sie zustande kommen, und die durch sie begründeten Strukturen hinterfragt. »Rechtfertigungen« und entsprechende »Ordnungen« sind also einmal der Gegenstand einer deskriptiv-kritischen Analyse und einmal der Gegenstand einer normativen Reflexion, der es darauf ankommt, die Frage der Rechtfertigung praktisch zu wenden, da sie letztlich die Frage der einer normativen Ordnung Unterworfenen *selbst* ist und keine, die anderswo zu entscheiden wäre – weder in den Rechtfertigungskomplexen, die sich in Gesellschaften diskursiv (u. a. in Foucaults Sinne) herausgebildet haben, noch in Experten- oder Stellvertreterdiskursen, wie Habermas in seiner Diskurstheorie kritisch hervorhebt. Wenn daher von »Rechtfertigungen« die Rede ist, sind damit nicht ausschließlich »gute Rechtfertigungen« gemeint, sondern auch solche, die sozial wirksam sind, selbst wenn (und vielleicht weil) sie einen ideologischen Zuschnitt haben. Wenn hingegen der Begriff der Rechtfertigung kritisch verwendet wird, verweist er auf eine Praxis diskursiver Begründung unter den Normadressaten, die zu Normautoren werden sollen. Bei einer kritischen Theorie kommt alles darauf an, diese Dimensionen recht zu unterscheiden und zusammenzuführen; so ergibt sich der Schlüssel für den Zusammenhang von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik.

Um diesbezüglich Fortschritte zu machen, ist es unabdingbar, eine De-Reifizierung konventioneller philosophischer Begriffsbestimmungen vorzunehmen, die deren praktischen, politischen Charakter verdrängen. Hier scheiden sich kritische und, wenn man so will, »traditionelle« Theorien. So bezeichnet Horkheimer Theorien, die nicht hinreichend auf die sozialen Dynamiken reflektieren, deren Teil sie selbst sind – in deskriptiver und normativer Hinsicht.

An erster Stelle muss der Begriff der *Vernunft* – im Anschluss an, aber auch in Abhebung von Habermas – diskurs- bzw. rechtfertigungstheoretisch verstanden bzw. »verflüssigt« werden.<sup>4</sup> Die Vernunft ist das Vermögen, sich an Gründen bzw. Rechtfertigun-

4 Vgl. dazu Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Teil I, sowie »Kritik der rechtfertigenden Vernunft«, Kap. 1 in diesem Band. Ich verwende, um es allgemein zu sagen, einen normativ gehaltvolleren Vernunftbegriff als Habermas, besonders im Kontext der Moral und der Gerechtigkeit.

gen zu orientieren; und dieses Vermögen bestmöglich einzusetzen heißt zu wissen, wie welche Rechtfertigungen zu prüfen sind. So gilt allgemein als Vernunft- bzw. Rechtfertigungsprinzip, dass die Normen vernünftig sind, die ihren Geltungsanspruch auf die Weise einlösen können, die diesem Anspruch implizit ist – also etwa, dass allgemein-reziproke Verbindlichkeit im Modus allgemein-reziproker Rechtfertigung eingelöst werden muss.

Dabei muss festgehalten werden, dass keine Theorie als »kritische« auftreten kann, die sich ihres Vernunftbegriffs nicht explizit vergewissert und diesen nicht auch selbst der Kritik unterwirft.<sup>5</sup> Denn so sehr die kritische Theorie sich gegen die »Pathologien der Vernunft« in der Moderne wendet, unterwirft sie doch stets, wie Honneth betont, »das Allgemeine, das durch soziale Kooperation zugleich verkörpert und realisiert werden soll, den Maßstäben rationaler Begründung«. <sup>6</sup> Keine anderen Begriffe, etwa solche des »Guten«, können folglich an die Stelle des Imperativs und der Kriterien rationaler Rechtfertigung treten. Entgegen solchen Ethisierungen kritischer Theorie ist darauf zu bestehen, dass sich alle Kandidaten für das »Gute«, wenn es allgemein und reziprok gelten soll, reziprok-allgemeiner Begründung stellen müssen und nicht umgekehrt aus sich heraus, etwa vermittelt anthropologischer Überlegungen, Geltung beanspruchen können. Das unterscheidet einige Theorien, die direkt auf ethische Begriffe (wie solche der »Resonanz« etwa)<sup>7</sup> zugreifen, von solchen, die ethische Lebensformen bewerten wollen, dabei aber nach ethisch enthaltsamen, formalen Kriterien einer diesbezüglichen Problemlösungsrationaltät suchen.<sup>8</sup>

Das skizzierte Verständnis von Vernunft erlaubt es nicht nur zu verstehen, was deskriptiv gesehen in gesellschaftlichen Diskursen als »vernünftig« (also gerechtfertigt) gilt, ohne es bei kritischer Be-

5 Vgl. dazu insgesamt Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*.

6 Honneth, *Pathologien der Vernunft*, 39.

7 Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, 9: »Gelingende Weltbeziehungen sind solche, in denen die Welt den handelnden Subjekten als ein antwortendes, atmendes, tragendes, in manchen Momenten sogar wohlwollendes, entgegenkommendes oder ›gütiges‹ ›Resonanzsystem‹ erscheint.« Es erscheint fraglich, ob diese Art der Sozialkritik mit der Tradition der kritischen Theorie, wie Rosa glaubt, vereinbar ist. Denn »Resonanz« kann, wenn nicht durch vernünftige Rechtfertigung unter Freien und Gleichen gebrochen, auf Weisen erzeugt werden, die wenig emanzipatorisches Potenzial enthalten.

8 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*.

trachtung zu sein. Es lässt auch die Frage, ob das Vernunftprinzip transzendentalen, abstrakten oder demgegenüber historischen, kontextgebundenen Charakter hat, als falsch (bzw. in klassisch Frankfurter Begriffen: nichtdialektisch) gestellt erscheinen. Denn die Frage der Rechtfertigung stellt sich stets in konkreten Kontexten und verweist ebenso über diese hinaus, indem sie eine Dynamik in Gang zu setzen vermag, die gerade auch »sittlich vernünftige« Standards der Rechtfertigung hinterfragt – in einer reflexiven Aufstufung, die nicht nur die Immanenz eines Rechtfertigungszusammenhangs betrifft, sondern diesen auch generell kritisch betrachten kann, wenn auch nicht von einem Standpunkt vollständiger Objektivität aus. Man kann eine praktische, normative Frage nach den eingelebten Sitten und Institutionen bestmöglich beantworten, man kann aber ebenso gut diese eingelebten Sitten und Institutionen grundsätzlich in Frage stellen – ob immanent (erfüllen sie ihren Zweck?) oder radikal (welches ist ihr Zweck, und ist dies ein geeigneter und allgemein gerechtfertigter?). All diese Fragen beginnen in der Immanenz, aber die Forderung nach reziprok-allgemeiner Begründung lässt sich nicht mit dem Verweis auf »vorgängige Sittlichkeit« begrenzen. Die Vernunft ist das immanenteste und zugleich transzendierendste Vermögen, das Menschen besitzen, und sie gehört damit weder der Immanenz noch der Transzendenz alleine an. Sie bezieht sich stets kontextuell und rekursiv auf das, was als gerechtfertigt gilt und gelten darf. Dazwischen liegt der Raum der Kritik, der auch zur Utopie hin geöffnet werden darf.<sup>9</sup>

Es kann daher kein historisches Apriori geben, das dem Imperativ reziprok-allgemeiner Rechtfertigung geltungstheoretisch so vorgelagert wäre, dass es determinieren könnte, was als echter Fortschritt zählt und was nicht. Die »normative Rekonstruktion« der »Freiheitsversprechen«<sup>10</sup> moderner Gesellschaften, wie Honneth sie durchführt, setzt voraus, dass die »moralische Vernunft«,<sup>11</sup> die dabei in der Realisierung individueller Freiheit wirksam werden soll, geltungstheoretisch gesehen über die etablierten Institutionen hinausweist; diese Vernunft muss daher »freistehender« Natur

9 Vgl. meine Diskussion der Utopie in Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, Kap. 9, und meine Entgegnung auf Lea Ypi, »Two Pictures of Nowhere«, in Forst, »A Critical Theory of Politics: Grounds, Method and Aims«.

10 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 10.

11 Ebd., 16.

sein. Dann ist aber der Reflexions- und Rechtfertigungsdruck, den Personen und Gruppen auf gesellschaftliche Institutionen ausüben, nicht an eine »gegebene« Sittlichkeit bzw. ein Versprechen gebunden, und die Kritik der Ungerechtigkeit kann nicht nur, wie Honneth im Anschluss an Hegel ausführt, »knapp über den Horizont der existierenden Sittlichkeit«<sup>12</sup> hinausschauen, sondern so weit, wie reziprok-allgemeine Rechtfertigung es erlaubt bzw. fordert. Daher ist es normativ gesehen nicht der Fall, dass »soziale [...] und historische [...] Voraussetzungen [...] erst festlegen, was jeweils als »gerechtfertigt« gelten kann.«<sup>13</sup> Dies kann niemand und keine Institution festlegen, sondern muss in kollektiver diskursiver Praxis bestimmt werden. Die Bedingungen, die soziale Bildungsprozesse ermöglichen, können diese nicht geltungstheoretisch begrenzen.<sup>14</sup> Das verkehrte das Verhältnis von Genese und Geltung, und so schлüge *Freiheitsermöglichung* in *Freiheitsbegrenzung* um; eine Dialektik der (Un-)Freiheit.<sup>15</sup> Die normative Möglichkeit der Freiheit steht höher als deren normative Wirklichkeit.

So ist nur eine sich an rationalen Maßstäben orientierende Kritik eine, die den Namen verdient, da sie sich der diskursiven Begründung stellt und sich verpflichtet weiß, ihre Gesellschaftsanalyse auszuweisen. Dass sie in dem Sinne stets »immanent« ist, dass sie am Bestehenden ansetzt, ist trivial; nicht selbstverständlich hingegen ist die Forderung, sie solle sich an »eingelebten«, »gegebenen«, »akzeptierten« oder »inhärenten« Normen orientieren.<sup>16</sup> Es gibt Formen der Kritik, für die dies gilt, da sie eine Rechtfertigungsordnung immanent auf ihre expliziten oder impliziten Widersprüche hinweisen und dies mit guten Gründen tun – aber dass diese Grün-

12 Ebd., 27.

13 Ebd., 39, Fn. 6.

14 So aber Honneth, ebd., 109 ff.

15 Wo dies in Honneths Rekonstruktion vermieden wird, ist denn auch eine reflexive Freiheit im Spiel, die etablierte Institutionen über sich hinaustreibt, indem sie Reziprozität und Allgemeinheit einfordert, etwa wenn »alte [...] Rollenfixierungen« einem »permanenten Rechtfertigungsdruck« (ebd., 295) weichen müssen, die ökonomische Ordnung daran gemessen wird, »daß sie moralischen Normen genügt, die auf allgemeine Zustimmung stoßen können« (333) und entsprechend das »Herzstück« der politischen Ordnung nicht Hegels Staat, sondern die »öffentliche [...] Deliberation und Willensbildung« (470 f.) ist.

16 Die letzten beiden Bestimmungen finden sich bei Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, 297, 288.

de gut sind, ergibt sich nicht aus der Tatsache, dass man sich auf akzeptierte oder inhärente Normen beruft. Wer im Sinne des Liberalismus den Kapitalismus dafür kritisiert, dass er nicht konsequent genug das Marktprinzip verfolgt und sich dadurch in systemische Widersprüche verstrickt, argumentiert auch immanent-systemisch, kann aber seine Kritik nicht denen gegenüber rechtfertigen, die als Freie und Gleiche die Autoritäten darüber sein sollen, welche Wirtschaftsform politisch rechtfertigbar ist, sofern Marktprozesse diese Autorität untergraben (was in einer Gerechtigkeitsanalyse zu zeigen ist).<sup>17</sup> Die Immanenz der Kritik kann somit kein Grund und auch kein Kennzeichen ihrer Berechtigung sein. Eine radikale Kritik hingegen, die ein bestimmtes Marktverständnis, das sich historisch ausgebildet hat, insgesamt verwirft, kann viel mehr für sich haben. Und eine Kritik, die ein liberales Marktverständnis in ein sozialistisches zu transformieren sucht, wird dies auch kaum rein »immanent« begründen können – und auch nicht müssen.

Überdies: Wer will die Kritikerin des indischen Kastenwesens, die dieses komplett zurückweist, darauf hinweisen, doch bitte »immanent« vorzugehen? Oder die Kritik des Patriarchats in einer Gesellschaft, in der dieses kaum je herausgefordert wurde, daran erinnern, keine »fremde Sprache« zu sprechen? Hieße das nicht, solche Kritiker(innen) aus sozialen Diskursen auszubürgern?<sup>18</sup> Wer Kritik als autonome Praxis der Herausforderung gegebener Rechtfertigungsordnungen versteht, wird keinen künstlichen Gegensatz zwischen interner oder immanenter und externer Kritik formulieren, sondern allein sich an der Qualität der Gesellschaftsanalyse und der Einforderung von Reziprozität und Allgemeinheit orientieren – auch dort, wo dies »unerhört« ist und weit über die eingespielten Verständnisse von Rechtfertigbarkeit oder Sittlichkeit hinausgeht. Radikale Kritik kann immanent *oder* transzendierend vorgehen oder so, dass nicht mehr klar ist, wo das eine endet und das andere anfängt – etwa wenn Luther den Papst als den eigentlichen »Antichrist« bezeichnet, die Levellers den König von »Gottes

17 Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Kap. 8.

18 Dazu Narayan, »Contesting Cultures. ›Westernization‹, Respect for Cultures and Third-World-Feminists«. Dies ist auch der Punkt, an dem manche »postkoloniale« Kritik in ihr Gegenteil umschlägt, d. h. in eine essenzialistische und kulturalistische Homogenisierung nichtwestlicher Kulturen oder Gesellschaften; zu beobachten etwa bei Allen, *The End of Progress*.



Gnaden« zum Diener und Knecht des Volkes erklären oder Marx die bürgerliche Gesellschaft als Ort des modernen Sklaventums sieht. Die eingelebte Sittlichkeit ist der *Gegenstand* der Kritik, nicht ihr *Grund* oder ihre *Grenze*. Kritische Theorie kann auf die transzendierende Kraft der Vernunft, die möglicherweise ins Unerhörte vorstößt, nicht verzichten. Um hier an Adorno zu erinnern: »Immanente Kritik hat ihre Grenze daran, daß schließlich das Gesetz des Immanenzzusammenhanges eins ist mit der Verblendung, die zu durchschlagen wäre.«<sup>19</sup>

Diese Bemerkungen betreffen eine weitere Problematik, nämlich die der Geschichtlichkeit der normativen Grundlagen der Kritik. Dass diese eine historische Gestalt haben, ist wieder trivial; nicht trivial hingegen ist die Frage, ob die Vernunft- bzw. Normativitätskriterien als »historisch kontingent« anzusehen sind, wie etwa Seyla Benhabib argumentiert, die das Recht auf Rechtfertigung als »kontingentes Erbe von Kämpfen gegen Sklaverei, Unterdrückung, Ungleichheit, Entwürdigung und Erniedrigung über Jahrhunderte hinweg« ansieht und entsprechend als historische »Errungenschaft« (*achievement*).<sup>20</sup> Wie ich in meinem Buch über die Herausbildung der Praxis der Toleranz in ihren vielen verschiedenen Formen und Begründungen historisch zu zeigen versucht habe, müssen wir solche Begriffe in der Tat aus konkreten historischen Prozessen heraus verstehen, deren Teil wir sind. So lässt sich sehen, wie die Forderung reziprok-allgemeiner Rechtfertigungen eine historische Dynamik generiert(e), die gegebene Konzeptionen und Begründungen über sich hinaustreibt – stets dialektisch, mit neuen Versuchen der Abschließung dieser Dynamik.<sup>21</sup> Wenn wir historisch situiert emanzipatorische von nichtemanzipatorischen Kämpfen

19 Adorno, *Negative Dialektik*, 183.

20 Benhabib, »The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy«, 13 (meine Übersetzung). Im Folgenden beziehe ich mich auf meine Antwort in »The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical«. Diese Begründungsfragen sind auch der Gegenstand meiner Diskussion mit Stephen White »Does Critical Theory Need Strong Foundations?«, siehe meine Antwort »A Critical Theory of Politics: Grounds, Method and Aims«; daneben ebenso Amy Allen »The Power of Justification«, Andrea Sangiovanni »Scottish Constructivism and the Right to Justification« und Tony Laden »The Practice of Equality«, siehe meine Antwort »Justifying Justification: Reply to my Critics«.

21 Forst, *Toleranz im Konflikt*.

unterscheiden wollen und bestimmte Entwicklungen als »Errungenschaften« oder »Lernprozesse« ansehen, können wir nicht davon ausgehen, sie seien bloß »kontingenter« Natur. Wir können allerdings, in Ermangelung eines Äquivalents für den Hegelschen absoluten Geist, auch nicht sagen, sie seien »notwendig« – denn der endlichen Vernunft ist weder ein »weltloser« Standpunkt gegeben, ihre eigenen Normen als »bloß kontingent« distanziert zu betrachten, noch einer, der aus göttlicher Höhe geschichtliche Notwendigkeit erkennt. Aus der Perspektive der endlichen Vernunft, die sich als praktische versteht, ist das Rechtfertigungsprinzip *das* Prinzip der Vernunft und das Recht auf Rechtfertigung seine moralische Implikation – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die Perspektive, dies noch einmal hinsichtlich Kontingenz oder Notwendigkeit zu transzendieren, gibt es nicht, ist aber auch nicht nötig. Denn uns ist nur die Teilnehmerperspektive gegeben, keine der überhistorischen Beobachtung. Wir nehmen also als Teil dieser Geschichte Stellung, und wenn wir von moralischen Errungenschaften sprechen, meinen wir, sie seien tatsächlich moralische Errungenschaften, und verhalten uns so dazu mit Gründen – und wissen selbstverständlich, dass weitere Lernprozesse uns korrigieren könnten.

Dies heißt konsequenterweise, dass wir erkennen müssen, dass die Vorreiter emanzipatorischer Entwicklungen ihre oben »unerhört« genannten Positionen in Gesellschaften entwickelten, in denen sie als unmoralisch oder verrückt angesehen wurden – etwa die erwähnten radikalen Levellers oder Pierre Bayle, der die zu seiner Zeit verpönte These vertrat, auch Atheisten seien zur Moral fähig.<sup>22</sup> Sollen wir im historistischen Sinne sagen, diese Positionen seien erst und dadurch wahr geworden, dass sie sich historisch durchgesetzt haben – und dass sie somit zu der Zeit, in der diese Radikalen lebten, nicht wahr und *nicht gerechtfertigt* waren? Sollen wir also mit jenen, die Bayle und andere verurteilten, »Ketzer« rufen, da dies der damals gültigen Rechtfertigungsordnung entsprach? Können wir so jemals emanzipatorisch-radikale Kritik verstehen und würdigen – die Kritik derer, die zu ihrer Zeit eine Sprache sprachen, in der sie Sklaverei ein Verbrechen nannten und nicht eine Form der Fürsorge, in der Tyrannei so bezeichnet wurde und nicht als Got-

22 Vgl. dazu Forst, »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas«, Kap. 5 in diesem Band.

tesgnadentum, in der Intoleranz nicht länger als Gottesdienst galt, sondern als brutale Gewalt? Wenn wir diese Sprachen als Errungenschaften ansehen, können wir dies weder als kontingent noch als notwendig ansehen, sondern nur als *moralischen Fortschritt*, als ein Fortschreiten unseres moralischen Selbstverständnisses durch moralisch begründete Innovation, aber nicht durch historischen »Erfolg«. Das wäre eine Form des moralischen Darwinismus, nach der die Sieger über moralische Wahrheit befinden – und nichts, was mit kritischer Theorie zu tun hätte.<sup>23</sup> Historisches »Durchsetzen« kann nicht die Kriterien dafür bestimmen, was wertend als Erfolg gilt, sondern allein die kritische Vernunft vermag dies. Dabei überhebt sich die Vernunft aber auch nicht zur suprahistorischen Macht – sie ist nur hier und jetzt davon überzeugt, was als vernünftig galt und gilt. Die doppelte Analyse von Rechtfertigungsordnungen als historisch vorfindbare soziale Tatsachen und als Ordnungen mit dem Anspruch auf Rechtfertigung, der diese für Kritik öffnet, erlaubt zu sagen, dass bestimmte Kritiken zu ihrer Zeit als ungerechtfertigt galten und doch aus einer normativen Perspektive gerechtfertigt waren, da sie das Rechtfertigungsprinzip selbst zur Geltung brachten.<sup>24</sup> Nebenbei: Die Behauptung, die Geschichte bestimmter Gesellschaften sei vom historischen Erfolg emanzipatorischer Bewegungen geprägt, ist allzu häufig überoptimistisch und übersieht die vielen Weisen, in denen sich Beherrschungsformen reproduzieren.

Aus der skizzierten Perspektive lässt sich ein Begriff des *Fortschritts* bestimmen, der sich nicht dem Verdacht aussetzt, hinter diesem Anspruch Ethnozentrismen zu verbergen.<sup>25</sup> Denn unter Fortschritt können nur Prozesse verstanden werden, die Rechtfertigungsordnungen so aufbrechen, dass neue Formen der reziprok-allgemeinen Rechtfertigung möglich werden, damit die Betroffenen *selbst* bestimmen können, in welche Richtung sich ihre Gesellschaft entwickeln soll. Nur so kann verhindert werden, dass »Autonomiegewinn« zu einem Instrument wird, mit dessen Hilfe soziale und

23 Vgl. dazu Forst, »Der Begriff des Fortschritts«, Kap. 4 in diesem Band.

24 Vgl. dazu meine Deutung von Bayle in »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter«, Kap. 5 in diesem Band.

25 Vgl. dazu differenziert McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Eine radikale Fortschrittskritik hingegen formuliert Allen, *The End of Progress*.

politische Autonomie verloren geht, etwa indem andere, mit ökonomischer oder politischer Macht ausgestattete Gesellschaften oder Institutionen einer Gesellschaft diktieren, wie sie sich zu entwickeln hat. Wahrer Fortschritt ist dort zu verzeichnen, wo neue Niveaus der Rechtfertigung erschlossen bzw. erkämpft werden, die die Subjekte überhaupt erst zu Rechtfertigungsautoritäten machen. So besteht der umfassende Fortschritt nicht schon dann, wenn besser gerechtfertigte Verhältnisse existieren (etwa solche mit einem höheren Lebensstandard), sondern wenn die Rechtfertigungsverhältnisse in einer Gesellschaft selbst so gestaltet sind, dass eine Grundstruktur der Rechtfertigung besteht bzw. angezielt wird. Diskursive Autonomie realisiert sich nur in internen Prozessen und Verfahren, nicht in Zuständen, die extern herbeiführbar wären. Ein solcher Begriff von Fortschritt ist für eine kritische Theorie unverzichtbar.<sup>26</sup>

Vor dem Hintergrund dieser vernunfttheoretischen Weichenstellungen sind eine Reihe anderer Grundbegriffe der praktischen Philosophie zu entreifizieren bzw. zu repolitisieren;<sup>27</sup> oder, anders gesagt, »dialektisch« zu interpretieren, die Begriffe in ihrem gesellschaftlichen Prozesscharakter verstehend.

Dies gilt insbesondere für den Begriff der *Gerechtigkeit*, der ebenso essenziell für eine kritische Theorie ist. Wie ich verschiedentlich herausgestellt habe,<sup>28</sup> ist die Frage der Gerechtigkeit nicht apolitisch innerhalb eines falschen Bildes zu beantworten, das auf Güterpakete, Mindeststandards der materiellen Versorgung und andere Wohlergehenseinheiten blickt, die auch ein wohlmeinender Diktator, eine recht programmierte Verteilungsmaschine bzw. eine Wohlfahrtsinstitution den »Bedürftigen« zukommen lassen könnte. Politische und soziale Gerechtigkeit ist vielmehr ein autonomer kollektiver Prozess, soziale und politische Verhältnisse herzustellen, die nicht nur reziprok-allgemein gerechtfertigt werden können, sondern selbst auf dem Wege der Rechtfertigung etabliert werden und darauf abzielen, eine Grundstruktur der Rechtfertigung zu realisieren. So erscheint die Frage der Macht, als gesellschaftliche und politische, kollektiv gestaltende Macht, im Zentrum der Gerechtigkeit. Reifizierte, unpolitische Gerechtigkeitsvorstellungen hingegen

26 Vgl. dazu Forst, »Der Begriff des Fortschritts«, Kap. 4 in diesem Band.

27 Ich nenne hier nur einige weitere; zu den Begriffen von Freiheit und Gleichheit, für die dasselbe gilt, vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Teil II.

28 Vgl. dazu die Kap. 7-10 in diesem Band.

sondern diese im Modus des Empfänger- und Güterdenkens von politischer Autonomie ab, was zu verkürzten Vorstellungen führt. Eine unverkürzte Vorstellung folgt wiederum Horkheimer, der auf die Reflexivität des Begriffs verweist: »Das ist der allgemeine Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs; nach ihm bedarf die jeweils herrschende soziale Ungleichheit rationaler Begründung. Sie hört auf, als Gut zu gelten, und wird etwas, das überwunden werden soll.«<sup>29</sup>

In diesem Zusammenhang sei ein Wort zu dem oft gebrauchten und immer wieder missverstandenen Begriff der »ethischen Neutralität« einer reflexiven Gerechtigkeitskonzeption hinzugefügt. Es gehört zu den Lernprozessen der Moderne, dass in einer Gesellschaft, die eine Vielzahl religiöser bzw. kultureller Gemeinschaften aufweist, für die Rechtfertigung von allgemein verbindlichen Gerechtigkeitsnormen ein Rechtfertigungsmodus gefunden werden muss, der nicht die nicht allgemein teilbaren Wertvorstellungen einer Gemeinschaft verabsolutiert und damit die der anderen dominiert. Dafür bietet sich allein der diskursive Begründungsmodus an, der darauf abzielt, reziprok-allgemein nicht zurückweisbare Normen auszumachen, und dafür die Grundlage fundamentaler Gerechtigkeit, einer Grundstruktur der Rechtfertigung unter Freien und Gleichen, als unabdingbar erachtet.<sup>30</sup>

Wie relevant diese Idee einer »Neutralität der Rechtfertigung« in der gesellschaftlichen Realität ist, zeigen die vielen Debatten über die Diskriminierung von Lebensformen, die sich etwa in Berufsverboten für Frauen niederschlagen, die aus religiösen Gründen Kopftücher tragen.<sup>31</sup> Damit ist keinesfalls gemeint, wie Jaeggi<sup>32</sup> vermutet, dass Lebensformen nicht kritisiert werden können oder sollen. Denn wie in der Neutralitätsdebatte stets betont wurde,<sup>33</sup> sind die Grundlagen dieser Rechtfertigungsneutralität selbst substantieller Natur, und die entsprechende Gerech-

29 Horkheimer, »Materialismus und Moral«, 187 f.

30 Vgl. umfassend Forst, *Toleranz im Konflikt*, sowie »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter«, Kap. 5 in diesem Band.

31 Vgl. dazu meine Diskussion der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts in »Ein Gericht und viele Kulturen. Rechtsprechung im Konflikt«, Kap. 6 in diesem Band.

32 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*.

33 Vgl. dazu die sieben Bedeutungen von Neutralität in Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 78-83.