

II. DER VORSCHLAG EINER KRITISCH-PROZEDURELEN THEORIE DER GERECHTIGKEIT (FORST)

Einleitung

In diesem zweiten Teil der Arbeit gilt es, einen zeitgenössischen Vorschlag für eine kritische Gerechtigkeitskonzeption in den Blick zu nehmen. Dabei steht die Frage im Hintergrund, ob und wie sie den im Zwischenfazit von Teil I (5.) benannten Herausforderungen begegnen kann. Bei dem Vorschlag handelt es sich um meine Rekonstruktion und Interpretation von Rainer Forsts Gerechtigkeitstheorie, die ich kritisch-prozedural nenne. Dieser Teil gliedert sich in drei Kapitel.

In dem ersten Kapitel dieses Teils, 6. *Die Systematik von Forsts Gerechtigkeitstheorie*, rekonstruiere ich ausgehend von einem Vorschlag, wie man die Frage, welche Forst überhaupt mit seiner Gerechtigkeitstheorie beantworten möchte, fassen könnte (6.1), die unterschiedlichen Bestandteile der Theorie (6.2 und 6.3) sowie benachbarte Konzepte, die er in seinen Schriften verwendet, wie beispielweise Toleranz oder Fortschritt (6.4). Die Hauptbestandteile von Forsts Gerechtigkeitstheorie sind ein normativer (6.2) und ein deskriptiver (6.3) Rechtfertigungsbe- griff. Die Zentralität des Rechtfertigungsbegriffs für Forsts Gerechtigkeitstheorie wird im Verlauf von Kapitel 6 deutlich werden. Am Ende des Kapitels stelle ich die These auf, dass Forsts rechtfertigungstheoretische Perspektive an bestimmte Grenzen stößt (6.5). In diesem Kapitel wird zudem deutlich, wie in Forsts Gerechtigkeitskonzeption das erste Merkmal eines allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit, seine Reduziertheit (2.1), spezifiziert wird.

In den folgenden zwei Kapiteln gehe ich dann genauer auf zwei Aspekte von Forsts Gerechtigkeitstheorie ein. Dabei nehme ich eine weniger rekonstruktive und stärker interpretierende Haltung ein. Zudem zeige ich in Kapitel 7 und 8 auch die in 6.5 bereits eingeführten Grenzen der rechtfertigungstheoretischen Perspektive genauer auf.

In dem siebten Kapitel, *Das »Recht auf Rechtfertigung« als ›Recht auf Politik auf Rechte‹. Eine Deutung auf Grundlage von Fichtes Anerken- nungsbegriff*, gehe ich auf die Begründung der normativen Grundlage von Forsts Gerechtigkeitstheorie ein. Der normative Dreh- und Angel- punkt von Forsts Gerechtigkeitskonzeption ist das »Recht auf Rechtferti- gung«. Mich interessiert an dieser Stelle, wie sich dieses Recht selbst begründen lässt (nicht welche Forderungen der Gerechtigkeit sich dar- aus ableiten lassen). Ausgehend von Forsts eigener moralischer und an- erkennungstheoretischer Begründung dieses Rechts schlage ich mithilfe einer Interpretation von Fichtes Anerkenningsbegriff aus der *Grundlage des Naturrechts* (1796/7) vor, die Begründung dieses Rechts zwar aner- kennungstheoretisch, aber, entgegen Forst, nicht als moralische Begrün- dung zu verstehen. Mit dieser anderen Art der Begründung geht auch

eine Änderung der Substanz des zu begründenden Rechts von einem Recht auf Rechtfertigung zu einem Recht auf Politik einher. In diesem Kapitel wird deutlich, wie eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption das zweite Merkmal des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit, die normative Grundorientierung in Form eines Meta-Rechts auf Rechte, spezifiziert (vgl. 2.2).

In dem achten Kapitel, *Das Recht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit: reflexives Recht?*, erläutere ich meine These, dass sich nach Forsts Konzeption Gerechtigkeit notwendig in positivem Recht realisieren muss und gehe zudem der Frage nach, in welcher *spezifischen Form* des Rechts diese Realisierung der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeit stattfinden muss. An dieser Stelle beschäftige ich mich also mit der Spezifizierung des dritten Merkmals des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (*Gesetz, Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild*, vgl. 2.3) durch Forsts Gerechtigkeitstheorie. Dabei gehe ich von Habermas' Vorschlag eines prozeduralistischen Rechtsparadigmas und der generelleren Debatte um die Prozeduralisierung des Rechts aus. Schließlich schlage ich vor, dass, entgegen Habermas' Position, die Idee eines reflexiven Rechts (Gunther Teubner, Helmut Willke) aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit in meinem in Teilen von Forst abweichenden Verständnis attraktiv erscheint. Das liegt, wie zu erläutern sein wird, insbesondere an gesellschaftstheoretischen Weichenstellungen, mit denen sich Forst von Habermas abgrenzt, nämlich Forsts Abschied von Habermas' Unterscheidung zwischen »System und Lebenswelt« (s.u. und 6.3.2). Mögliche Kritikpunkte an der Idee reflexiven Rechts bilden den Übergang zum dritten Teil der Arbeit.

Im *Zwischenfazit* (9.), *Was leistet die kritisch-prozedurale Theorie der Gerechtigkeit?*, fasse ich Teil II der Arbeit anhand der Spezifizierung der drei Merkmale des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs durch die kritisch-prozedurale Konzeption zusammen und gehe auf den systematischen Zusammenhang zwischen den in Kapitel 5 gestellten Herausforderungen, den drei Kapiteln von Teil II und dem Übergang zum dritten Teil der Arbeit ein. Ich vertrete dabei die These, dass eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption in meiner in Teilen von Forst abweichenden Ausdeutung zwar den in Kapitel 5 benannten Herausforderungen (Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung) begegnen kann, sich daraufhin aber eine neue Herausforderung ergibt und zwar das zweistufige Beherrschungspotential von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹. Dieses Beherrschungspotential beleuchte ich in Teil III genauer, dessen Herleitung wird aber durch Teil II geleistet.

Vor der Rekonstruktion der Systematik von Forsts Gerechtigkeitskonzeption (Kapitel 6) folgen nun noch zwei einleitende Abschnitte, wobei sich der erste mit methodischen Fragen bezüglich meines Zugangs zu Forsts Schriften befasst und der zweite zwei Kontexte der

darzustellenden Gerechtigkeitstheorie Forsts betrachtet. Die zwei Kontexte sind das Gesamtwerk von Forst und der wissenschaftliche Zusammenhang, in dem und über den Forst arbeitet und gearbeitet hat.

Methodischer Zugriff

Zu meinem methodischen Zugang zu Forsts Texten möchte ich drei Aspekte erwähnen:

(1) Grundsätzlich verstehe ich die einzelnen Bestandteile von Forsts Textkorpus von 1992 bis heute alle als Beiträge zu *einer* Fragestellung, nämlich der Frage, wie man begründet gesellschaftliche Phänomene als (un)gerecht beurteilen kann (genauer 6.1). Dementsprechend verstehe ich Forsts Arbeiten generell als Versuch, eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln, die einerseits begründete Kritik ermöglicht und andererseits unterschiedliche Kritiken am liberalen Gerechtigkeitsdenken, sei es die kommunitaristische, die marxistische, die feministische, die sogenannte realistische oder die postkoloniale Kritik, ernst nimmt und versucht ihnen in einer kontext- und ideologiesensiblen Gerechtigkeitstheorie Rechnung zu tragen. Damit interpretiere ich Forsts Gesamtwerk unter der Heuristik der Fragestellung dieser Arbeit, nämlich der Frage nach der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, beanspruche aber gleichwohl, dass dies auch ein adäquater Zugang zu Forsts gesamtem Textkorpus ist. Das heißt aber durchaus, dass ich bestimmten vorhandenen (und ausbaubaren) Bestandteilen seiner Schriften, wie etwa dem einer rechtfertigungstheoretischen Theorie des guten Lebens weniger Bedeutung zumesse als andere mögliche Zugänge, wie etwa der Zugang, Forsts Werk unter der Heuristik einer umfassenden praktischen Philosophie der Rechtfertigung zu analysieren (s.u.). Bei der folgenden Auseinandersetzung lege ich stets den gesamten Textkorpus zugrunde und begründe nicht jedes Mal einzeln, wenn ich etwa Textstellen aus dem Jahre 1996 mit Textstellen aus 2015 in einen systematischen Zusammenhang stelle. Forst selbst baut sehr oft Querverweise auf seine älteren Arbeiten ein (vgl. z.B. Forst 2007a: 128, Fn. 5 oder Forst 2015a: 54, Fn. 37).¹ Wenn sich allerdings deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Texten ergeben, weise ich darauf hin.² Der

- 1 Suárez Müller betont auch den engen Zusammenhang von Forsts unterschiedlichen Schriften (vgl. Suárez Müller 2013: 1050).
- 2 Beispielsweise schreibt Forst 1996, dass das Recht auf Rechtfertigung »nicht als ›ursprüngliches‹ Freiheitsrecht in Kants Sinne aufzufassen« sei (Forst 1996: 134, meine Herv.), während er 2017 schreibt: »Thus it [the right to justification] performs a similar function as Kant's ›innate‹ or ›original‹ right of persons.« (Forst 2017a: 12, vgl. Forst 2015a: 228) Diese beiden Stellen könnte man allerdings folgendermaßen zu verbinden versuchen, um ihr

Tatsache, dass Forst *ein* Gesamtprojekt verfolgt, ist es geschuldet, dass es oft mehrere Stellen gibt, an denen er ähnliche Thesen und Argumente vorbringt. Beziehe ich mich auf eine These oder ein Argument von Forst, verweise ich als Beleg auf mindestens eine Textstelle, im Idealfall auf die erste Erwähnung der jeweiligen These oder des jeweiligen Arguments und füge ggf. weitere Textbelege an.

(2) Auch wenn im dritten Teil der Arbeit, aufbauend auf meiner Interpretation von Forst in Teil II, eine Herausforderung für eine an seine Konzeption anschließende Gerechtigkeitsperspektive benannt wird, ist die Auseinandersetzung geleitet von der Idee, seine Theorie möglichst stark zu machen und nicht vorschnell zu kritisieren.

(3) Ich verzichte auf eine detaillierte Einordnung meiner Auseinandersetzung mit Forst in die existierende Rezeption, sondern beziehe mich nur an ausgewählten Stellen auf Sekundärliteratur. An dieser Stelle sei jedoch ein kurzer Überblick über die Rezeption von Forsts Arbeiten gegeben.

Forsts Schriften werden sowohl im deutschen und angelsächsischen Sprachraum³ als auch im disziplinären Kontext der Philosophie und Politikwissenschaft rezipiert. Die Rezeption im angelsächsischen Raum ist den Publikationen über Forst nach zu urteilen stärker als im deutschsprachigen Kontext. Forst schreibt meist zunächst auf Deutsch, allerdings sind alle seine Bücher mittlerweile ins Englische übersetzt. Nachdem ich einige zentrale Publikationen über ihn nenne, möchte ich kurz auf drei Themenkomplexe der Kritik an seiner Arbeit eingehen.

Auf Englisch ist 2014 bei Bloomsbury ein Sammelband *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue* erschienen, in dem sich sechs Autor/innen (Andrea Sangiovanni, Amy Allen, Kevin Olson, Anthony Simon Laden, Eva Erman und Simon Caney)

Widerspruchsverhältnis aufzulösen: Das Recht auf Rechtfertigung kann eine ähnliche Funktion wie Kants ursprüngliches Freiheitsrecht übernehmen, aber begründungslogisch steht das Recht auf Rechtfertigung, wenn es diese Funktion übernimmt, nicht an erster Stelle, sondern ist bedingt (auch bei Kant) durch eine Pflicht (»natural duty to regard oneself and others as ends in themselves«, Forst 2017a: 12) bzw. das »Prinzip der Rechtfertigung« (Forst 1996: 134), in dem Recht und Pflicht auf Rechtfertigung gleichwertig korrespondieren (s.u.). Forst, so könnte man dann interpretieren, betont an der ersten Stelle, dass das Recht auf Rechtfertigung nicht in dem ursprünglichen Freiheitsrecht aufgeht und an der zweiten Stelle, dass es nichtsdestoweniger die Funktion des ursprünglichen Freiheitsrechts übernehmen kann – systematisch würde sich dann an dem Verhältnis von Recht auf Rechtfertigung und ursprünglichem Freiheitsrecht von der frühen zur späteren Stelle nichts ändern.

³ Die geringfügige spanisch-, portugiesisch- und französischsprachige Rezeption vernachlässige ich.

kritisch mit seinen Thesen auseinandersetzen (Forst 2014b). Drei weitere englischsprachige Sammelbände über Forst sind 2019 und 2020 erschienen: *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst* (2019) herausgegeben von Amy Allen und Eduardo Mendieta bei Pennsylvania State University Press (neben Forst und den Herausgeber/innen mit Beiträgen von John Christman, Mattias Iser, Catherine Lu, John P. McCormick, Melissa Yates und Sarah Clark Miller), *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse* (2020) herausgegeben von Matthias Klatt und Ester Herlin-Karnell bei Oxford University Press (neben Forst und den Herausgeber/innen mit Beiträgen von Arthur Ripstein, Claudio Corradetti, Andrea Sangiovanni, Christian Hiebaum, Bernhard Schlink, Sameer Bajaj/Enzo Rossi, Lois McNay, Eoin Daly, Alon Harel und Christian F. Rostbøll) und schließlich *Toleraton, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue* (2020)⁴ bei Manchester University Press (mit Beiträgen von Teresa M. Bejan, John Horton, Chandran Kukathas, Patchen Markell, David Owen, Daniel Weinstock, Melissa S. Williams). Zudem sind drei Schwerpunkte bzw. Sonderausgaben von Zeitschriften zu erwähnen, die sich speziell Forsts Arbeiten widmen. Die Zeitschrift *Philosophy and Social Criticism* veröffentlichte 2015 einen »Roundtable« zur englischen Übersetzung von der 2011 auf Deutsch erschienenen Sammlung *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse (Justification and Critique, 2013)*. Darin finden sich Beiträge von Stephen White, Simone Chambers und Lea Ypi und eine Replik von Forst (White, Chambers, Ypi und Forst 2015). In demselben Jahr veröffentlichte die Zeitschrift *Political Theory* ein »Review Symposium« mit dem Titel »The Right to Justification by Rainer Forst« mit Beiträgen von Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn und Matthias Fritsch und einer Replik von Forst (Benhabib, Flynn, Fritsch und Forst 2015). 2018 veröffentlichte das *Journal of Political Power* in drei Ausgaben Beiträge, die sich kritisch mit Forsts Begriff noumenaler Macht auseinandersetzen. Dieser Schwerpunkt wurde herausgegeben von Mark Haugaard und Matthias Kettner (Haugaard und Kettner 2018). Darin finden sich Beiträge von Simon Susen, Steven Lukes, Clarissa Rile Hayward, Albe-na Azmanova, Pablo Gilabert und den Herausgebern sowie eine Replik von Forst auf die verschiedenen Beiträge.⁵ In derselben Zeitschrift wurde 2014 bereits ein Gespräch über »Power and reason, justice and domination« zwischen Amy Allen, Forst und Mark Haugaard publiziert (Allen, Forst und Haugaard 2014). Zudem sind auf Englisch in den letzten Jahren einige Aufsätze in Zeitschriften publiziert worden, die sich

4 Forst 2020a.

5 Haugaard und Kettner haben die Beiträge der drei Ausgaben des *Journal of Political Power* erneut als Sammelband mit dem Titel *Theorising Noumenal Power. Rainer Forst and his Critics* (2020) bei Routledge herausgegeben.

ausschließlich einer Diskussion von Forsts Arbeiten widmen (Suárez Müller 2013, McGuire 2015, Frumer 2018 und McNay 2020). In neueren englischsprachigen Monographien finden sich zudem längere Auseinandersetzungen mit Forst (siehe Allen 2016a: 122–162 und Sangiovanni 2017: 50–71).

In deutscher Sprache gibt es meines Wissens hingegen nur drei Aufsätze, die sich gezielt mit Forsts Theorieansatz auseinandersetzen (Steinhoff 2015, Wallat 2017 und Fischer-Lescano 2018). Mehrfach rezensiert wurden alle von Forsts Büchern seit *Kontexte der Gerechtigkeit* in deutschen (sowie englischen) Publikationsorganen (z.B. Nida-Rümelin 2016). In einigen deutschsprachigen Monographien wird zudem ausführlicher auf Forsts Ansatz Bezug genommen (z.B. Schefold 2013, Teile 2 und 3; Möllers 2015: 50–54) bzw. dieser bearbeitet und weiterentwickelt (Buddeberg 2011, Culp 2014a und Gädeke 2017).

Ich möchte drei Stränge der Kritik an Forsts Schriften hervorheben und jeweils Beispiele nennen. Erstens sind solche Arbeiten zu nennen, die sich insbesondere rekonstruktiv mit Forsts Arbeiten auseinandersetzen und Unklarheiten oder Inkonsistenzen aufdecken möchten (Höffe 2007, Suárez Müller 2013, Corradetti 2019, Ripstein 2019) oder die Forsts Arbeiten auf spezifische Problemstellungen beziehen (das *boundary problem*: Erman 2014, Konstitutionalismus: insb. die Beiträge von Klatt, Daly und Harel in Herlin-Karnell und Klatt 2020). Zweitens sind solche Arbeiten zu nennen, die aus Richtung der kritischen Theorie Forsts normative Theorie (vgl. 6.2) als zu rationalistisch oder seine Theorie insgesamt als zu stark auf Begründungsfragen hin orientiert kritisieren. Damit hängt die Kritik an Forsts Begriff noumenaler Macht zusammen, die hinterfragt, ob er strukturelle Machtkonstellationen damit angemessen erfassen kann (Allen 2014, u.a. der Beitrag von Azmanova in Haugaard und Kettner 2020, Markell 2020, McNay 2020, Owen 2020 und Williams 2020). Aus liberaler Sicht wird, drittens, der prozeduralistische, ›dünne‹ oder formale Charakter von Forsts Theorie kritisiert (Canev 2014, Schlink 2020). Dieser Kritikpunkt lässt sich in Teilen mit dem zweiten Kritikstrang in Verbindung setzen.

Kontexte von Forsts Gerechtigkeitstheorie

Im Folgenden setze ich mich mit zwei Kontexten von Forsts Gerechtigkeitstheorie auseinander, Forsts Gesamtwerk (1) und der wissenschaftliche Zusammenhang, in dem und über den Forst arbeitet und gearbeitet hat (2).

(1) Wie oben erwähnt betrachte ich Forsts gesamten Textkorpus unter der Heuristik einer kritischen Gerechtigkeitstheorie. Dementgegen ließen sich zwei andere Heuristiken denken, die womöglich als Schlüssel zu

seinen Texten insgesamt dienen könnten: eine praktische Philosophie der Rechtfertigung oder sogar eine Philosophie der Rechtfertigung *simpliciter*, die also sowohl theoretische als auch praktische Bestandteile hätte.

Für eine Heuristik der praktischen Philosophie der Rechtfertigung spricht insbesondere noch im Zuge von Forsts erstem Buch, der ausgearbeiteten Dissertation *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996), dass er dort für vier verschiedene Kontexte (Moral, Politik, Recht, Ethik) ein Verständnis von rechtfertigungstheoretischer Autonomie⁶ entwickelt hat (vgl. Forst 1996: 385ff.). Dieses Verständnis von Autonomie basiert auf der Idee, dass man das eigene Handeln, um autonom zu sein, in verschiedenen Kontexten (kontext-)angemessen rechtfertigen können muss (d.h. gut begründen können muss) und dass man ebenso gute Gründe von anderen für ihre Handlungen einfordern können muss.⁷ In meiner Herangehensweise an Forsts Texte behandle ich den Kontext der Ethik als eigenständigen Bestandteil etwas stiefmütterlich (vgl. 6.5). Man könnte jedoch auch versuchen, im Sinne Forsts eine rechtfertigungstheoretische Theorie des guten Lebens (als Teil einer umfassenden rechtfertigungs-theoretischen praktischen Philosophie) zu entwickeln, die sich in Ansätzen in *Kontexte der Gerechtigkeit* findet (vgl. Forst 1996: 388–395). Dementsprechend wäre ein gutes Leben eines, in dem sich alle wichtigen (einschließlich politisch irrelevanten) Lebensortsentscheidungen angemessen rechtfertigen ließen. Im ethischen Kontext heißt angemessen rechtfertigen für Forst, dass etwas in Bezug auf die eigene Identität und die der jeweiligen »Identifikationsgemeinschaft« (Forst 1996: 390) rechtfertigbar ist: »Personen sind somit *ethisch autonom* zu nennen, wenn sie in der Lage sind, die Frage nach ihrem Guten auf der Basis einer Reflexion ihrer gemeinschaftlich und werhaft konstituierten Identität sinnvoll und begründet zu beantworten.« (Forst 1996: 394) Demgegenüber könnte man beispielweise eine hedonistische Vorstellung des guten Lebens stellen, nach der die Maximierung von idiosynkratischen ›Lustbringern‹ den Kern des guten Lebens ausmachte. Dies würde allerdings auch nur dann eine Alternative zu der rechtfertigungstheoretischen Idee des guten Lebens darstellen, wenn das Prinzip der Berücksichtigung der eigenen ›Lustbringer‹ nicht selbst wieder angemessen gerechtfertigt wäre, sondern die ›Lustbringer‹ einfach nur als wertvoll angesehen würden, eben weil sie Lust befördern. Wenn man hingegen noch eine Schlussregel wie

6 Zum Begriff der Autonomie bei Forst vgl. 6.4.8.

7 Vgl. »Das grundlegende Prinzip der praktischen Vernunft besagt somit, dass normative Antworten auf praktische Fragen auf genau die Weise zu rechtfertigen sind, auf die ihr Geltungsanspruch verweist. Dies ist allgemein als *Prinzip der Rechtfertigung* zu bezeichnen. Eine umfassende Analyse praktischer-normativer Rechtfertigung hätte somit die Aufgabe, die verschiedenen Kontexte der Rechtfertigung [...] zu untersuchen.« (Forst 2007a: 32, vgl. auch den gesamten ersten Absatz auf der Seite)

›Wenn es zu meiner Identität und derjenigen meiner Identitätsgemeinschaft gehört, dass ich Lust maximieren sollte, dann ist es dem guten Leben zuträglich, wenn ich das auch tue< einfügen würde, könnte auch eine hedonistische Theorie des guten Lebens durch eine basalere rechtfertigungstheoretische Theorie des guten Lebens (Forst) gestützt werden. An dieser Stelle könnte der Zweifel angemeldet werden, ob es sich bei der rechtfertigungstheoretischen Theorie des guten Lebens dann überhaupt um eine veritable ethische Theorie handelt, in dem Sinne dass sie eine Orientierung zur Beantwortung der Frage, was ein gutes Leben ausmacht, bietet. Denn die Gemeinschaft, mit der ich mich identifiziere, wird von Forst bereits vorausgesetzt, d.h., dass etwa die Frage, was eine Form von Gemeinschaft wäre, die einem guten Leben zuträglich wäre, von ihm gar nicht adressiert wird. Es scheint daher so zu sein, dass auch Forsts ethische Theorie nach dem Vorbild einer deontologischen Moraltheorie funktioniert, die gegeben bestimmte Ziele (hier demjenigen mich weiterhin affirmativ zu meiner Identifikationsgemeinschaft zu verhalten, insofern ich das möchte) Grenzen des Handels festlegt, aber nicht selbst die Frage nach besseren oder schlechteren Handlungszielen adressiert. Den Ausbau von Forsts in Ansätzen vorhandener rechtfertigungstheoretischer Theorie des guten Lebens nehme ich jedenfalls nicht vor, sondern argumentiere sogar dafür, dass deren Stellenwert seit *Kontexte der Gerechtigkeit* noch abgenommen hat (siehe 6.5).⁸

Eine weitere mögliche Heuristik, die Forst stärker in die Nähe des umfassenderen Projekts seines akademischen Lehrers Habermas rücken würde, wäre, seine Schriften insgesamt als Beiträge zu einer Philosophie der Rechtfertigung zu verstehen, die neben der Auseinandersetzung mit Fragen der praktischen Philosophie auch dazu taugte, Fragen der theoretischen Philosophie in den Blick zu nehmen (auch wenn es ein Primat der praktischen Philosophie gäbe).⁹ In seinem Aufsatz »Kritik

- 8 Höffe beklagt indes in seiner Rezension von Forsts *Das Recht auf Rechtfertigung* (2007), dass dieser eigentlich eine »umfassende Fundamentalphilosophie in praktischer Hinsicht [ankündige]«, sich dann aber nur mit Fragen der Moral- und Rechtsphilosophie (man sollte ergänzen auch mit Politischer Philosophie) auseinandersetze (Hoffe 2007).
- 9 Neben Habermas und Apel nennt Forst zwei philosophische Strömungen, die ein solches rechtfertigungstheoretisches Verständnis von Vernunft vertreten: die auf Sellars aufbauende »normative[] Pragmatik« von Brandom und der »Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule« (Forst 2007a: 24, Fn. 5). Auch wenn es Ähnlichkeiten zwischen der Diskursethik Habermas'scher Prägung und der praktischen Philosophie des Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule gibt, werden diese heute wenig beachtet. Ein von Kambartel herausgegebener Sammelband dokumentiert aber eine frühere Auseinandersetzung zwischen Vertretern der jeweiligen Strömungen (Kambartel 1974b).

der rechtfertigenden Vernunft. Die Erklärung praktischer Normativität« (Forst 2015a: 37–57), insbesondere im dritten Absatz desselben (42f.), macht Forst deutlich, dass seine eigenen Arbeiten im Bereich der praktischen Philosophie eine Analyse von nur *einem Teil* der Kontexte sind, in denen man vernünftige Geltungsansprüche erheben kann. »Vernunft über die jeweiligen Geltungsansprüche, die durch bestimmte Sprechakte erhoben werden, zu verstehen und demnach als »rechtfertigende Vernunft«, baut auf Habermas' Idee einer kommunikativen Vernunft auf.¹⁰ Habermas unterscheidet zwischen drei Geltungsansprüchen: Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit.¹¹ Forsts Arbeit bezieht sich vor allem auf den Geltungsanspruch der Richtigkeit.¹² Forst beschreibt zudem philosophische Aufgaben, die im Anschluss an Habermas noch übrigblieben: »[A]uf dem Gebiet von Wahrheitsansprüchen etwa wäre zu klären, welche Rechtfertigungsbedingungen für religiöse Ansprüche bestehen« (Forst 2015a: 42). Diese Aufgabe will Forst aber nicht (jedenfalls nicht in dem genannten Aufsatz oder Buch) unternehmen.¹³ Es hört sich aber so an als wäre es durchaus denkbar, dass sein nächstes Buch sich mit dieser

- ¹⁰ Forst schreibt von einem »allgemeinen *Grundsatz der Vernunft*, welcher besagt, dass Geltungsansprüche auf genau die Weise zu rechtfertigen sind, die in dem jeweiligen Kontext gilt.« (Forst 2015a: 42) Dieser Grundsatz der Vernunft scheint dem Prinzip der Rechtfertigung zu entsprechen (vgl. Fn. 7 in diesem Kapitel), wobei Forst an den zitierten Stellen das Prinzip der Rechtfertigung nur für praktische Kontexte und den Grundsatz der Vernunft für praktische und theoretische Kontexte verwendet.
- ¹¹ »Sie [die kommunikative Vernunft] erstreckt sich [...] auf das ganze Spektrum von Geltungsansprüchen der propositionalen Wahrheit, der subjektiven Wahrhaftigkeit und der normativen Richtigkeit [...].« (Habermas 1994 [1992]: 19) Vgl. auch Habermas 1989 [1984]: 138. Dort geht Habermas allerdings noch von einem vierten, grundlegenden Geltungsanspruch aus, dem der Verständlichkeit.
- ¹² Auch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit spielt für Forst eine Rolle, insbesondere wenn man sich auch mit (den Ansätzen) seiner Ethik auseinandersetzt. Gleichwohl ist der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit, für Forst, nicht identisch mit den Geltungsansprüchen, die im ethischen Kontext erhoben werden: »auf dem praktischen Gebiet genügt zur Analyse ethischer Geltungsansprüche der Verweis auf expressive Wahrhaftigkeit nicht, um ihrem kognitiven Gehalt gerecht zu werden.« (Forst 2015a: 42) Forst verweist an dieser Stelle auch auf das Kapitel 3 (»Ethik und Moral«) aus *Recht auf Rechtfertigung* (Forst 2007a: 100–126). Wichtig ist es für Forst, dem ethischen Kontext einen kognitiven Gehalt, der über bloß subjektive Authentizität hinausgeht, zuzusprechen.
- ¹³ Die obengenannte Aufgabe behandelt er in Teilen, meinem Verständnis nach, allerdings doch in dem Aufsatz »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas« in demselben Band (Forst 2015a: 113–150).

Aufgabe, die sich »auf dem Gebiet von Wahrheitsansprüchen« (also auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie) bewegt, befassen würde. Sich dieser Aufgabe zu widmen, schiene damit als folgerichtige Fortführung seines philosophischen Projekts. Daraus könnte man ableiten, dass es Sinn machen würde, Forsts gesamtes Programm als Philosophie der Rechtfertigung oder Philosophie der rechtfertigenden Vernunft zu begreifen und die Tatsache, dass er sich bisher hauptsächlich mit dem Teil der Fragen, die sich der Politischen Philosophie zuordnen lassen, beschäftigt hat, gewissermaßen als zufällig. Diese Heuristik, ebenso wie die Heuristik der praktischen Philosophie der Rechtfertigung, lasse ich jedoch zugunsten der Heuristik der kritischen Gerechtigkeitstheorie zurücktreten.

(2) An dieser Stelle möchte ich vier wichtige wissenschaftliche Kontexte für Forsts Arbeit kurz diskutieren: die Debatte um Kommunitarismus und Liberalismus (a), die Philosophie von Habermas, insbesondere seine Rechts- und Demokratietheorie (b), die Gerechtigkeitstheorie von Rawls (c) und die Politischen Philosophien von Seyla Benhabib und Nancy Fraser (d). Den ebenso wichtigen Kontext der zeitgenössischen deutschen Kritischen Theorie, neben Habermas, lasse ich an dieser Stelle außen vor, da er ja durch die Fragestellung der gesamten Arbeit thematisiert wird (vgl. insb. Kapitel 4 und 5). Forst benennt selbst explizit das Ziel, eine »kritische[] Theorie der Gerechtigkeit« zu entwickeln (Forst 2007a: 128, vgl. auch 13).¹⁴

(a) Forsts erstes Buch, *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996), ist eine Auseinandersetzung mit der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte, die vor allem von US-Amerikanischen Autoren in den 1980er Jahren geführt wurde. Aus der Auseinandersetzung mit dieser Debatte heraus entwickelte Forst die Grundzüge seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie. Dementsprechend heißt der Untertitel des Buches: *Politische Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus*. Ich möchte nun nicht weiter auf diese Debatte selbst eingehen,¹⁵ aber drei Überlegungen dazu anstellen, wie sich meine Auseinandersetzung mit Forst von diesem ›Framing‹ durch die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte löst. Auch Forsts eigene spätere Schriften lösen sich, meiner Einschätzung nach, immer mehr von diesem ›Framing‹.

(a1) Zunächst ist es wichtig zu betonen, dass die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte zwar auf Fragen der Politischen Philosophie

¹⁴ Zu Forsts Selbstverortung im Kontext der Kritischen Theorie, siehe vor allem die Einleitungen von *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* und *Normativität und Macht* und darin insbesondere: Forst 2011: 18–21 und Forst 2015a: 9–25. In der Einleitung zu *Normativität und Macht* positioniert er sich auch in Bezug auf Honneth, Jaeggi und Rosa (vgl. Kapitel 4).

¹⁵ Siehe als gelungene Überblicke zu dieser Debatte zwei Sammelbände und eine Doppelmonographie: Honneth 1993, Brumlik und Brunkhorst 1993, Mulhall und Swift 1996.

fokussiert, aber nicht auf sie beschränkt ist. Eine wichtige »[o]ntologische« (Taylor 1993: 103) Frage dieser Debatte ist beispielsweise, welche Merkmale von Personen durch ihr Menschsein als solches bestimmt sind und welche auf eine Prägung durch ein spezifisches natürliches und insbesondere soziales Umfeld zurückgehen. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass diese ontologische Frage politische Konsequenzen haben kann,¹⁶ aber sie ist selbst keine politische Frage. Mit dieser und anderen Fragen, die über Fragen der Gerechtigkeitstheorie im engeren Sinne hinausgehen, beschäftigt sich Forst dementsprechend auch in seinem genannten Buch. So setzt er sich in Teil I von *Kontexte der Gerechtigkeit* mit der ontologischen Frage nach der »Konstitution des Selbst« (S. 20–55) auseinander. Mich interessieren, gemäß der oben beschriebenen Heuristik, also *nicht alle* Fragen der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte bei der Auseinandersetzung mit Forst.

(a2) Oft wird gesagt, dass die kommunitaristische Kritik am Liberalismus einer ›hegelianischen‹ Geste gegenüber dem Liberalismus entspricht. Folgt man dieser (wenn auch verkürzten) Redeweise, könnte man mein Kritikinteresse am liberalen Gerechtigkeitsdiskurs schablonenhaft eher als ›marxistisch‹ beschreiben und damit weniger verknüpft mit Fragen der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte. Um das auszuführen, gehe ich auf eine Unterscheidung zwischen zwei Problemen (einer liberalen Gerechtigkeitstheorie) ein, die Habermas im zweiten Kapitel von *Faktizität und Geltung*, »II. Soziologische Rechts- und philosophische Gerechtigkeitskonzepte«, macht, wobei er eine Variante als hegelische Problemstellung bezeichnet. In diesem zweiten Kapitel möchte Habermas seine Rechts- und Demokratietheorie, die er in dem gesamten Buch entwickelt, zwischen zwei Pole in der existierenden Literatur situieren: der Rechtsszoziologie (insb. Luhmann) und der philosophischen Gerechtigkeitstheorie (Rawls). Allgemein gesprochen interessiert ihn hier das Problem, wie eine normative Vorstellung von Gerechtigkeit in Bezug gesetzt werden kann zur Realität der Gesellschaft. Dieses Theorie-Praxis-Problem (vgl. 1.2) möchte Habermas nun nicht im folgenden Sinne verstanden wissen: In der Theorie wird ein normatives Konzept der Gerechtigkeit entwickelt, das sich nun konfrontiert sieht mit einem »Pluralismus widerstreitender Lebensideale und Wertorientierungen« (Habermas 1994 [1992]: 88). Es würde sich dann um ein Problem »politische[r] Kultur« (Habermas 1994 [1992]: 89) handeln. Dieses Problem entspricht, so Habermas, dem »Problem, das Hegel unter dem Titel des Verhältnisses von Moral und Sittlichkeit behandelt hatte« (Habermas 1994 [1992]: 89). Wenn dieses

¹⁶ In einem Aufsatz möchte Taylor allerdings gerade die Verbindung von ontologischem Atomismus und normativ-politischem Individualismus sowie ontologischem Holismus und normativ-politischem Kollektivismus trennen (vgl. Taylor 1993: 108).

Problem, wie sich eine allgemeine Vorstellung der Gerechtigkeit (Moral) zu tief verwurzelten Wertvorstellungen (Sittlichkeit) verhält – gibt es eine Pluralität solcher Wertvorstellungen, verschärft sich Hegels ursprüngliches Problem –, nicht adäquat gelöst wird, könnten Probleme der Entfremdung von Sinn (siehe Kapitel 5) entstehen. Das Theorie-Praxis-Problem, was Habermas aber stattdessen interessiert, ist, wie eine normative Vorstellung der Gerechtigkeit mit der Realität verstanden als »dem härteren Stoff von Institutionen und Handlungssystemen« (Habermas 1994 [1992]: 88) zusammengedacht werden kann. Ich interessiere mich, wie Habermas, eher für die zweite Spielart des Theorie-Praxis-Problems. Als marxistisches Problem könnte man es bezeichnen, wenn man es auf die Frage zuspitzt, wie eine normative Gerechtigkeitsvorstellung sich in Institutionen des Rechts materialisieren kann, ohne dabei ausbeutend (und normalisierend) zu sein.

(a3) Damit verbunden ist es so, dass die Debatte um Kommunitarismus-und-Liberalismus in einem engen Zusammenhang zum Diskussionsfeld des Multikulturalismus steht. Darin wird die Frage verhandelt, wie damit umgegangen werden kann, dass in einem Staat mehrere Kulturen nebeneinander leben, dass sich ›Nation‹ und ›Staat‹ gegenüber einem klassischen Verständnis des Nationalstaats voneinander lösen. Virulent ist dabei insbesondere die Frage, wie *allgemeine* Regelungen aussehen müssen, damit sie *verschiedenen* kulturellen Gruppen gerecht werden und ob manchmal auch Sonderregelungen für bestimmte kulturelle Gruppen gerechtfertigt sein können. Ein häufig diskutiertes Beispiel für eine politische Maßnahme, die als Exemplifizierung eines normativen Multikulturalismus gilt, ist die Tatsache, dass Sikhs in Großbritannien ohne Helm auf Baustellen arbeiten dürfen, während es eine allgemeine Regelung gibt, dass Helme auf Baustellen zu tragen sind.¹⁷ Für Sikhs ist es, so die multikulturalistische Begründung, aus religiösen Gründen nicht zumutbar, ihren Turban bei der Arbeit auszuziehen, damit ein Helm auf den Kopf passt. Allgemein gesprochen geht es also um die Grenzen zwischen dem, was allgemein gültig ist, und dem, was nur für eine bestimmte *kulturelle* Gruppe gilt, und wie diese Grenze gezogen werden sollte. Solche *speziellen* Grenzfragen¹⁸ interessieren mich im Kontext dieser Arbeit insbesondere als Beispiele für das generelle Merkmal von Gerechtigkeitstheorien, notwendig eine

- 17 Vgl. z.B. Barry 2001: 49f. Barry bespricht davor auch eine verwandte Diskussion darüber, ob Sikhs von der Pflicht, beim Motorradfahren einen Helm zu tragen, ausgenommen werden sollten und diskutiert Ähnlichkeiten und Unterschiede zur Baustellenausnahme.
- 18 Ein anderes Beispiel für eine *spezifische* Grenzfrage außerhalb der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte wäre etwa die Frage nach der Relevanz des Unterschieds und des Verhältnisses von Mensch und Tier für Politik und Gesellschaft. Vgl. Ahlhaus und Niesen 2015; insb. 16–18.

Grenze zwischen gerechtigkeitsrelevant und -irrelevant ziehen zu müssen (2.1). Damit löst sich also drittens mein Zugang zu Forsts Arbeiten vom »Framing« durch die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte in der Weise, dass ich mich nicht *speziell* für Fragen des Multikulturalismus interessiere.

(b) Forsts Philosophie ist stark beeinflusst von Habermas, der der Erstbetreuer seiner Dissertation war und von dessen »rechtstheoretischer Arbeitsgemeinschaft« er Ende der 1980er und Anfang 1990er ein Mitglied war (Habermas 1994 [1992]: 14). An dieser Stelle möchte ich die beiden wichtigsten Abgrenzungspunkte Forsts von Habermas einmal gesammelt nennen, wobei ich in Kapitel 7 und 8 einige Punkte weiter ausführen werde. Ein Abgrenzungspunkt bezieht sich auf den Begriff der Vernunft (b1, vgl. insbesondere Kapitel 7) und der andere auf die Gesellschaftstheorie (b2, vgl. insbesondere Kapitel 8).

(b1) Grundsätzlich schließt Forst an den kommunikativen Vernunftbegriff von Habermas an (s.o.). Zentral dabei ist die Idee der Formalpragmatik (vgl. Lafont 2009: 177–180), die besagt, dass mit dem Vollzug von Sprechakten, immer notwendig und meist implizit ein bestimmter Geltungsanspruch gestellt wird. Wenn ich etwa sage, dass es draußen regnet, dann stelle ich den Geltungsanspruch der *Wahrheit*. Wenn ich mich über meinen Liebeskummer beklage, stelle ich den Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit*. Wenn ich schließlich empört erkläre, dass es einfach ungerecht sei, dass deutlich weniger ›Arbeiterkinder‹ später eine Professur innehaben als ›Akademikerkinder‹, stelle ich den Geltungsanspruch der *Richtigkeit*. Werden diese Geltungsansprüche eingelöst, wird damit die Vernünftigkeit des jeweiligen Sprechakts bestätigt. Die Geltungsansprüche der Wahrhaftigkeit und der Richtigkeit fallen in den Bereich der praktischen Philosophie und der Geltungsanspruch der Wahrheit in den der theoretischen Philosophie. Forst fokussiert sich, wie oben beschrieben, auf den praktischen Bereich und darin auf den Geltungsanspruch der Richtigkeit. Um zu verstehen, wie Forst diesen Geltungsanspruch anders ausdeutet als Habermas, muss zunächst etwas genauer erläutert werden, was es für Habermas heißt, den Geltungsanspruch der Richtigkeit einzulösen.

Zunächst sei eine weitere Unterscheidung eingeführt, die sich teilweise mit der Unterscheidung von Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit überschneidet. Habermas unterscheidet zwischen pragmatischen, ethischen und moralischen Diskursen (vgl. Habermas 1991). Diese gehören alle in den Bereich der praktischen Philosophie. In moralischen Diskursen soll der Geltungsanspruch der Richtigkeit eingelöst werden. In ethischen Diskursen soll der Geltungsanspruch der (individuellen) Wahrhaftigkeit bzw. des für uns Guten eingelöst werden. In pragmatischen Diskursen geht es um die Wahl der strategisch besten Handlungsalternative relativ zu einem gegebenen Ziel. Pragmatische Diskurse sind

für Habermas zwar praktische Diskurse, haben aber eine »gewisse Verwandtschaft mit empirischen Diskursen« und somit Diskursen, die dem Geltungsanspruch der Wahrheit unterliegen, »[denn, E.N.] [...] [t]echnische oder strategische Empfehlungen entlehnen ihre Gültigkeit letztlich dem empirischen Wissen« (Habermas 1991: 111).

Das *Diskursprinzip* (*D*) ist für alle dieser drei Diskurse das relevante Prinzip, um zu entscheiden, ob eine Handlungsalternative oder Handlungsnorm (kommunikativ) vernünftig ist. Es lautet: »*D*: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.« (Habermas 1994 [1992]: 138)¹⁹ Das Diskursprinzip ist für Habermas eine kontrafaktische Bedingung jeglichen kommunikativen bzw. verständigungsorientierten Handelns (vgl. Habermas 2015 [1983]: 68). Je nachdem, um welche Handlungsnormen es geht, differenziert sich das Diskursprinzip aber in spezifischere Prinzipien aus.²⁰ Wendet man das Diskursprinzip auf moralische Normen an, d.h. solche Handlungsnormen, »die *allein* unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung ge-rechtfertigt werden können« (Habermas 1994 [1992]: 139), ergibt sich das *Moralprinzip* bzw. der Universalisierungsgrundsatz U.²¹ Wendet man das Diskursprinzip auf »Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten« an, wird es zum *Demokratieprinzip* spezifiziert (Habermas 1994 [1992]: 139). Das Demokratieprinzip besagt, dass Rechtsnormen aus einem Zusammenspiel von pragmatischen, ethisch-politischen und moralischen Gründen gerechtfertigt werden muss (ebd.).

An dieser Stelle möchte ich nun nicht die wichtige Unterscheidung zwischen Moral- und Demokratieprinzip ausführlich diskutieren und auch nicht, welche genaue Rolle das Geltungskriterium der Richtigkeit dabei spielt. Die Frage, die hier von Bedeutung ist, um Forsts Abgrenzung von Habermas zu verstehen, ist, wie man überhaupt dazu kommt, sich die Frage zu stellen, nach welchem Prinzip wir unser Handeln ausrichten sollten. Habermas' Antwort hierzu ist: weil wir das moralische

- 19 Habermas vertritt in seinen späteren Schriften keine Konsenstheorie der Wahrheit mehr, weshalb es dann mehr als eines Diskurses bedarf, um die Wahrheit einer Aussage festzustellen und damit auch um die aus pragmatischen Gesichtspunkten beste Handlungsalternative auszuwählen, siehe: Iser und Strecker 2010: 75.
- 20 In *Faktizität und Geltung* merkt Habermas selbstkritisch an, dass er in seinen »bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Diskursethik [nicht] [...] zwischen Diskurs- und Moralprinzip [...] hinreichend differenziert [habe]« (Habermas 1994 [1992]: 140).
- 21 Das Moralprinzip ist dabei vor allem eine Argumentationsregel und keine eigenständige Norm, d.h. das Moralprinzip ist einfach Ausdruck der impliziten Regel, die Teilnehmer/innen am moralischen Sprachspiel voraussetzen. Vgl. Forst 2009d: 237.

Sprachspiel (bereits) spielen (vgl. Habermas 2015 [1983]: 67ff.)²² respektive weil es in unseren modernen Gesellschaften (bereits) Rechtsnormen einer bestimmten Form gibt (vgl. Habermas 1994 [1992]: 143ff.), die jeweils implizit einen gewissen Geltungsanspruch stellen, sind wir auch dazu genötigt, diesen Geltungsanspruch explizit zu machen und ihm entsprechend zu handeln. Habermas versucht allerdings nicht zusätzlich noch einen Grund dafür zu liefern, *warum* wir das moralische Sprachspiel überhaupt spielen oder rechtliche Normen haben sollten. Genau an dieser Stelle ist Forsts Abgrenzung von Habermas zu verorten. Forst will nicht nur analysieren, *wie* wir uns im moralischen Sprachspiel verhalten oder welche Gesetze wir erlassen sollten, sondern auch begründen *dass* wir das moralische Sprachspiel überhaupt spielen und dass wir unser Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts regeln sollten (vgl. Forst 2007a: 55, 93). Forst hält dementsprechend an einer über die kommunikative Vernunft hinausgehenden *stärkeren Vorstellung der praktischen Vernunft*, insbesondere bezogen auf den Geltungsanspruch der Richtigkeit, fest (vgl. Forst 2007a: 125 und Forst 2009d: 239).²³ Die Vernunft soll bei Forst nicht nur existierende intersubjektive Praktiken normativ bewerten können, sondern auch einen *moralischen*²⁴ Existenzgrund für bestimmte Praktiken mitliefern.

Damit in Zusammenhang steht, dass Forst das normative Prinzip, was bei Habermas den getrennten Geltungsbereich des Moral- und Demokratieprinzips abdeckt, anders formuliert. Forsts »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« (Forst 2007a: 36) ist die Spezifizierung des allgemeinen Rechtfertigungsprinzips, das für die gesamte praktische (und womöglich auch theoretische) Vernunft gelten soll (s.o.), für die Moral *und* den Bereich der fundamentalen Gerechtigkeit²⁵. Man könnte diesen ›Bereich‹ als denjenigen verstehen, in dem das Geltungskriterium der Richtigkeit relevant ist.²⁶ Wichtig ist, dass Forst dieses Prinzip *subjektiv*

22 Habermas möchte »die Moraltheorie in der Form einer Untersuchung moralischer Argumentationen [und der darin enthaltenen Geltungsansprüche, E.N.] in Angriff [...] nehmen.« (Habermas 2015 [1983]: 67)

23 Zu Habermas' Abgrenzung von der Idee einer praktischen Vernunft hin zu einer ›bloß‹ kommunikativen Vernunft, siehe z.B. Habermas 1994 [1992]: 17f.

24 Habermas liefert einen bloß ethischen Grund für »die Aufrechterhaltung einer solchen [moralischen, E.N.] Lebensform« (Forst 2008c: 134). Vgl. Kapitel 7.

25 Zu Forsts Begriff der fundamentalen Gerechtigkeit, siehe 6.1 und 6.2.

26 Dieser Bereich scheint demjenigen zu entsprechen, der in anderen Kontexten als Gegenstand der *normativen Ethik* im Gegensatz zu einer eudämonistischen Ethik verstanden wird, vgl. »In Übereinstimmung mit der üblichen Konvention verstehe ich unter einer (*normativen*) Ethik [...] eine Konzeption der *Beurteilung des Geltungsanspruchs* sittlicher, moralischer und rechtlicher Normen.« (Hartmann 2008: 75)

wendet, indem er es als *Recht* auf und *Pflicht* zur Rechtfertigung ausdeutet (und nicht nur von einem Prinzip spricht). Demnach habe ich als Mensch das Recht auf Rechtfertigung und die Pflicht zur Rechtfertigung – unabhängig davon, ob es bereits existierende Rechtfertigungsordnungen (im Bereich der Moral oder des Rechts bzw. der Politik) gibt (vgl. Kapitel 7).

Es ist ein damit zusammenhängender wichtiger terminologischer Unterschied zwischen Forst und Habermas, dass Habermas den Begriff der Gerechtigkeit nicht für die politische Sphäre verwendet, sondern er eine Rechtsnorm, die dem Demokratieprinzip entspricht, *legitim*, aber nicht gerecht nennt (vgl. Habermas 1994 [1992]: 141 und 6.4.6.). Den Gerechtigkeitsbegriff verwendet er meist synonym mit moralischer Richtigkeit (vgl. Habermas 1991: 100f., 108f.).²⁷ Diese Begriffsverwendung ist bei Habermas allerdings auch nicht ganz konsequent; manchmal spricht er dann doch von gerechten Gesetzen, manchmal speziell von *politischer* Gerechtigkeit (vgl. z.B. Habermas 1994 [1992]: 217). Habermas möchte jedenfalls explizit keine Gerechtigkeitstheorie betreiben, sondern im Bereich der Politischen Philosophie eine Demokratie- und Rechtstheorie vorschlagen. Wenn Forst stattdessen doch eine Gerechtigkeitstheorie vorschlägt, könnte das mit dem stärkeren Begriff der praktischen Vernunft zusammenhängen: Habermas will erläutern, was normativ gefordert ist, »wenn sie [Bürger/innen, E.N.] ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen« (Habermas 1994 [1992]: 109, Herv. E.N.) Forst fragt hingegen, was in der politisch-rechtlichen Sphäre gefordert ist, wenn Bürger/innen den moralischen Respekt, den sie sich gegenseitig schulden, in Institutionen verwirklichen wollen (vgl. Forst 2017a: 21).

(b2) Habermas unterscheidet in seiner Kommunikationstheorie der Gesellschaft zwischen *System* und *Lebenswelt* (vgl. Neves 2009). Forst grenzt sich von dieser Unterscheidung ab (vgl. Forst 2003a: 17, Fn. 6 und Forst 2015a: 26, 69f.). Zu der Frage, warum und inwiefern Forst auf diese Unterscheidung verzichtet und was die Grundzüge seiner eigenen gesellschaftstheoretischen Perspektive sind, komme ich in Unterkapitel 6.3. Das Verhältnis von positivem Recht und der Unterscheidung von System und Lebenswelt bei Habermas sowie die notwendige Veränderung des Verständnisses von Recht durch Forsts Verabschiedung von der Unterscheidung von System und Lebenswelt wird in Kapitel 8 thematisch.

(c) Schon weil, wie beschrieben, die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte der Ausgangspunkt für Forsts erstes Buch war, ist auch

²⁷ Vgl. »[...] wobei Gerechtigkeit [bei Habermas, E.N.] im Sinne moralischer Richtigkeit verstanden werden muss, nicht im Sinne politischer oder sozialer Gerechtigkeit.« (Forst 2009d: 236)

Rawls' Gerechtigkeitstheorie ein bedeutender Bezugspunkt für Forst, weil sich die kommunaristische Kritik insbesondere am Liberalismus von Rawls und dem von ihm geprägten entzündete (vgl. Forst 1996: 13). Bleibt Forsts Denken letztlich gewissermaßen näher an Habermas,²⁸ gibt es doch einige wichtige Punkte in seinem Denken, die er von Rawls – auch gegen Habermas – übernimmt. Ich nenne drei Punkte: die Bedeutung der substanzialen Seite der Gerechtigkeit neben ihrer prozeduralen (c1), die Bedeutung der Moral im Politischen (c2) und die Rationalität von Religion und umfassenden Lehren (c3).

(c1) Ein wichtiges Element, das Forst in spezifischer Umdeutung von Rawls übernimmt, ist das Differenzprinzip, das zweite Prinzip der Gerechtigkeit (2a), nach dem eine Ungleichverteilung nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie für die Schlechtestgestellten eine Verbesserung ihrer Lage bedeutet. Forst interpretiert dieses Prinzip so um, dass er fordert, dass »[s]oziale Ungleichheiten [...] gegenüber den sozialen Gruppen zu rechtfertigen sind, die vom gesellschaftlichen Reichtum am wenigsten profitieren.« (Forst 1996: 224) Forst möchte aber nicht, wie Rawls, *ein* Prinzip für diese Rechtfertigung festlegen. In Forsts Umdeutung könnten die Schlechtestgestellten sowohl aus bestimmten Gründen eine Ungleichverteilung befürworten, auch wenn sie dadurch nicht bessergestellt würden, als auch eine Ungleichverteilung nicht befürworten, auch wenn sie dadurch bessergestellt würden. Zentral ist für Forst bloß, dass die Gruppe der Schlechtesgestellten ein Mitspracherecht hat und zwar ein (qualifiziertes) Vetorecht (vgl. Forst 1996: 224f.). Diese »höherstufige, diskursive Version des Rawls'schen ‚Differenzprinzips‘« setzt Forst später in seiner Terminologie mit fundamentaler (oder minimaler) Gerechtigkeit gleich (Forst 2011: 42f.). Man könnte dies nun als einen Punkt deuten, an dem Forst näher an Rawls ist als an Habermas, weil er neben der prozeduralen Dimension politischer Gerechtigkeit auch ihre substanziale Grundlage – stärker als Habermas – in den Blick nehmen will (vgl. Forst 2007a: 169, Fn. 59). Damit will Forst auch mehr zu Fragen distributiver bzw. sozialer Gerechtigkeit sagen können als ausschließlich zu Fragen politischer Gerechtigkeit; sein Ansatz sei »in Bezug auf die Frage distributiver Gerechtigkeit weitreichender als Habermas' Theorie« (Forst 2007a: 177). Ich bezweifle allerdings, dass Forst diesen Anspruch einlösen kann (dazu Kapitel 7.2).

(c2) Ein zweiter Punkt ist, dass Forst nicht so stark wie Habermas zwischen moralischen und politischen Fragen unterscheiden will. Er schreibt: »Gegen Habermas aber ist mit Rawls darauf zu bestehen, dass

²⁸ Vgl. Forsts Diskussion von Rawls und Habermas und seine Positionierung zwischen ihnen in seinem Aufsatz »Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion« (Forst 2007a: 127–186).

moralisch intersubjektiv zu rechtfertigende Grundrechte und Grundprinzipien auch dann, wenn sie nur über politisch autonome Rechtssetzung zu legitimem Recht werden können, und auch dann, wenn sie als Implikationen der rechtlichen Institutionalisierung des Diskursprinzips begründbar sind, ihren moralischen Gehalt behalten.« (Forst 2007a: 170) Das führt auch dazu, dass Forst eine moralische Begründung für zivilen Ungehorsam bereitstellen können will: »Das moralische Recht auf Rechtfertigung bildet so über das Recht hinaus zugleich die Grundlage für die mögliche Berechtigung zu zivilem Ungehorsam.« (Forst 2007a: 174, Fn. 66) Dieser Punkt verweist wiederum auf Forsts gegenüber Habermas kommunikativem Vernunftverständnis stärkeren Begriff praktischer Vernunft (s.o.: b1). Forst denkt, dass es moralische Gründe dafür gibt, eine bestimmte Rechtsordnung zu fordern, während Habermas stärker betont, wie man existierende Rechtsordnungen adäquat normativ in den Blick nimmt.²⁹

(c3) Bei dem dritten Punkt geht es um die Frage, welchen Stellenwert Religionen oder andere umfassende Lehren (Rawls) in der Moderne noch haben. Forst will mit Rawls mehr als Habermas (zumindest in seinen etwas älteren Schriften) betonen, dass Religionen und umfassende Lehren *nicht* ihre Bedeutung verlieren. Habermas' ältere Position bezüglich Religion war, laut Forst, folgende:

»Die Kräfte der Vernunft lösen die Religion ab, und auch wenn Habermas keine ›Vernunftreligion‹ wie Kant skizziert, ist er doch mit diesem einig, dass die traditionelle Form des religiösen Glaubens sich in der Moderne überlebt hat und durch die Rationalität der diskursiven Gesetzgebung ersetzt wird.« (Forst 2015a: 137)

Die andere Position, die Forst Pierre Bayle – im Gegensatz zu Kant – und Rawls zuschreibt, ist, dass auch in der Moderne Religionen und umfassende Lehren ihre Relevanz nicht verlieren, weil die endliche menschliche Vernunft in bestimmten Gebieten bloß eine begrenzte Kraft hat (zu Rawls vgl. Forst 2007a: 152f.; zu Bayle vgl. Forst 2015a: 113–150). Diese begrenzte Kraft erlaubt es weder, positive religiöse Gehalte allgemeingültig zu begründen, noch – und das ist entscheidend – sie allgemeingültig zurückzuweisen. Eine ähnliche Position tritt in Habermas' Schriften dann auch an die Stelle seiner oben zitierten. Dieser Positionswechsel sei, so Forst, maßgeblich durch Habermas' »Auseinandersetzung mit dem ethischen Pluralismus, den Rawls in *Political Liberalism* betont« beeinflusst gewesen (Forst 2015a: 139).³⁰

29 In Habermas' kurzer Erwähnung von »bürgerlichem Ungehorsam« in *Faktizität und Geltung* bezieht er sich allerdings auch auf Rawls' Rede von einem Gerechtigkeitssinn, an den bei bürgerlichem Ungehorsam appelliert werden sollte (Habermas 1994 [1992]: 462f.).

30 Vgl. auch Forst 2007a: 154, Fn. 47.

(d) An dieser Stelle möchte ich zwei Philosophinnen bzw. Politische Theoretikerinnen erwähnen, mit denen ich mich in dieser Arbeit nicht näher auseinandersetze, die aber sehr ähnliche Themen wie Forst bearbeiten und sehr ähnliche Positionen vertreten: Benhabib und Fraser (zu Fraser siehe auch Kapitel 3.2.1). Es gibt jeweils einen Hauptgrund, wieso ich mich mit diesen beiden Autorinnen nicht ausführlicher auseinandersetze. Bezogen auf Benhabib ist dieser Grund, dass sie, ähnlich wie Habermas, stärker an Fragen der Demokratie- und auch Rechtstheorie orientiert ist als an Fragen der Gerechtigkeit. Fraser hingegen formuliert ihre kritische Theorie auch im Gerechtigkeitsvokabular (vgl. z.B. Fraser und Honneth 2003: 51–56, vgl. auch Forst 2017d). Letztlich ist es jedoch so, dass Frasers Verständnis der normativen Grundlage der Gerechtigkeit (»partizipatorische Parität«) in meiner Systematisierung einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption zuzuordnen ist, die das Problem der ›Normalisierung‹ hat (siehe Kapitel 3.2.2). Bezogen auf Benhabib und Fraser seien darüber hinaus in den folgenden zwei Abschnitten einige Punkte genannt, die sie jeweils für Forst oder die Fragestellung dieser Arbeit relevant werden lassen.

Benhabibs Betonung eines »konkrete[n] Anderen« komplementär zu einem »verallgemeinerte[n] Anderen« (Benhabib 1995 [1992]: 175–191)³¹ als Prüfstein für normativ angemessenes Handeln hat maßgeblich zu Forsts Kriterien für gute Rechtfertigungen im Bereich der Moral und fundamentalen Gerechtigkeit, Reziprozität und Allgemeinheit, beigetragen. Das Kriterium der Reziprozität drückt nämlich gerade den Respekt vor dem konkreten Anderen aus (vgl. Forst 1996: 404³²). In den Unterkapiteln 6.1 und 6.2 gehe ich ausführlicher auf diese beiden Kriterien ein. Zudem ähnelt Benhabibs Verständnis eines Rechts auf Demokratie Forsts Meta-Recht auf Rechtfertigung (vgl. Forst 2011: 79, Fn. 66).

Fraser setzt sich intensiv mit zwei Themen auseinander, die relevant sind für den Kontext dieser Arbeit. Erstens beschäftigt sie sich mit dem Thema der ›Grenzen‹ der Gerechtigkeit, wobei sie damit sowohl die Grenzen von Gerechtigkeitsgemeinschaften und die Grenze von in der Begrifflichkeit der Gerechtigkeit thematisierbaren Inhalten meint (vgl.

³¹ Benhabib übernimmt den Ausdruck des verallgemeinerten Anderen von Mead, aber verwendet ihn in einer veränderten Bedeutung (vgl. Benhabib 1995 [1992]: 335, En. 22).

³² Im Einzelnen schreibt Forst: »Das Moment der Reziprozität erfüllt dabei die moralische Funktion der Beachtung des Vetorechts moralischer Personen als ›konkreten‹ einzelnen, während das Moment der Allgemeinheit die Universalität der handlungsschaffenden Gründe verbürgt und die reziproke Zustimmungsfähigkeit bestimmter *Handlungsweisen* dadurch mit allgemeinen *Normen* verknüpft, daß gute Gründe das normative Vetorecht aller möglichen moralischen Personen prinzipiell berücksichtigen müssen.« Vgl. auch Forst 2015c: 825.

Fraser 2010: 3f.).³³ Forst verweist im Zuge seiner Diskussion um Grenzen beider Arten mehrmals auf Fraser (vgl. Forst 2007a: 356, Fn. 20; Forst 2011: 106, Fn. 39; Forst 2015a: 224, Fn. 21). Zweitens diskutiert Fraser eine Seite der Herausforderung einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, die ich in Teil III ausführlicher darstellen möchte, nämlich Flexibilisierung. Diese Auseinandersetzung ist gerade interessant, weil Fraser Flexibilisierung auch als mögliches Problem eines Theorietyps und nicht einfach als gesellschaftliches Problem thematisiert (vgl. Fraser 2010: 116–130 und insb. Fraser 2013: 209–226).³⁴ Schließlich ist noch ein Defizit zu nennen, das Frasers kritische Gerechtigkeitstheorie mit Forsts teilt: den Mangel an einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Recht (vgl. Scheuerman 2017).

33 Das nenne ich die äußere und innere Grenze der Gerechtigkeit (siehe insb. 2.1 und 6.5).

34 Vgl. 1.2 zur Methode.