

6. Die Systematik von Forsts Gerechtigkeitstheorie

6.1 Was ist die Frage, auf die Forsts Gerechtigkeitstheorie antwortet?

In diesem Unterkapitel geht es mir darum zu verstehen, was die Frage ist, auf die Forsts kritisch-prozedurale Theorie der Gerechtigkeit eine Antwort bietet. Ich verstehe Forsts Textkorpus hier einerseits aus meinem spezifischen Forschungsinteresse heraus, denke aber andererseits, dass meine Ausbuchstabierung der Frage, auf die Forsts Ansatz antwortet, gleichwohl einen Schlüsselzugang zu seinem bisherigen Gesamtwerk bildet und nicht bloß einen Teil dessen in den Blick nimmt (siehe Einleitung zu Teil II). Ich möchte vorschlagen, dass die Frage, auf die Forsts Gerechtigkeitstheorie eine Antwort bietet, folgendermaßen formuliert werden kann: *Ist diese soziale Relation gerecht?* Drei Bestandteile dieser Frage möchte ich kurz erläutern: ›diese‹, ›soziale Relation‹ und ›gerecht‹.

Dass es um *diese* soziale Relation geht, ist wichtig, da es Forst nicht primär darum geht, eine Theorie darüber zu entwickeln, wie eine dem Ideal der Gerechtigkeit entsprechende Gesellschaft aussehen müsste. Ihm geht es nicht darum, eine »Blaupause« (Forst 2007a: 15) für eine gerechte Gesellschaft zu entwerfen. Die »[...] primäre Aufgabe [...] [ist, E.N.] zu bestimmen, welche Ansprüche bzw. Normen *nicht* hinreichend begründet sind« (Forst 2007a: 107f.). Ein solcher negativer Bezug (vgl. Forst 2007a: 306) auf existierende Ungerechtigkeiten ähnelt dem von Alessandro Ferrara vorgeschlagenen und von Albena Azmanova aufgegriffenen »judgment paradigm«, welches betont, dass eine Gerechtigkeitstheorie das Augenmerk weniger auf das Entwickeln eines idealen Modells der gerechten Gesellschaft legen sollte, sondern eher auf die Frage, was (Un)Gerechtigkeitsurteile¹ in konkreten Situationen zu richtigen oder falschen Urteilen macht und warum wann so ein Urteil vonnöten ist (vgl. Ferrara 1999, Azmanova 2012: 4 und Neuhaan und Ronge 2016: 247)². Bezüglich der ›sozialen Relation‹ ist einerseits zu betonen, dass es für Forst entscheidend ist, dass Gerechtigkeitsfragen auf *menschengemachte* Verhältnisse abzielen und er etwa ablehnen würde, es für ungerecht zu halten, dass eine geographische Region immer wieder von Naturkatastrophen heimgesucht wird, während eine andere Region viel seltener

1 Zum Verhältnis von Handlung, Urteil und Norm bei Forst, siehe 6.3.1.

2 Ein solcher negativer Zugriff ist auch über das »judgment paradigm« hinaus typisch für die Tradition der Kritischen Theorie. Siehe 1.2.

betroffen ist (vgl. Forst 2011: 31 und Forst 2015a: 172). Gleichwohl kann ein Gerechtigkeitsproblem aus einer Naturkatastrophe erwachsen oder sich auf diese beziehen. Beispielweise könnten die Einwohner/innen der häufiger betroffenen Region A den Einwohner/innen der seltener betroffenen Region B Hilfe beim Umgang mit der letzten seltenen Naturkatastrophe geleistet haben und nun würden die Einwohner/innen von B – obwohl sie über die Zeit hinweg seltener von Naturkatastrophen betroffen und in dieser Hinsicht dementsprechend bessergestellt sind – ihre Hilfe gegenüber den Einwohner/innen von A nach der jüngsten Katastrophe verweigern. Hier entsteht nun ein Gerechtigkeitsproblem. Allerdings ist dabei die *soziale* Relation zwischen den beiden Gruppen von Einwohner/innen der geographischen Regionen Gegenstand der Gerechtigkeitsfrage und nicht die bloße (wenn auch ungleich häufigere) Betroffenheit von Naturkatastrophen einer der Regionen. Andererseits ist es bedeutend, dass es primär um die Beurteilung einer sozialen *Relation* und nicht etwa eines sozialen Ereignisses³ geht. Da allerdings auch jedes individuelle Urteil und jede individuelle Handlung (als solche Ereignisse) für Forst in einem intersubjektiven Raum der Gründe (oder Rechtfertigungsraum) verortet sind, haben sie auch eine relationale Dimension (vgl. 6.3.1), die sich aus Perspektive der Gerechtigkeit beurteilen lässt. Die Relationalität einer Handlung oder eines Urteils wird also in Bezug auf die jeweils relevante *Rechtfertigungsrelation* bestimmt. Gleichwohl gibt es, für Forst, neben natürlichen Ereignissen, auch wenn man individuelle Handlungen und Urteile als in Rechtfertigungsrelationen eingebettet ansieht, menschliche und gleichwohl nicht-relationale Ereignisse, nämlich Gewalttaten (vgl. 6.3.2)⁴.

›Gerecht‹ ist abgeleitet von der normativen Perspektive der Gerechtigkeit, von der ausgehend eine soziale Relation bewertet werden kann. Für Forst heißt dies letztendlich, ob diese soziale Relation als ›gut‹⁵

- 3 Hier ist mit Ereignis also einfach die zeitliche Abgrenzung von einem (sozialen) Phänomen gemeint. Von diesem nüchternen Ereignisverständnis grenze ich in Kapitel 11 einen emphatischen historischen Ereignisbegriff (der etwa von Badiou vertreten wird) ab, wobei ein Ereignis eine vergangene Bewertungsmatrix von einer zukünftigen trennt. Der emphatische Ereignisbegriff ist damit gewissermaßen nicht relational, jedenfalls nicht im Sinne einer Rechtfertigungsrelation.
- 4 Es bleibt an dieser Stelle offen, ob es für Forst auch soziale *Relationen* oder Ereignisse (im nüchternen Sinne, vgl. die vorhergehende Fußnote) mit einer *relationalen* Dimension gibt, die nicht rechtfertigungslogisch aufzuschlüsseln sind. Fest steht, dass sie wie die ›Natur‹ und ›Gewalt‹ kein Gegenstand eines Gerechtigkeitsurteils sein könnten. Im Falle der ›Gewalt‹ wäre es höchstens möglich, die Etablierung einer Rechtfertigungsrelation zu fordern.
- 5 Da Forst einen normativ neutralen Rechtfertigungsbegriff verwendet, ist die Qualifizierung ›gut‹ notwendig. Etwas könnte, für Forst, auch ideologisch gerechtfertigt sein.

gerechtfertigt gelten kann, wobei ›gut‹ den Kriterien der »Reziprozität und Allgemeinheit« (s.u.) entsprechend bedeutet.

Gewissermaßen lässt sich die Ausgangsfrage, ob eine soziale Relation gerecht ist, also noch spezifizieren zu der Frage: *Ist diese Rechtfertigungsrelation gut gerechtfertigt?* Daran wird die Zentralität des Rechtfertigungsbegriffs deutlich. Forst möchte im Sinne der methodischen Perspektive einer kritischen Theorie eine sowohl normative als auch deskriptive Theorie anbieten und der Rechtfertigungsbegriff ist für beide Bestandteile wesentlich (vgl. 6.2 und 6.3). Der Begriff der Rechtfertigung wird also analog zu Habermas' Begriff der Kommunikation, Honneths Begriff der Anerkennung und Rosas Begriff der Resonanz verwendet. Alle vier Autoren wollen reale Rechtfertigungs-, Kommunikations-, Anerkennungs- bzw. Resonanzverhältnisse mithilfe der Idee guter oder idealer Rechtfertigungs-, Kommunikations-, Anerkennungs-, bzw. Resonanzverhältnisse kritisieren. Es ist dennoch wichtig, Forsts Theorie nicht primär als ›Kritische Theorie der Rechtfertigung(sverhältnisse)‹ zu begreifen, sondern die gerechtigkeitstheoretische Komponente dieser Perspektive zu betonen.⁶ Das liegt daran, dass bei Forst der Übergang von realen schlechten Rechtfertigungsverhältnissen (oder Teilen derselben) zu realen guten Rechtfertigungsverhältnissen hinsichtlich der Rolle der Kritik (durch die Theorie) und von formalisierten Institutionen spezifisch gerechtigkeitstheoretisch verstanden werden muss (siehe dazu insbesondere Kapitel 8).

Anzumerken ist, dass die Frage ›Ist diese soziale Relation gerecht‹ sich von der klassischen Frage der praktischen Vernunft nach Kant, ›Was soll ich tun?‹, unterscheidet. Die Frage, ›Was soll ich tun?‹, verliert dabei nicht jegliche Bedeutung, aber sie wird sekundär und stellt sich etwa in folgenden Spezifikationen: Was soll ich als Bürgerin *in Anbetracht einer ungerechten sozialen Relation* in dem Staat, dessen Bürgerschaft ich innehave und von deren Existenz ich weiß, von der ich aber nicht direkt betroffen bin, tun?⁷ Primär scheint mir jedoch Forsts theoretisches Anliegen dadurch

6 Wenn man allerdings, wie Forst, den Rechtfertigungsbegriff eng an die Grundfrage der politischen Philosophie koppeln würde (»Die politische Philosophie beginnt mit der Rechtfertigungsfrage [...]«, Forst 2011: 14) und die Politische Philosophie eng an Gerechtigkeitsdenken (wie etwa Jaeggi und Celikates das tun, vgl. Kapitel 5), könnte man die Gerechtigkeitsperspektive auch als in der Rechtfertigungsperspektive enthalten ansehen. Sowohl die Engführung von Politischer Philosophie mit der Rechtfertigungsfrage als auch die von Politischer Philosophie und Gerechtigkeitsdenken möchte ich allerdings nicht voraussetzen, weshalb ich es bevorzuge, von Forsts Vorschlag einer kritischen Theorie als einer Gerechtigkeitstheorie zu sprechen, die den Rechtfertigungsbegriff in ihr Zentrum stellt.

7 Wie schon diese Beispielfrage zeigt, gibt es hier einen großen Spielraum an Variationen für die Spezifikation der Frage ›Was soll ich tun?‹ (und angemessenen Antworten): differenziert nach Beteiligungsgrad und Wissen z.B.

bestimmt zu sein, zunächst einmal eine gerechte oder insbesondere ungerechte soziale Relation als solche identifizieren zu können.⁸ Nun möchte ich kurz erläutern, welche Schritte Forsts Theorie bei der Beantwortung der Frage ›Ist diese soziale Relation gerecht?‹ vorsieht. Die einzelnen Schritte entsprechen jeweils Theoriebestandteilen, die ich in den nächsten Unterkapiteln genauer erläutere. Um die einzelnen Schritte durchzugehen, möchte ich den Normalfall durchspielen, dass eine Person⁹ geurteilt hat, dass x ungerecht ist. Welche Schritte müsste diese Person selbst (in späterer Selbstreflexion) oder eine andere Person befolgen, um herauszufinden, ob dieses Urteil richtig ist?

i. Ist x eine soziale Relation?

Die erste Frage, die gestellt werden müsste, ist, ob es sich bei x überhaupt um eine soziale Relation handelt. Für Forst heißt das, wie oben beschrieben, genauer, ob es sich bei x um eine Rechtfertigungsrelation handelt (vgl. 6.3). An dieser Stelle ergibt sich bereits die Möglichkeit, das Urteil, dass x ungerecht ist, als falsch zurückzuweisen, weil x gar nicht ungerecht *sein kann*. Es wäre nämlich ein Kategorienfehler zu behaupten, dass es ungerecht sei, dass Kalifornien nun schon wieder von Waldbränden heimgesucht wird. Das gilt allerdings nur, wenn die Häufigkeit der Waldbrände nichts etwa mit einseitiger Bewaldung oder menschengemachtem Klimawandel zu tun hat. Hier zeigt sich bereits, dass die Grenze zwischen menschengemachten und natürlichen Relationen und Situationen nicht offensichtlich ist und die Frage ›Ist dies überhaupt eine soziale Relation?‹ damit ein bedeutender Schritt der Untersuchung der (Un)Gerechtigkeit von x ist. Ich vermute, dass bei ausführlicher Betrachtung (sind die kalifornischen Brände *wirklich natürlich*?) mehr Situationen als menschengemacht und somit gerechtigkeitsrelevant erkannt werden als wenn man

- 8 In *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) formuliert Forst allerdings seine vierdimensionale Gerechtigkeitstheorie so, dass sie in vier Kontexten (Moral, Ethik, Politik und Recht) Antworten auf die Frage ›Was soll ich tun?‹ liefert (vgl. Forst 1996: 408). Meine Ablehnung dieser Systematisierung hat auch etwas mit meiner Ablehnung der Heuristik einer praktischen Philosophie der Rechtfertigung für Forsts Philosophie insgesamt zu tun (vgl. Einleitung zu II) sowie mit meiner Ansicht, dass es wenig Sinn macht, alle vier Kontexte gleichermaßen als Kontexte der Gerechtigkeit anzusehen. Während die Kontexte der Moral, des Rechts und der Politik nämlich als Kontexte, in denen Gerechtigkeit die relevante normative Bezugsgröße ist, zu sehen sind, sollte der Kontext der Ethik eher als ›Umwelt‹ der Gerechtigkeit angesehen werden.
- 9 Welche Stellung diese Person zur als ungerecht beurteilten Situation hat, lasse ich an dieser Stelle offen, komme aber unten darauf zurück.

diesen ersten Untersuchungsschritt ausließe. In dem Fall jedenfalls, wenn man feststellen kann, dass es sich bei x um ein Rechtfertigungsverhältnis handelt, schreitet die Untersuchung fort zu der folgenden Frage ii.

- ii. Um was für eine Art von Rechtfertigungsrelation handelt es sich bei x bzw. in welchem Rechtfertigungskontext steht x?¹⁰

Auch wenn festgestellt wurde, dass es sich bei x um eine soziale Relation (d.h. eine Rechtfertigungsrelation) handelt, heißt das noch nicht, dass es sich bei x bereits um eine gerechtigkeitsrelevante Rechtfertigungsrelation handelt. Auch innerhalb der Menge von Rechtfertigungsrelationen gibt es also solche, für die es unangemessen wäre, sie mit dem Vokabular der Gerechtigkeit zu beurteilen, und zwar in demselben Sinne eines Kategorienfehlers wie bei der Naturkatastrophe. In *Kontexte der Gerechtigkeit* unterscheidet Forst vier »Kontexte[] der Rechtfertigung« (Forst 1996: 362–413): den ethischen, den moralischen, den politischen und den rechtlichen.

Im ethischen Kontext der Rechtfertigung, den ich wie deutlich werden wird gerade *nicht* als Kontext der Gerechtigkeit verstehe (vgl. Fn. 8 in diesem Kapitel und s.u.), unterscheidet Forst zwei Hinsichten der Rechtfertigung:

»Auf einer *subjektiven* Ebene rechtfertige ich ›meine‹ Lebensentscheidungen vor mir und vor denen, die zum Kern meiner Identität gehören [...].« (Forst 1996: 389)

und

»Auf einer *gemeinschaftsbezogenen* Hinsicht bedeutet ethische Rechtfertigung, daß eine Gemeinschaft, die für die einzelnen eine Identifikationsgemeinschaft darstellt, die Frage des ›für uns‹ Guten auf der Basis eines gemeinsamen Selbstverständnisses zu beantworten sucht.« (Forst 1996: 390)

- ¹⁰ In *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) verhandelt Forst diese Frage unter der Perspektive des Urteilens »zwischen« Kontexten (Forst 1996: 407). Diese Frage ist m.E. mit der Frage nach der (angemessenen) Anwendung von Normen (moralischen und rechtlichen), der Günther sich in seinem Buch *Der Sinn für Angemessenheit* (1988) widmet, gleichzusetzen. Günther interessiert nämlich, woher man wissen kann, auf welche Situationen eine bestimmte Norm Anwendung finden soll und nicht nur, ob diese Norm prinzipiell richtig ist (aber evtl. für diese Situation nicht angemessen). Vgl. insb. den ersten Teil des Buches, in dem Günther für die Notwendigkeit (und Möglichkeit) der Trennung der Frage nach der Begründung einer Norm und ihrer Anwendung argumentiert. Speziell zur Anwendung von Rechtsnormen, siehe auch Kapitel 8.

Damit ist »[d]er Geltungsmodus ethischer Werte [...] ein subjektiver und objektiver zugleich: Ein Wert gilt, wenn er für mich als Teil einer ethischen Gemeinschaft identitätsbestimmend ist.« (Forst 1996: 391) Man könnte sich nun folgende Situation als Beispiel für eine ethische Rechtfertigungssituation vorstellen: In einer Paarbeziehung moniert Partner/in₁ gegenüber Partner/in₂, dass sie/er mittlerweile stark zugenommen habe, und führt möglicherweise weiter aus: »Ich habe dich als sportliche und schlanke Person kennengelernt und da mir sowohl Gesundheit als auch ein attraktives Aussehen wichtig sind, ist es für mich ein Problem, dass du so zugenommen hast«. In gemeinschaftsbezogener Hinsicht kreidet Partner/in₁ Partner/in₂ an, dass sie/er vormals geltende gemeinsame Werte (Gesundheit, Attraktivität) verletze. In subjektiver Hinsicht könnte man sagen, dass es Partner/in₁ schwerfällt, sich damit zu identifizieren, »jemand mit einer/m übergewichtigen Partner/in« zu sein. Von da aus könnte nun ein ethisches Rechtfertigungsgespräch beginnen, in dem etwa Partner/in₂ fragt, ob denn nun ihre/seine Sportlichkeit wirklich entscheidend für ihre Beziehung sei. Wichtig ist dabei, dass hier *nicht* die Frage verhandelt wird, ob es allgemein verwerflich ist, selbstverschuldet (also wegen eines bestimmten Lebensstils und nicht aus medizinischen Gründen) übergewichtig zu sein.¹¹

In einem moralischen Rechtfertigungskontext hingegen ist es gerade zentral, dass es angemessen ist, sich mit Gründen zu rechtfertigen (bzw. überzeugen zu lassen), die auf die Allgemeinheit bezogen sind. Mit Allgemeinheit sind hier alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, d.h. alle Menschen, gemeint. Für Forst ist also im Gegensatz zum partikularen Geltungsanspruch des ethischen Rechtfertigungskontexts (was gehört zu *meiner* und *unserer* Identität) im moralischen Kontext

- 11 Dieses Beispiel könnte (je nach breiterem sozialem Kontext) allerdings zu einem Gerechtigkeitsproblem werden bzw. sich als ein Gerechtigkeitsproblem entpuppen, wenn etwa Partner/in₂ eine Frau und Partner/in₁ ein Mann ist. Dann könnte Partner/in₂ womöglich gerechtfertigterweise argumentieren: »Ich finde es ungerecht, dass ich, weil ich eine Frau (in dieser Gesellschaft) bin, darauf festgenagelt bin, dass mein Part in einer Beziehung u.a. darin bestehen *muss*, körperlich attraktiv zu sein. Wieso findest du mich nicht wegen meines beruflichen Erfolgs attraktiv?«. Damit ist auch betont, dass hier kein sozialontologisches oder empirisch-soziologisches Kriterium für gerechtigkeitsrelevante Rechtfertigungsrelationen im Spiel ist: Jede soziale Relation (egal ob sie räumlich etwa in der Wohnung einer Kleinfamilie oder im Bundestag zu lokalisieren ist) kann sich (auch wenn die Wahrscheinlichkeiten womöglich anders verteilt sind) als gerechtigkeits(ir)relevant herausstellen. Zumindest ein simples Verständnis des Unterschieds von Privatheit (die eigene Wohnung etwa) und Öffentlichkeit (der Bundestag) ist damit nicht deckungsgleich mit der Grenze von gerechtigkeitsirrelevant und -relevant, vgl. Forst 1996: 355.

ein allgemeiner Geltungsanspruch definierend. Diesen Geltungsanspruch der Allgemeinheit ergänzt Forst mit dem Kriterium der Reziprozität. Mit dem zur Allgemeinheit zusätzlichen Kriterium der Reziprozität möchte Forst betonen, dass einen moralischen Geltungsanspruch zu erheben immer auch heißen muss, sich gegenüber dem »›konkreten‹ einzelnen« (Forst 1996: 404) zu rechtfertigen. Dies muss erfolgen, ohne dass dem anderen die eigenen Präferenzen, Meinungen, Bedürfnisse etc. unterstellt werden und ohne dem anderen irgendetwas *nicht* zuzugestehen, was man aber für sich selbst einfordert (vgl. Forst 2007a: 15). Ich gehe auf die Herleitung der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bei Forst in 6.2 genauer ein. Hier sei bereits ihre Definition zitiert:

»*Reziprozität* heißt, dass niemand seinem Gegenüber bestimmte Forderungen verwehren darf, die er oder sie selbst erhebt (Reziprozität der Inhalte), und dass niemand anderen die eigenen Wertvorstellungen und Interessen einfachhin unterstellen darf – auch nicht im Rückgriff auf ›höhere Wahrheiten‹, die nicht geteilt werden (Reziprozität der Gründe). *Allgemeinheit* bedeutet schließlich, dass Gründe für allgemein geltende, grundlegende Normen unter allen Betroffenen teilbar sein müssen.« (Forst 2007a: 15)

Der rechtliche und der politische Kontext sind auch auf eine Allgemeinheit bezogen, allerdings handelt es sich dabei um eine *begrenzte Allgemeinheit* (vgl. Forst 1996: 79, 139). In *Kontexte der Gerechtigkeit* scheint Forst diese Begrenzung insbesondere als solche zu verstehen, die Staatsgrenzen bezeichnet: Die Bürger/innen eines bestimmten Staates bilden eine Rechts- bzw. eine politische Gemeinschaft.¹² Die Extension des politischen und rechtlichen Kontextes ist also identisch.¹³ Gleichwohl werden die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft aus einer anderen Perspektive in den Blick genommen. Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft sind Rechtspersonen, d.h. *passive* »Adressaten von Rechtsnormen«, während Mitglieder einer politischen Gemeinschaft »Staatsbürger [d.h. *aktive*, E.N.] (Mit)-Autoren« derselben Rechtsnormen sind (Forst 1996: 140). Gemeinsam ist der rechtlichen und politischen Perspektive, dass die Mitglieder *als Gleiche* in den Blick kommen, wenn auch in anderer Hinsicht gleich, entweder als Individuen für die *das geltende Recht genauso gilt* wie für alle anderen oder als solche mit *gleicher Mitbestimmungsmacht* über das geltende Recht. Für Habermas, an dessen Konzeption die Formulierung dieser zwei verschiedenen Rollen von Personen bei Forst angelehnt ist, ist die Möglichkeit, dass Personen

12 In späteren Arbeiten hingegen ist es Forst wichtig, politische und rechtliche Fragen, auch und insbesondere transnational zu verstehen. Dadurch muss er die Grenzen einer ›begrenzten Allgemeinheit‹ anders bestimmen als über Staatsgrenzen. Vgl. dazu 6.5 in diesem Kapitel.

13 Vgl. Kapitel 7, Fn. 4.

zugleich beide Rollen zukommen können, dadurch bedingt, dass moderne positive *Rechts*normen gelten. Denn nur die Art von Norm ›modernes, positives Recht‹ kann laut Habermas Akteure *gleichzeitig* als Autoren und Adressaten¹⁴ von Normen ansprechen (vgl. Habermas 1994 [1992]: 44f.).¹⁵ Weil es sich sowohl bei dem rechtlichen als auch politischen Kontext um einen Kontext der *Allgemeinheit* (wenn auch einen begrenzten) handelt, sind für Forst die Geltungskriterien für Rechtfertigungen in diesem Kontext dieselben wie im moralischen Kontext, nämlich Reziprozität und Allgemeinheit: Eine Rechtfertigung ist dann eine gute Rechtfertigung im Kontext des Rechtlich-Politischen, wenn sie gegenüber *jedem Mitglied dieser Gemeinschaft* (nicht allen Menschen wie bei der Moral) mit reziprok-allgemeinen Gründen gerechtfertigt werden kann. Dieser hohe Begründungsanspruch kann jedoch in bestimmten Bereichen durch weniger anspruchsvolle Regeln ersetzt werden, wie etwa einer Mehrheitsregel. Dass allerdings etwa eine Mehrheitsregel in einem bestimmten Kontext ein angemessenes Verfahren darstellt, muss schlussendlich wieder mit reziprok-allgemeinen Gründen rechtfertigbar sein (vgl. Forst 1996: 80).¹⁶

Bisher habe ich mich, um den Untersuchungsschritt ii zu explizieren (d.h., um zu zeigen, wie die Frage, um was für eine Rechtfertigungsrelation es sich bei x handelt bzw. in welchem Rechtfertigungskontext x zu verorten ist, beantwortet werden muss) auf Forsts verschiedene

- 14 Dabei ist das Merkmal, dass modernes positives Recht subjektive Rechte gewährleistet, für die Adressatenrolle entscheidend.
- 15 Die Bedingung, dass es positives Recht geben muss, damit ein politisch-rechtlicher Kontext vorliegt, kann Forst aufgrund seiner Absicht, auch Fragen transnationaler Gerechtigkeit einfangen zu können, nicht aufrechterhalten. Gleichwohl muss der Rechtsbezug seines Ansatzes in anderer Weise erhalten bleiben, vgl. Kapitel 8. Vgl. zu dieser Thematik auch Nagels Aufsatz »The Problem of Global Justice« (Nagel 2005), in dem er dafür argumentiert, dass Gerechtigkeitspflichten nur zwischen Staatsbürger/innen gelten, denen ein Korpus an *zwingenden* Rechtsnormen gemein ist. Nagel betont den zwingenden Charakter des Rechts und nicht (wie Habermas) die allgemeine Rechtsform des modernen Rechts, das subjektive Rechte gewährleistet (vgl. 2.3). Um auf das Beispiel des Paares von oben zurückzukommen, wäre es also aus Nagels Perspektive entscheidend, dort von einem ethischen Kontext zu sprechen (auch wenn er dieses Vokabular nicht verwendet), wenn es beiden Partnern einseitig möglich ist, diese Beziehung zu verlassen (es sich also um keinen Kontext des Zwangs handelt).
- 16 Es ist fraglich, ob, für Forst, wenn die Frage behandelt wird, ob etwa eine Mehrheitsregel oder ein anderes politisches Verfahren in einem bestimmten Kontext angemessen ist und damit eine »*Anhebung* [auf, E.N.] die Schwelle von Reziprozität und Allgemeinheit« (Forst 1996: 80) gefordert wird, damit auch von einer rechtlich-politischen Betrachtungsebene auf eine moralische Ebene gewechselt wird. Man könnte auch erwägen, dass dann ›nur‹ auf die – noch immer rechtlich-politische – Verfassungsebene gewechselt würde.

Rechtfertigungskontexte aus seinem frühen Buch *Kontexte der Gerechtigkeit* bezogen. Wie sich in meiner Auseinandersetzung mit Forst im gesamten Teil II zeigen wird, denke ich aber schlussendlich, dass diese Kontexte auf *eine* Unterscheidung bzw. zwei Kontexte reduziert werden können¹⁷: Ist diese Relation eine, die mithilfe (wenn auch vermittelt) der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit gerechtfertigt werden sollte? Wenn die Antwort auf diese Frage ›ja‹ lautet, handelt es sich um eine gerechtigkeitsrelevante soziale Relation; wenn die Antwort ›nein‹ lautet, dann handelt es sich um eine gerechtigkeitsirrelevante Relation. Damit wäre dann Forsts Spezifizierung des ersten Merkmals des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (2.1) benannt: Die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit ist reduziert in dem Sinne, dass sie sich nur für solche sozialen Relationen interessiert, die mit den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit beurteilt werden sollten. Warum ich denke, dass sich die Rede von vier verschiedenen Kontexten letztlich so reduzieren lässt, hat drei Gründe, die ich hier kurz nennen möchte, wobei aber der letzte erst am Ende von Teil II hinreichend ausgeführt sein wird:

Erstens denke ich, dass es hilfreicher ist, Politik und Recht als zwei Perspektiven auf einen Kontext zu beschreiben, eben weil die Extension der Mitglieder beider Kontexte identisch ist (s.o. und vgl. Fn. 4 in Kapitel 7).

Zweitens scheint es mir so zu sein, dass der Kontext der Moral in Forsts Werk insgesamt ohne Verweis auf politische, rechtliche oder soziale Problemkonstellationen wenig eigenständig ist. Entscheidend ist es hingegen für seinen Ansatz zu verstehen, inwiefern die ›Moral‹¹⁸ Ansprüche an solche Problemkonstellationen stellt. Klassische moralphilosophische Themen, wie etwa das Lügenverbot, spielen in Forsts Texten eine vernachlässigbare Rolle. Meine Vermutung ist, dass dies der Fall ist, weil es keinen Sinn machen würde, etwa das Lügenverbot institutionell umzusetzen.¹⁹ Und das macht nicht deshalb keinen Sinn, weil Lügen nicht moralisch falsch wäre, sondern weil es sich um kein mit sozialen Institutionen sinnvollerweise regelbares Phänomen handelt.²⁰ Ich vermute also,

17 Ich denke zudem, dass Forst diese Lesart in seinen späteren Arbeiten selbst nahelegt, siehe 6.5.

18 Moral setze ich hier in einfache Anführungszeichen, weil ich diese Ebene der Normativität im weiteren Verlauf als fundamentale Normativität anderer Art verstehen möchte, siehe Kapitel 7, insb. 7.5.

19 Mohr argumentiert im Anschluss an Kant, dass es kein Recht gibt, dass der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, entspricht (vgl. Mohr 2010: 66ff.). Ein solches korrespondierendes Recht könnte man als Bedingung dafür ansehen, dass eine Institutionalisierung Sinn macht.

20 Eine Ausnahme stellt etwa die Falschaussage von Zeug/innen in einem Gerichtsprozess dar. Hierbei handelt es sich allerdings um einen klar begrenzten Rahmen, in dem ›Lügen‹ verboten ist.

dass Forst sich vor allem für ›Moral‹ als Anspruch an die Gesellschaft interessiert, aber nicht für ›Moral‹ als solche, weshalb ich die Trennung zwischen den Kontexten, die sich auf Allgemeinheiten (Moral, Recht, Politik) beziehen, nicht so streng ziehe.

Drittens erscheint es mir schwierig, die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit überhaupt anwenden zu können, wenn keine *begrenzte* Allgemeinheit festgelegt wird, deren ›Material‹ in Form von Meinungen, Interessen, Werten etc. ihrer Mitglieder durch den Filter der Reziprozität und Allgemeinheit prozessiert werden könnte. Damit wird das Problem der Bestimmung der Grenzen einer begrenzten Allgemeinheit virulent (s.u. (iii) und 6.5).

Letztlich möchte ich also vorschlagen, dass es zwei Antworten auf die Frage ii gibt: bei der sozialen Relation x handelt es sich um eine *gerechtigkeitsrelevante* Rechtfertigungsrelation oder bei der sozialen Relation x handelt es sich um eine *gerechtigkeitsirrelevante* Rechtfertigungsrelation (Merkmal 1 des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit). Bezüglich der ersten Antwortmöglichkeit (gerechtigkeitsrelevant) möchte ich jedoch binnendifferenzieren und zwar mithilfe von zwei Termini von Forst, die ich im Detail allerdings an dieser Stelle noch nicht darstelle: fundamentale bzw. minimale und maximale Gerechtigkeit (dazu 6.2). Wenn eine soziale Relation x *nicht* mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beurteilt werden sollte (vgl. Beispiel Paarbeziehung oben), dann handelt es sich um eine *nicht gerechtigkeitsrelevante soziale Relation*. Eine nicht gerechtigkeitsrelevante soziale Relation könnte man auch als eine ethische (im terminologischen Sinne von Habermas und Forst) bezeichnen. Sie bildet dann gewissermaßen einen Teil der ›Umwelt‹ der Gerechtigkeit. Wenn eine soziale Relation hingegen mit den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden sollte, handelt sich um eine *gerechtigkeitsrelevante Relation*. Steht sie den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit nicht entgegen, dann ist sie gerecht, widerspricht sie ihnen, ist sie ungerecht (dazu Schritt iii). Nun möchte ich vorschlagen, dass eine soziale Relation x auch dann gerechtigkeitsrelevant ist, wenn sie selbst nicht mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beurteilt werden sollte, aber die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit der Prüfstein für die Kriterien/das Verfahren, nach denen x bewertet werden sollte, bereitstellen.²¹ Eine soziale Relation x , wie die Beziehung zwischen Wahlberechtigten und Abgeordneten etwa, sehe ich daher als gerechtigkeitsrelevante Relation an, auch wenn sie nicht mithilfe der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit selbst beurteilt werden sollte,

21 Ich würde sogar dafür argumentieren, dass die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit in konkretere Verfahren übersetzt werden *sollten* und nur so Wirkung entfalten können, vgl. Kapitel 7.

sondern ›angemessener Repräsentation‹. Die genaue Ausbuchstabierung von ›angemessener Repräsentation‹ hingegen muss sich aber an den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit messen lassen. Man könnte mit Forst sagen, dass eine soziale Relation, die sich direkt mit den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit messen lassen sollte, eine Relation fundamentaler oder minimaler²² Gerechtigkeit darstellt. Eine soziale Relation, deren angemessene Bewertungskriterien andere sind, diese wiederum aber den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten müssen, kann man eine ›soziale Relation maximaler Gerechtigkeit‹ nennen.

Wenn eine soziale Relation *x* nicht direkt oder vermittelt mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden soll, kann an dieser Stelle der Untersuchung wieder festgestellt werden, dass es sich bei *x* nicht um eine gerechtigkeitsrelevante Relation handelt; *x* also nicht nur nicht ungerecht ist, sondern genau genommen gar nicht ungerecht *sein kann*. Sollte *x* direkt oder vermittelt über die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden, folgt Untersuchungsschritt iii.

iii. Ist die Rechtfertigungsrelation *x* eine, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht?²³

Um zu überprüfen, ob eine soziale Relation *x*, die direkt oder vermittelt über die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden soll, diesen Kriterien standhalten kann oder nicht, muss zunächst die *relevante begrenzte Allgemeinheit* bestimmt werden. Schließlich müssen Gründe, um das Kriterium der Allgemeinheit zu erfüllen, »unter allen Betroffenen teilbar sein« (Forst 2007a: 15). Die Frage, ob Gründe unter allen Betroffenen teilbar sind, beantworten zu können, setzt voraus, dass definiert ist, *wer* die Betroffenen sind. Das Kriterium der Reziprozität besagt zudem, dass eine gute Rechtfertigung keine sein darf, durch die man versucht, die eigene Position durchzusetzen, indem man entweder etwas für sich beansprucht, was man anderen nicht gewährt (Reziprozität der Inhalte), oder indem man einfach davon ausgeht, dass seine eigenen »Wertvorstellungen und Interessen« denjenigen »der anderen« entsprechen (Reziprozität der Gründe) (Forst 2007a: 15). Die zwei Seiten der Reziprozität möchte ich kurz an einem Beispiel erläutern:

- 22 Im Folgenden verwende ich immer ›fundamentale Gerechtigkeit‹, wobei minimale und fundamentale Gerechtigkeit Synonyme sind.
- 23 Diese Frage behandelt Forst in *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) unter der Frage nach dem moralischen Urteilen »in« einem Kontext der Gerechtigkeit (Forst 1996: 407).

Angenommen ein heterosexueller Mann hätte ein Interesse daran, dass Werbung im öffentlichen Raum keine Bilder homosexueller Paare oder Anspielungen auf homosexuelle Beziehungen enthält. Für die Berechtigung seines Interesses würde er zudem argumentieren, indem er (implizit) sagen würde: Heterosexualität sollte in der Öffentlichkeit dargestellt werden dürfen, aber Homosexualität nicht; Darstellungen von Sexualität in der Werbung sind also in Ordnung, solange es sich dabei um Heterosexualität handelt. Damit würde er das Prinzip der Reziprozität der Inhalte verletzen, weil er zwar fordern würde, dass *seine* (hetero) sexuelle Neigung in der Öffentlichkeit repräsentierbar ist, er aber anderen *dasselbe* abspräche, nämlich ihre (homo)sexuelle Neigung auch im öffentlichen Raum zu sehen. Wenn er dann weiter argumentieren würde, dass das Minderheitenphänomen ›Homosexualität‹ deshalb weniger Platz in der Öffentlichkeit einnehmen sollte, weil schließlich auch Homosexuelle sich mit heterosexueller ›Mainstream‹-Sexualität identifizieren könnten (weil sie auch von einem Mann und einer Frau abstammen etwa), dann würde er auch das Prinzip der Reziprozität der Gründe verletzen. Er würde nämlich einfach einige Werte, Interessen oder auch, über Forsts explizite Ausführungen hinausgehend, Wahrnehmungen als selbstverständlich betrachten, etwa: den Wert der Normalität; das mangelnde Interesse von Homosexuellen, in ihrer Sexualität in der Öffentlichkeit sichtbar zu sein, und die Art der Wahrnehmung ausschließlich heterosexueller Sexualität in der Öffentlichkeit durch Homosexuelle, nämlich dass sie dies nicht als störend empfänden und sich auch mit Heterosexualität identifizieren könnten.

Dieses Beispiel sollte auch dabei helfen zu verstehen, dass es auch für die Überprüfung des Kriteriums der Reziprozität wichtig ist, zu wissen, *wer die Betroffenen* sind, d.h., was die relevante begrenzte Allgemeinheit ist. Der Mann in dem Beispiel könnte doch gar nicht wissen, ob er seine eigenen Ansprüche anderen vorenthält oder seine Werte, Interessen und Wahrnehmungen auf andere projiziert, wenn er nicht wüsste mit wem, mit welchen eigenen Ansprüchen, Werten, Interessen und Wahrnehmungen, er es zu tun hat. Weil dies ein für die weitere Argumentation wichtiger Punkt ist, sei zu dessen Plausibilisierung ein weiteres Beispiel herangezogen:

Angenommen ich würde in der Mittelbauversammlung einer Universität ›planbarere Perspektiven für den wissenschaftlichen Nachwuchs‹ fordern. Ich würde hierbei wohl weniger Gefahr laufen, meine Interessen auf andere zu projizieren, als wenn ich dieselbe Forderung im Rahmen einer politischen Gruppe, die für die Verbesserung von Arbeitsbedingungen von 25–35-jährigen Frauen eintritt, stellen würde. Dort wären folgende Nachfragen berechtigt: Ist das jetzt wirklich das wichtigste Problem? Was ist mit den Arbeitsbedingungen von Frisörinnen, Ergotherapeutinnen oder Journalistinnen? Ob ich mit meinen Forderungen also

das Kriterium der Reziprozität verletze, hängt entscheidend damit zusammen, wer meine Referenzgruppe ist: Individuen, die alle *wie ich* im Mittelbau einer Universität arbeiten, oder Individuen, die *alle wie ich* denken, dass es bessere Arbeitsbedingungen für Frauen in einem gebärwahrscheinlichen Alter geben sollte (sei es als Selbstbetroffene oder als Partner/in, Mitbürger/in oder Großvater einer arbeitswillig- und fähigen Frau zwischen 25 und 35). Das »alle wie ich« verweist darauf, dass es Sinn macht, auch in Bezug auf diese partikularen Gruppen von (begrenzten) Allgemeinheiten zu sprechen, da alle Mitglieder dieser Gruppen mindestens hinsichtlich eines Merkmals gleich sind.

Die Grenzen einer begrenzten Allgemeinheit lassen sich nun in eine innere und äußere Grenze unterteilen (vgl. 2.1 und 6.5): Die äußere Grenze betrifft die Extension einer Gruppe von Individuen, die zu einer begrenzten Allgemeinheit gerechnet werden. Die innere Grenze betrifft die Frage, welches Merkmal der Individuen, die an der begrenzten Allgemeinheit teilhaben, allgemeinheitstiftend ist.²⁴ In konkreten Streitfällen über die adäquaten Grenzen einer begrenzten Allgemeinheit stehen wohl zumeist innere und äußere Grenzen gleichzeitig auf dem Spiel. Gleichwohl kann man sie zunächst analytisch trennen. Das möchte ich wieder anhand des oben eingeführten Beispiels einer Mittelbauversammlung an einer Universität, die beim Tagesordnungspunkt ›planbare Karrierperspektiven‹ angekommen ist, erläutern:

Man könnte sich vorstellen, dass jemand vorschlägt, die Diskussion getrennt für Mitarbeiter/innen, die sogenannte Landes- bzw. Planstellen innehaben, und solchen, die über Drittmittelprojekte finanziert

24 Celikates verwendet auch die Rede von »äußeren und inneren Grenzen« (Celikates 2012: 70). Der Kontext ist dabei Balibars Demokratietheorie. Mit der inneren und äußeren Grenze sind hier also Grenzen einer demokratischen Gemeinschaft gemeint. Die Frage, wie die Grenzen einer demokratischen Gemeinschaft adäquat zu bestimmen sind, ist ein vieldiskutiertes Problem in der Demokratietheorie, vgl. zum Beispiel: Kortendiek und Martinez Mateo 2017 und Ahlhaus 2020. Dabei steht oft die äußere Grenze im Zentrum der Diskussionen und wird auch unter dem Ausdruck des »democratic paradox«, »that democracies cannot choose the boundaries of their own membership democratically« (Benhabib 2008: 35) oder nüchterner als »boundary problem« diskutiert (vgl. zum »democratic paradox« auch: Mouffe 2015 [2000]). Dabei kommt allerdings auch schon inhaltlicher Dissens zur Geltung, nämlich, ob es sich dabei eben um ein Paradox oder ein lösbares Problem handelt, vgl. Benhabib 2011: En. 9 auf 268, verwiesen von 144 und Milstein 2017. Auch Benhabib verbindet aber die äußere Seite des demokratischen Paradoxons mit einer inneren, nämlich zwischen »liberalism and democracy, that is between a promise to uphold human rights [...] and the will of democratic majorities on the other hand« (Benhabib 2008: 25, vgl. Benhabib 2011: 143ff.).

sind, zu führen. Angestellte, die über Drittmittelprojekte finanziert sind, hätten nämlich viel weniger planbare Perspektiven als diejenigen mit ›Landesstellen‹, denn ihre Verträge seien statistisch gesehen kürzer und würden immer unter dem Vorbehalt abgeschlossen, dass sie beendet werden, falls die Drittmittelfinanzierung ausfalle. Diesen Vorschlag könnte man nun als Infragestellung des allgemeinstiftenden Merkmals des Mittelbaus deuten. Das allgemeinstiftende Merkmal einer begrenzten Allgemeinheit ist dasjenige, was ihre *innere* Grenze konstituiert; es verdeutlicht, was im Kontext einer bestimmten begrenzten Allgemeinheit relevant ist. Fragen, die sich auf andere Merkmale der dort Anwesenden beziehen und *offensichtlich keine Relevanz* für das allgemeinstiftende Merkmal der begrenzten Allgemeinheit haben, sind jenseits der inneren Grenze des hier Relevanten. Eine solche Frage wäre beispielsweise die eines modebewussten Teilnehmers, ob die Versammelten sein lila Sakko zu extravagant fänden. Wenn die Anmerkung desjenigen, der die Unterscheidung innerhalb des Mittelbaus zwischen Drittmittel- und auf Landesstellen Beschäftigten unterstrichen hat, als sinnvoll aufgenommen würde, könnte es sein, dass sich dadurch auch die Extension der Gruppe (die äußere Grenze) ändern würde. Es könnten sich bspw. zwei neue begrenzte Allgemeinheiten bilden, die ›Allgemeinheit‹ der Drittmittel- und die der Landesstellenbeschäftigten, oder aber sich nur eine kleinere ›Allgemeinheit‹ der Drittmittelbeschäftigten konstituieren. Die Änderung der äußeren Grenze ist aber bei einer Änderung oder Spezifizierung des allgemeinstiftenden Merkmals (innere Grenze) nicht notwendig. So könnte sich beispielsweise herausstellen, dass alle zwar die Spezifizierung des allgemeinstiftenden Merkmals von Mittelbau zu ›Drittmittel-Mittelbau‹ unterstützen würden, aber weil (unwahrscheinlicherweise) gar keine nicht drittmittelfinanzierte Person zum Mittelbau der infrage stehenden Universität gehört, sich die Extension der Gruppe gar nicht verändern würden, sondern bloß das explizite allgemeinstiftende Merkmal. Der Normalfall ist allerdings, dass eine Verschiebung der einen Grenze, der inneren oder äußeren, auch Auswirkungen auf die jeweils andere Grenze hat.²⁵ In Kapitel 8 setze ich mich ausführlich mit einer Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit auseinander.

Damit sei festgehalten, dass, um zu bewerten, ob eine soziale Relation *x* den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht, zunächst die relevante begrenzte Allgemeinheit festgelegt werden muss. Steht die begrenzte Allgemeinheit fest, kann nun herausgefunden werden, ob *x*

25 Vgl. zum Zusammenhang der inneren und äußeren Grenze in Bezug auf das politisch-rechtliche Gemeinwesen: Menke 2016: 57. Etwas ausführlicher dazu 6.5. Vgl. auch: Wellmer 2011 [1998]: 329f. In Bezug auf die Gerechtigkeit vgl. Barbieri Jr. 2015: 7.

den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht. Das bedeutet in den meisten Fällen die Untersuchung der Frage, ob die Rechtfertigungen für x (und nicht x selbst) den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entsprechen, d.h.: nicht eine Teilgruppe der begrenzten Allgemeinheit übervorteilen (Reziprozität der Inhalte), die Gründe einer Teilgruppe der begrenzten Allgemeinheit stärker gewichten (Reziprozität der Gründe) oder, abstrakter ausgedrückt, nur für eine Teilgruppe der begrenzten Allgemeinheit teilbar sind (Allgemeinheit).

Wenn die Rechtfertigung für eine soziale Relation x den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhält, ist es aus Gerechtigkeitsperspektive erlaubt, x bestehen zu lassen. Zunächst kann die Gerechtigkeitsperspektive hier kein positives Urteil, wie › x sollte bewahrt bleiben‹, bieten. Sollte in einem zweiten Schritt allerdings von anderer Seite gefordert werden, dass x abgeschafft werden sollte (ggf. auch ausgehend von anderen als Gerechtigkeitserwägungen) und zwar unter anderem mit der Begründung, dass x für eine gerechte Gesellschaft oder den relevanten sozialen Kontext sK ›nicht notwendig (für Gerechtigkeit)‹ sei, dann würde sich eine weitere zu untersuchende Frage für die Gerechtigkeitsperspektive stellen: Ist sK minus x gerecht? Diese Frage müsste dann wieder alle drei Schritte (i, ii, iii) zu ihrer Beantwortung durchlaufen: ›Ist $sK-x$ (noch) eine soziale Relation?‹ (i), ›Ist $sK-x$ eine gerechtigkeitsrelevante soziale Relation?‹ (ii), ›Hält $sK-x$ bzw. die Rechtfertigung für $sK-x$ den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit stand?‹ (iii). Wenn $sK-x$ nicht gerecht wäre, wäre damit ein positiver Grund für den Erhalt von x aus Gerechtigkeitsperspektive geliefert.

In dem Fall, dass x nicht den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht (gegeben das x gerechtigkeitsrelevant ist, vgl. Fragen i und ii), sollte x selbst mit Mitteln des *positiven Rechts* oder die *positiv-rechtliche* Regulation von x geändert werden.²⁶ Das kann dreierlei heißen: Eine soziale Relation x , die vorher gar nicht rechtlich reguliert war, sollte nun überhaupt rechtlich reguliert werden (a). Eine soziale Relation x , die bereits rechtlich reguliert war, sollte *anders und besser* rechtlich reguliert werden (b). Eine soziale Relation x , die bisher rechtlich reguliert wurde, sollte *nicht mehr* rechtlich reguliert werden (c). Dazu noch zwei Anmerkungen: Erstens, in Fall (b) kann x entweder eine rechtlich regulierte soziale Relation sein, etwa die Beziehung eines Mannes zu seinem biologischen Kind, oder selbst eine rechtliche Relation sein, etwa das Verhältnis eines Sorgeberechtigten zu dem

26 Siehe 8.1 für die Begründung dafür, dass Dinge, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit nicht entsprechen, mit Mitteln des positiven Rechts verändert werden müssen. Damit ist auch gesagt, dass ich Forst unterstelle, dass er mit seiner Gerechtigkeitskonzeption das dritte Merkmal des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (2.3) spezifiziert.

Kind, für das er das Sorgerecht hat. Wenn man, zweitens, ein enges Verhältnis von gerechtigkeitsrelevanten zu positiv-rechtlich regulierten Kontexten annimmt, könnte man a und c als ›Zurückspringen‹ von der Frage iii zu der Frage ii interpretieren. Das würde auch heißen, dass die Überprüfung des Urteils ›x ist ungerecht‹ nicht notwendigerweise durch ein lineares Durchlaufen der Untersuchungsschritte i–iii abgeschlossen ist, sondern es sich bei den drei Schritten um das Aufzeigen der Grundform eines, so könnte man sagen, ›hermeneutischen Zirkels der Gerechtigkeit‹ handelt.

* * *

Im Anschluss an das Durchlaufen der drei Teilfragen (i, ii, iii), die beachtet werden müssen, um die Frage ›Ist diese soziale Relation gerecht?‹ zu beantworten, möchte ich nun anschließend diskutieren, *wer* diese Frage überhaupt stellt und die Fähigkeit hat, sie zu beantworten, und *wer* im Falle der Beantwortung der Teilfrage iii in die Richtung, dass die infrage stehende soziale Relation *nicht* den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht, dafür verantwortlich ist, die positiv-rechtliche Regulation dieser sozialen Relation zu verändern (in Form von a, b oder c, s.o.). Aus der Diskussion dieser beiden Fragen ergibt sich ein strukturell-*konstruktives* (und nicht bloß negatives) Element von Forsts Gerechtigkeitstheorie, nämlich dass es Rechtfertigungsstrukturen bzw. Verhältnisse fundamentaler Gerechtigkeit geben sollte.

Im Prinzip kann jede/r die Frage stellen, ob eine bestimmte soziale Relation x gerecht ist bzw. jede/r kann, was oben als Ausgangspunkt für den Durchgang durch die drei Teilfragen (i, ii, iii) genommen wurde, urteilen: ›Diese soziale Relation x ist ungerecht‹. Ob dieses Urteil richtig ist oder nicht, kann schlussendlich aber nicht von dieser Person alleine beantwortet werden, sondern müsste durch ein Verfahren überprüft werden, in das alle Betroffenen ihre eigenen Interessen und Gründe einspeisen. Denn die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit fordern ja die *tatsächliche* Berücksichtigung der Interessen und Gründe aller Betroffenen, was nicht weniger heißt, als dass ein/e individuell Urteilen-de/r *glaubt*, die Gründe und Interessen aller Betroffenen berücksichtigt zu haben. Insbesondere die eine Seite des Kriteriums der Reziprozität, die Reziprozität der Gründe, deutet darauf hin, dass es eine Gefahr darstellt, bloß zu *denken*, dass die eigenen Gründe auch für andere gelten. Um die Reziprozität der Gründe zu überprüfen, müssen die anderen tatsächlich ihre Gründe in den Entscheidungsprozess einbringen können.²⁷

- 27 Zudem soll es auch nicht um eine bloße Aggregation der Gründe und Interessen aller Betroffenen gehen (die Aggregation von Gründen ist vielleicht ohnehin unmöglich), sondern im Zuge eines solchen Entscheidungsverfahrens sollte es auch möglich sein, eigene Gründe und Interessen zu revidieren.

Es mag also vielleicht sein, dass ein Individuum mit ihrem/seinem Urteil ›x ist ungerecht‹ das Ergebnis eines solchen Verfahrens vorausgesehen hat und somit Recht behält, aber das kann nur durch ein solches reales Verfahren überprüft werden.²⁸ Individuelle Urteile solcher Art sind nichtsdestoweniger unverzichtbar (vgl. Forst 2000a: 49), da sie in Kontexten, in denen es keine institutionalisierten Entscheidungsverfahren gibt, die Etablierung solcher Verfahren fordern und in Kontexten, in denen es solche Verfahren gibt, ihr Tätigwerden (oder ihre Veränderung) anregen können. Konkret entspricht für Forst die Existenz eines institutionalisierten Verfahrens der Entscheidungsfindung für die Frage, ob x den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht, der Existenz eines institutionalisierten demokratischen Gesetzgebungsprozesses (Legislative) oder in Forsts eigener Terminologie der Existenz einer »Grundstruktur der Rechtfertigung« (Forst 2007a: 15), die die fundamentale Gerechtigkeit einer Gesellschaft sichert. Forst diskutiert zwar nicht nur Institutionen der Legislative, sondern auch etwa die Rechtsprechung des deutschen Verfassungsgerichts (siehe seinen Aufsatz: »Ein Gericht und viele Kulturen. Rechtsprechung im Konflikt«, in: Forst 2015a: 151–168); gleichwohl werde ich schließlich dafür argumentieren und dies kritisieren, dass Forst diese Institution gewissermaßen nach dem Modell einer ideal funktionierenden demokratischen Legislative (die von einer demokratischen Öffentlichkeit begleitet und überprüft wird) beschreibt und bewertet (siehe Kapitel 8).

Zu der Notwendigkeit von Institutionen kann man auch auf einem anderen Wege kommen, wenn man sich die oben angekündigte Frage stellt, wer denn (und wie) ein Ungerechtigkeitsurteil umzusetzen hat. Oben habe ich schon erwähnt, dass, wenn sich herausstellte, dass das Urteil ›x ist ungerecht‹ richtig ist, dies bedeuten würde, dass die rechtliche Regulierung von x geändert werden müsste. Das heißt, es muss einen Staat (oder etwas anderes ›Drittes‹) geben, der überhaupt die Existenz der sozialen Institution des Rechts mit ihrem Merkmal der Sanktionsfähigkeit sichert (vgl. Kapitel 2.3 und Kapitel 8). Der Staat (oder etwas Entsprechendes) ist also auch prima facie dafür verantwortlich, dass es gerechte Gesetze gibt. Ein ideal eingerichteter demokratischer Rechtsstaat mit perfekten gesetzgebenden Verfahren würde aus Forsts Perspektive auch nur gerechte Gesetze produzieren. Individuelle Urteile in Form von Wahlentscheidungen, Parteimitgliedschaften oder auch journalistischen Stellungnahmen wären dabei schon eingeschlossen in die Beschreibung des

Zu diesem Grundsatz deliberativer im Gegensatz zu liberaler Demokratietheorie, siehe Kapitel 8.

- 28 Vgl. als Gegenposition zu der Vormachtstellung von (demokratischen) Verfahren zu individuellen Urteilen der Gerechtigkeit: Stemplowska und Swift 2017.

perfekten Rechtsstaates. In einem nicht maximal gerechten institutionellen Kontext (wie es jeder reale ist) sind Gerechtigkeitsstellungen von Individuen hingegen bedeutungsvoll. Ihre Aufgabe ist es, insbesondere auf Verfahrensprobleme hinzuweisen, d.h., ihr Ziel sollte es sein, einen besseren kollektiven Entscheidungsmechanismus zu erreichen und weniger substantielle Positionen zu erwünschten Entscheidungen zu entwickeln und zu versuchen, diese durchzusetzen.

Ausgehend von dem negativen Urteil ›x ist ungerecht‹ ergeben sich also auch positive oder konstruktive Forderungen²⁹ für die institutionalisierten Entscheidungsmechanismen, die einerseits ermöglichen sollen, dass die Richtigkeit dieses Urteils überprüft werden kann, und andererseits dazu beitragen sollen, dass es in präventiver Absicht weniger Anlässe gibt, zu sagen: ›das ist ungerecht‹³⁰.

6.2 Rechtfertigung als normativer Begriff

In diesem Unterkapitel geht es um Forsts Verwendung des Rechtfertigungsbegriffs als normativem Begriff. Es geht darum zu verstehen, was aus Forsts Perspektive eine *gute* Rechtfertigung für etwas ist. Dabei kann man zwischen verschiedenen Kriterien für gute Rechtfertigungen in verschiedenen Kontexten unterscheiden. Die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit, die ich im vorhergehenden Unterkapitel bereits erläutert habe, spielen allerdings in einem zweifachen Sinn eine hervorgehobene Rolle: einerseits weil sie die Kriterien für gute Rechtfertigungen in Kontexten sind, in denen die Hürde für das, was als gute Rechtfertigung gilt, besonders hoch ist und andererseits weil die Kriterien für gute Rechtfertigungen in anderen Kontexten gewissermaßen von ihnen abgeleitet sind. Neben der Darstellung dessen, was für Forst gute Rechtfertigungen ausmachen, stellt sich in diesem Unterkapitel auch die Frage, wie die Kriterien für gute Rechtfertigungen selbst zu begründen sind. Auf einen wichtigen Bestandteil dieser Moralbegründung, nämlich Forsts Rede von einer »praktischen Einsicht

29 Vgl. zum Zusammenspiel der kritischen und konstruktivistischen Seite der Gerechtigkeit: Forst 2007a: 185.

30 In Bezug auf die Leistung von Institutionen, überhaupt die Anlässe für (richtige) Urteile, das etwas ungerecht sei, zu verringern – also Ungerechtigkeit – wird nun also doch eine Verknüpfung zu der positiven Frage ›Was soll ich tun?‹ im Gegensatz zu der sich negativ auf gegebene Umstände beziehenden Frage ›Ist diese soziale Relation gerecht?‹ sichtbar. Vgl. dazu Forsts Vorschlag für die Antwort auf die für den politischen Kontext spezifizierte Frage ›Was soll ich tun?‹: »tue dies, weil es dem allgemeinen Interesse zuträglich ist« (Forst 1996: 408).

zweiter Ordnung« gehe ich im folgenden Kapitel 7 noch einmal gesondert und ausführlicher ein. Dieses Unterkapitel ist folgendermaßen strukturiert: zunächst diskutiere ich kurz, wieso in Forsts Gerechtigkeitstheorie überhaupt der Rechtfertigungsbegriff und nicht etwa der Begriff der Norm oder der eines Wertes im Zentrum steht und was das über den Typ seiner Theorie aussagt. Zweitens gehe ich auf die verschiedenen Kriterien für gute Rechtfertigungen ein. Drittens stelle ich verschiedene Ebenen der Begründung von Forsts moralischem Rechtfertigungsprinzip dar und verweise auf die Stelle, an der ich in Kapitel 7 anschließen werde.

6.2.1 *Der Rechtfertigungsbegriff*

Grundsätzlich formuliert kann man die Zentralität des normativen Rechtfertigungsbegriffs bei Forst (zum deskriptiven Rechtfertigungsbegriff, siehe 6.3) so verstehen: Wenn wir etwas begründen, normative Forderungen stellen oder normative Kritik üben, dann tun wir das vor dem Hintergrund unterschiedlichster rechtfertigender Gründe. Aus Perspektive einer egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie (vgl. Kapitel 3.2), die beispielsweise besagt, dass alle Bürger/innen relativ gleiche Chancen auf ein überdurchschnittliches Einkommen haben sollten, könnte man eine Gesellschaft kritisieren, in der das Einkommen einer vierzigjährigen Person maßgeblich bestimmt ist von der Höhe des Einkommens ihrer/seiner Erziehungsberechtigten als die Person sechs Jahre alt war. Unabhängig davon, ob Forst nun dieser Kritik zustimmen würde oder nicht – das würde er vermutlich –, würde er sich mit der Begründung für die Kritik nicht zufriedengeben, sondern fragen: *Wer* behauptet denn und mit welchem Recht, dass relative Chancengleichheit auf überdurchschnittliches Einkommen der richtige Grundsatz der Gerechtigkeit ist? Welcher Grundsatz gilt, wenn jemand anderes behauptet, der richtige Grundsatz der Gerechtigkeit sei stattdessen, dass alle faktisch ein bestimmtes Einkommen zur Verfügung haben sollten? Forst weist mit dem Begriff der Rechtfertigung auf eine gemeinsame Schicht in der normativen Perspektive aller substantiellen normativen Positionen (hier Positionen zur Frage sozialer Gerechtigkeit) hin, nämlich, dass sie alle bestimmte Gerechtigkeitsforderungen *rechtfertigen* wollen. Da es (in der Theorie wie in der Praxis) umstritten ist, welcher substantielle Grundsatz nun soziale Gerechtigkeit ausmacht, fokussiert sich Forst auf die Rechtfertigungsebene selbst. Was würde es heißen, einen substantiellen Grundsatz der Gerechtigkeit angemessen zu begründen bzw. zu rechtfertigen? An dieser Stelle setzt Forsts eigene Gerechtigkeitstheorie an. Im Kontext der klassischen Frage der politischen Philosophie »nach den Prinzipien für eine legitime bzw. gerechte Ausübung politischer Herrschaft« (Forst 2011: 13) erläutert er diesen

Weg von substantiellen Vorschlägen für diese Prinzipien auf ähnliche Weise wie ich es gerade für Fragen sozialer Gerechtigkeit getan habe.³¹ Forst will selbst nicht einen Vorschlag für ein substantielles Prinzip legitimer politischer Herrschaft vorschlagen, sondern möchte die Frage der politischen Philosophie nach »der Rechtfertigung politischer Herrschaft [...] reflexiv [wenden]: Wer stellt eigentlich diese Frage, und wer hat die Autorität, sie zu beantworten?« (Forst 2011: 13) Forsts Antwort auf diese doppelte Frage lässt sich so zusammenfassen: Prinzipiell kann erst einmal jede/r diese Frage stellen, aber normativ-autoritative Antworten darauf sind nur solche, die gegenüber allen Betroffenen adäquat gerechtfertigt werden können. Legitime politische Herrschaft ist demnach eine solche, die reziprok und allgemein gerechtfertigt ist (was einschließt, dass die Gruppe der Betroffenen bestimmt wurde, siehe 6.1). Der Bezug zu den konkret Betroffenen muss real in dem Sinne sein, dass Rechtfertigungsdiskurse tatsächlich durchgeführt und nicht nur ihr vermuteter Ausgang postuliert wird.³² Gleichwohl ist der Bezug auf die konkret Betroffenen als idealer zu verstehen, weil *angemessene Rechtfertigbarkeit* gegenüber den Betroffenen nicht gleichzusetzen ist mit der *Akzeptanz einer Rechtfertigung* durch die Betroffenen.³³

Diese reflexive Wendung der Frage nach politisch-sozialer Gerechtigkeit führt Forst zu einem *prozeduralen*³⁴ Grundsatz. Eine Gesellschaft ist

- 31 Die Fragen sozialer und politischer Gerechtigkeit bzw. der Prinzipien für politische Autorität fallen bei Forst allerdings schließlich zusammen. Deshalb spreche in Bezug auf Forsts Theorie stets von einer Theorie politisch-sozialer Gerechtigkeit. Vgl. 1.1 und 6.4.6.
- 32 Diese ›realistische‹ Pointe entspricht Habermas' Idee, Kants Testverfahren für moralische Maximen (den kategorischen Imperativ) von einem monologisch durchführbaren Test in einen nur im realen Austausch mit anderen praktizierbaren, zu einem dialogischen Universalisierungsgrundsatz, umzuwandeln. Vgl. Habermas 2015 [1983]: 77
- 33 Vgl. dazu Forsts Bemerkungen zu Williams' »*basic legitimation demand*«, das als wichtiger Teil seiner realistischen politischen Theorie zu verstehen ist (Forst 2015a: 209).
- 34 Man könnte an dieser Stelle auch ›konstruktivistisch‹ anstatt ›prozedural‹ einsetzen. Ich verwende lieber ›prozedural‹, weil es mir weniger um die Konstruktion von moralischen Normen geht, sondern letztlich um die Herrschaft gerechter Gesetze, die nicht selbst moralische Normen sind und ›Konstruktivismus‹ typischerweise eine Bezeichnung für moralphilosophische bzw. metaethische Positionen ist. Forst bezeichnet seine Theorie der Gerechtigkeit jedoch etwa im Untertitel von *Recht auf Rechtfertigung* (2007) als *konstruktivistische* Theorie der Gerechtigkeit. Die moralische und politische Perspektive will Forst ja auch in einem engen Zusammenhang betrachten: »Die Idee, dass es zwei separate Verfahren der Konstruktion gibt, ist somit selbst eine Abstraktion: Moralische Rechtfertigung ist – in einem normativ-formalen

nicht dann gerecht, wenn etwa alle in ihr dieselben Chancen auf ein überdurchschnittliches Einkommen (oder allgemeiner eine hierarchisch hohe soziale Position haben), sondern, wenn die Regeln des Zusammenlebens durch ein adäquates Verfahren der Rechtfertigung zustande gekommen sind. Dabei ist ein adäquates Verfahren der Rechtfertigung eines, welches nur Gründe autorisiert, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entsprechen.

Forst ist nun darauf bedacht zu betonen, dass er nicht eine im pejorativen Sinne »bloß« prozedurale Theorie« vorschläge (Forst 2000a: 47), sondern diese auch substantielle Implikationen in dem Sinne habe, dass sie »auch im (erwartbaren) Falle von Dissensen erlaub[t], bessere von schlechteren Begründungen abzuheben« (Forst 2007a: 15). Wenn es um Dissense darum geht, wie die Grenzen einer begrenzten Allgemeinheit gezogen werden sollten, bin ich bezüglich der Entscheidungskraft dieser Kriterien skeptisch (vgl. zunächst 6.1 iii und 6.5). Unabhängig davon ist es zunächst wichtig und richtig, dass Forst darauf beharrt, dass eine jede Prozedur in einem gewissen Sinne auch substantielle Elemente in sich trägt, die überhaupt erst die Form der Prozedur bestimmen (vgl. insgesamt Forst 2000a). Um das zu verstehen, sind zwei Unterscheidungen hilfreich: einmal die Unterscheidung von Prozedur und Prozess (a) und zweitens Rawls' Unterscheidung von drei Formen der prozeduralen Gerechtigkeit (*procedural justice*) bzw. der Verfahrensgerechtigkeit wie es in der deutschen Übersetzung heißt (b).

(a) Unter einem Prozess verstehe ich schlicht, wie es der Duden u.a. vorschlägt, einen »sich über eine gewisse Zeit erstreckende[n] Vorgang, bei dem etwas (allmählich) entsteht, sich herausbildet« (Duden 2020a). Eine Prozedur verweist hingegen auf einen bewusst gelenkten Prozess.³⁵ Ein Beispiel für einen Prozess wäre also etwa der Prozess des Verliebten und ein Beispiel für eine Prozedur die Annahme als Doktorand/in an einem Fachbereich einer Universität. Für das Verlieben gibt es kein festgelegtes Skript, was wann zu tun sein sollte. Wenn jemand allerdings als Doktorand/in angenommen werden will, sind die Schritte auf diesem Weg klar vorgegeben. Für diesen Kontext ist es wichtig, dass im letzteren Fall nur als Doktorand/in angenommen wird, wer die notwendigen Schritte gegangen ist – und nicht etwa wer nach einem unabhängigen Maßstab geeigneter für das Schreiben einer Doktorarbeit wäre. Daraus zu schließen,

Sinne – der Kern politischer Rechtfertigung; der »öffentliche Gebrauch der Vernunft«, der in Kontexten fundamentaler politischer Rechtfertigung gefragt ist, darf das grundlegende Recht auf Rechtfertigung und die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit nicht verletzen.« (Forst 2007a: 313) Forst ordnet sich selbst jedenfalls m.E. der Strömung des kantischen Konstruktivismus in der Moralphilosophie zu (vgl. Forst 2007a: 80f. und Forst 2008c).

35 Vgl. Espejos Unterscheidung von »process« und »procedure« (Espejo 2011: 143f.).

dass dieses Verfahren aber in einem pejorativen Sinne bloß prozedural sei, wäre vorschnell, weil das Verfahren, welches für die Annahme als Doktorand/in entwickelt wurde, ja selbst auch substantiell *bestimmt* ist – und demnach auch besser oder schlechter bestimmt sein kann.³⁶

(b) Rawls unterscheidet zwischen *vollkommener, unvollkommener* und *reiner* Verfahrensgerechtigkeit (vgl. Rawls 2012 [1971]: 106). Sowohl bei vollkommener als auch bei unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit als Methode für einen Entscheidungsprozess gibt es ein von dem Verfahren unabhängiges erstrebenswertes Ergebnis des Verfahrens oder einen unabhängigen Maßstab der Bewertung des Verfahrens. Im Falle vollkommener Verfahrensgerechtigkeit führt das jeweilige Verfahren *immer* zu dem gewünschten Ergebnis. Im Falle unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit führt das Verfahren nur »meistens« zu dem erwünschten Ergebnis (Rawls 2012 [1971]: 107). Im Unterschied zu vollkommener und unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit handelt es sich um reine Verfahrensgerechtigkeit, »wenn es keinen unabhängigen Maßstab für das richtige Ergebnis gibt, sondern nur ein korrektes oder faires Verfahren, das zu einem ebenso korrekten oder fairen Ergebnis führt, welcher Art es auch sei, sofern das Verfahren ordnungsgemäß angewandt wurde.« (Rawls 2012 [1971]: 107) Zudem ist dieses Verfahren »nur dann fair, wenn es tatsächlich ausgeführt wurde.« (Rawls 2012 [1971]: 108) Sowohl Rawls' als auch Forsts Vorstellungen von sozialer bzw. politisch-sozialer Gerechtigkeit sind nun nach dem Modell reiner Verfahrensgerechtigkeit gebildet. Selbst wenn die Rede von reiner Verfahrensgerechtigkeit suggerieren mag, dass es sich im pejorativen Sinne hier um eine ›bloß‹ prozedurale Theorie handle, ist dies zu relativieren. Bedingung dafür, dass ein Ergebnis, *weil es das Ergebnis eines Verfahrens ist*, gerecht oder richtig ist, ist, dass das Verfahren selbst ein »korrektes oder faires« (s.o.) ist. Die Beschreibung des qualitativ wertvollen Verfahrens ist also selbst, wenn man so will, ein substantielles Element reiner Verfahrensgerechtigkeit. Zudem wird reine Verfahrensgerechtigkeit auch noch nicht zu vollkommener und unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit, wenn sie bestimmte Anwendungsbedingungen neben der korrekten Anwendung der Prozedur voraussetzt.³⁷

Ich verstehe Forsts normativen Gerechtigkeitsbegriff also im Sinne von Rawls' reiner Verfahrensgerechtigkeit als prozedural. Das ist allerdings nicht gleichbedeutend damit, dass dieser Gerechtigkeitsbegriff keinen normativen Mehrwert hat, bloß prozedural sei und einfach einen irgendeine gearteten Prozess normativ auszeichne.

36 Um Verwirrungen vorzubeugen, soll klargestellt sein, dass ein Gerichtsprozess in meiner vorgeschlagenen Terminologie ein (paradigmatisches) Beispiel für eine *Prozedur* ist.

37 So schreibt Rawls: »Nur vor dem Hintergrund einer gerechten Grundstruktur [...] kann es das nötige Verfahren geben.« (Rawls 2012 [1971]: 108)

6.2.2 Die Kriterien für gute Rechtfertigungen: Reziprozität und Allgemeinheit

Wie in der Einleitung zu Teil II erwähnt, versteht Forst die Vernunft generell und die praktische Vernunft speziell als *rechtfertigende* Vernunft. In verschiedenen Kontexten gibt es aber unterschiedliche Kriterien dafür, was eine gute Rechtfertigung ausmacht. In seinem Buch *Kontexte der Gerechtigkeit* unterscheidet Forst zwischen vier praktischen Kontexten, dem politischen, dem rechtlichen, dem ethischen und dem moralischen. Eine gute Rechtfertigung im Bereich des ethischen weist sich dadurch aus, dass sie sich auf die gemeinsame Identität der partikularen Gemeinschaft beruft (siehe 6.1 ii.). In moralischen Kontexten ist eine gute Rechtfertigung eine, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entspricht, wobei die relevante Bezugsgruppe von Betroffenen die gesamte Menschheit ist. Politische und rechtliche Kontexte sind was die Extension betrifft gleich. In politischen und rechtlichen Kontexten ist eine gute Rechtfertigung eine, die sich bezogen auf die relevante begrenzte Allgemeinheit auf reziprok-allgemeine Gründe stützt.³⁸ Die Kontexte von Recht und Politik betonen jeweils ein Verhältnis des Individuums zu einer gerechtfertigten Norm: der Kontext des Rechts die Rolle des Adressaten von geltenden, gerechtfertigten Normen, der Kontext der Politik die Rolle der Autorenschaft von gerechtfertigten Normen. Der Begriff der Gerechtigkeit bezieht sich auf eine soziale Ordnung, die mit guten Gründen zu rechtfertigen ist. Da es überhaupt nur möglich ist, herauszufinden, was gute Gründe sind, in einem sozialen Kontext, in dem es Verfahren der Rechtfertigung gibt, muss eine soziale Ordnung, die mit guten Gründen gerechtfertigt ist, selbst eine *Grundstruktur der Rechtfertigung* aufweisen (vgl. zu dieser konstruktiven Forderung von Forsts Gerechtigkeitstheorie das Ende von Unterkapitel 6.1). Gibt es eine solche, ist die Gesellschaft nach Forst fundamental gerecht. In anderen Worten ist in einer fundamental gerechten Gesellschaft die »Rechtfertigungsmacht« (Forst 2007a: 283) von Individuen gleichmäßig verteilt. Wenn die restlichen Bestandteile der Gesellschaft (neben der Grundstruktur der Rechtfertigung) auch gerechtfertigt sind, dann ist die Gesellschaft maximal gerecht.

Die Kriterien für gute Rechtfertigungen sowie die Betonung des Begriffs der Rechtfertigung überhaupt tauchen bei Forst zunächst in dem zweiten Kapitel »II. Die ethische Neutralität des Rechts« (S. 55–142) und zwar im ersten Unterkapitel »Liberalismus und Neutralität« (II.1) in *Kontexte der Gerechtigkeit* auf. Habe ich oben bereits die Definition der Kriterien für Reziprozität und Allgemeinheit erläutert, möchte ich hier etwas genauer auf deren Genese in Forsts Werk eingehen. In diesem zweiten

38 Oben habe ich bereits Skepsis an dieser Trennung von unbegrenzter und begrenzter Allgemeinheit angemeldet (vgl. 6.1. ii.).

Kapitel aus *Kontexte der Gerechtigkeit* wird ein Vorwurf des Kommunitarismus am Liberalismus diskutiert. Das Merkmal des Liberalismus, das hier im Zentrum der Kritik steht, ist die Idee, dass der Staat und staatlich sanktionierte Gesetze *neutral* gegenüber unterschiedlichen Lebensformen sein und Bürger/innen somit als abstrakte Rechtspersonen adressieren sollte. Die Stoßrichtung der kommunitaristischen Kritik sei, so Forst, der Verdacht, dass die ›neutralen‹ Normen selbst Ausdruck einer spezifischen Vorstellung des guten Lebens seien. Im ersten Unterkapitel von II erläutert Forst die Grundidee liberaler Neutralität und unterscheidet zwischen drei verschiedenen Rechtfertigungen für Neutralität, der »*individualistisch[en]*«, [der] *pluralistisch[en]* und [der] *prozeduralistisch[en]*« (Forst 1996: 57). Dworkin fungiert als zeitgenössischer Gewährsmann für die individualistische Rechtfertigung, Bruce Ackerman für die pluralistische und Charles Larmore für die prozeduralistische. Hier möchte ich nun Forsts Darstellung und Kritik dieser Ansätze nicht wiedergeben, sondern nur seine eigene Rechtfertigung für den »Grundsatz der liberalen Neutralität – daß umstrittene ethische Werte nicht Grundlage allgemeiner Normen sein dürfen« (Forst 1996: 63f.) erläutern, die er im Anschluss an Thomas Scanlon und insbesondere Thomas Nagel entwickelt. Von Nagel stammen die Kriterien der »*Gegenseitigkeit*« und »*Allgemeinheit*«, die für Forsts Arbeiten, wenn auch in umgedeuteter Form, von zentraler Wichtigkeit sind (Forst 1996: 64, vgl. Nagel 1987). Diese Kriterien ließen sich, laut Forst, auch bei Rawls finden (vgl. Forst 1996: 75). In Auseinandersetzung mit Rawls schreibt Forst bzgl. der *Theorie der Gerechtigkeit* zudem: »Es geht [...] um die Möglichkeit einer gemeinsamen normativen Basis in einer demokratischen Gesellschaft und ihr Verhältnis zu ethischen Konzeptionen; im Kern also um das Problem der Rechtfertigung allgemeiner Normen [...].« (Forst 1996: 70f.) Das scheint mir, obwohl Forst hier auf Rawls Bezug nimmt, eine treffende Beschreibung dessen zu sein was *Forsts* philosophisches Kerninteresse ist. Dass in diesem Kontext (der Debatte um ›Neutralität‹) der Rechtfertigungsbegriff stark betont wird und die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit das erste Mal aufkommen, scheint mir vielsagend zu sein. Auch wenn Forst in seinen Arbeiten neben dem politisch-sozialen bzw. rechtlichen Kontext auch den der Moral und Ethik in den Blick nimmt und manchmal auch Fragen der theoretischen Philosophie streift (vgl. Einleitung zu Teil II), ist sein Ansatz, meinem Verständnis nach, von Beginn an vor allem auf die Frage ausgerichtet, wie man im Kontext von einem gesellschaftlichen Pluralismus allgemeine (Rechts) Normen angemessen rechtfertigen kann. Das passt auch zu meinem Vorschlag, dass man letztlich die Kontexte der Rechtfertigung zu zweien, einem gerechtigkeitsrelevanten und gerechtigkeitsirrelevanten, reduzieren kann (vgl. 6.1 ii. und 6.5).

6.2.3 Ebenen der Moralbegründung

Forst unterscheidet in seinen Arbeiten an zwei Stellen zwischen drei Ebenen der Moralbegründung (vgl. Forst 2007a: 39 und Forst 1996: 303)³⁹. Die ersten beiden Ebenen beider Stellen decken sich, während sich die dritte Ebene unterscheidet. Insgesamt gibt es also eigentlich vier Moralbegründungsebenen. Ich fasse beide Darstellungen von Forst hier schematisch in einer zusammen, wobei ich bezüglich der ersten Ebene binendifferenziere, um somit dann alle vier Ebenen einzufangen:

1. Wie und warum moralisch sein?

1.1 Wie moralisch sein? (»Wie«)

Das »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« (Forst 2007a: 36) berücksichtigen:

Dem Recht auf Rechtfertigung der anderen gerecht werden, indem ich meine Pflicht zur Rechtfertigung einlöse, d.h. moralisch relevante Handlungen (bzw. solche, die Fragen fundamentaler Gerechtigkeit betreffen) vor Betroffenen mit Gründen, die vor den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bestehen können, rechtfertige(n kann). Definition der Kriterien: »Reziprozität heißt, dass niemand seinem Gegenüber bestimmte Forderungen verwehren darf, die er oder sie selbst erhebt (Reziprozität der Inhalte), und dass niemand anderen die eigenen Wertvorstellungen und Interessen einfachhin unterstellen darf [...] (Reziprozität der Gründe). Allgemeinheit bedeutet [...], dass Gründe für allgemein geltende, grundlegende Normen unter allen Betroffenen teilbar sein müssen.« (Forst 2007a: 15)

1.2 Warum (überhaupt) moralisch sein / sich als moralische Person verstehen? (»Dass«)

»[P]raktische Einsicht zweiter Ordnung« (Forst 2007a: 65)

[»höherstufige[r] Internalismus« (Forst 2007a: 59)]

2. Welche moralischen Normen (bzw. Normen fundamentaler Gerechtigkeit) sind gerechtfertigt?

Diejenigen, die »gut« gerechtfertigt sind / den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten.

3. Warum moralisch handeln?

Weil es »gut« gerechtfertigt ist: »Die Einsicht [erster Ordnung, E.N.] in rechtfertigende Gründe führt bei praktisch-vernünftigen Personen zu der Absicht, ihnen gemäß zu handeln.« (Forst 2007a: 49)

[(einfacher) Internalismus]

39 Bei der 2007er Stelle handelt es sich um eine Stelle aus dem ersten Aufsatz »Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral« aus Forsts Aufsatzsammlung *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (2007). Zuerst erschienen ist der Aufsatz in: Gosepath 1999.

Die Antwort auf die erste Teilfrage, *wie* moralisch sein (1.1), liegt für Forst in seinem Rechtfertigungsprinzip⁴⁰. Wer moralisch handelt, folgt dem Rechtfertigungsprinzip, sie oder er berücksichtigt das *Recht* auf Rechtfertigung anderer Individuen, in dem sie oder er ihre/seine *Pflicht* zur Rechtfertigung einlöst, d.h. alle ihre/seine moralisch relevanten Handlungen gegenüber Betroffenen mit guten Gründen rechtfertigt oder rechtfertigen kann. Gute Gründe sind dabei solche, die vor den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bestehen können. Wichtig ist, dass die Antwort auf »*wie* moralisch sein« sich nicht in einem Verweis auf das *Recht* auf Rechtfertigung erschöpft, sondern mit einer *Pflicht* zur Rechtfertigung einhergeht. Das mag den Leser/innen von Forsts Schriften nicht immer auf den ersten Blick präsent sein, insofern etwa eines seiner Bücher *Das Recht auf Rechtfertigung* heißt. Die zweite Teilfrage der ersten Ebene der Moralbegründung (1.2) lautet »*warum* moralisch sein«. Hier geht es um das grundsätzliche Motiv, überhaupt – nicht bezogen auf eine konkrete Handlungsalternative (das wäre Ebene 3) – moralisch zu handeln. Das geht über die Teilfrage 1.1, was es *hiesse*, moralisch zu handeln, hinaus. In Forsts Perspektive ist es so, dass Menschen, die grundsätzlich moralisch handeln – sich als moralisch handelnde Personen verstehen – dies aufgrund einer von ihm so genannten »praktischen Einsicht zweiter Ordnung« tun. Diese Einsicht steht für die *Anerkennung* eines anderen Menschen als einem Menschen, dem gegenüber ich mich moralisch verantwortlich verhalten muss. Darauf gehe ich in Kapitel 7 genauer ein. An dieser Stelle zeigt sich auch Forsts Abgrenzung von Habermas' Vernunftbegriff (vgl. Einleitung zu II).

Auf der hier als zweiter Ebene aufgeführten Ebene der Moralbegründung geht es um eine Antwort auf die Frage, welche Normen als moralische Normen gerechtfertigt sind. Für Forst sind das genau die Normen, die sich mit reziprok-allgemeinen Gründen rechtfertigen lassen.

Bei der dritten Ebene geht es um die Frage, wieso jemand in einer konkreten Handlungssituation die moralische Handlungsalternative der nicht-moralischen vorzieht. Forst vertritt hier eine internalistische Position in der Debatte um moralische Motivation. Jemand entscheide sich dafür, moralisch zu handeln, sei motiviert zu der moralischen Handlung, schon wenn sie oder er eingesehen habe, dass dies die moralische Handlungsalternative ist. Hiermit vertritt Forst gewissermaßen auch eine deskriptive handlungstheoretische Position, die besagt, dass die Gründe – seien dies moralische oder nicht moralische – einer Person intrinsisch mit ihren Handlungen verknüpft seien (vgl. 6.3.1). Forst verhandelt diese

40 Hiermit ist das »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« gemeint (siehe Kasten), d.h. das Rechtfertigungsprinzip (als Prinzip der praktischen Vernunft, Forst 2007a: 32) in seiner *spezifizierten Form für den Kontext der Moral bzw. fundamentaler Gerechtigkeit*.

›Moralbegründungsebene‹ in *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) stärker bezogen auf die normative Frage, warum Menschen zu *moralischem* Handeln motiviert sind (vgl. Forst 1996: 303), während er in *Recht auf Rechtfertigung* (2007) eine allgemeinere, vor allem deskriptive handlungstheoretische Perspektive in den Blick nimmt und seine Diskussion um »§4. Gründe und Motive« (Forst 2007a: 40–53) auch gar nicht mehr unter Fragen der Moralbegründung fasst (vgl. 6.3.1).

Die höherstufige (Ebene 1, vgl. Kapitel 7) sowie einfache (Ebene 3) internalistische Position Forsts ist entscheidend in Bezug auf seine Abgrenzung von der Position Habermas' hinsichtlich des Verständnisses (praktischer) Vernunft (vgl. Einleitung zu II). Bezogen auf den einfachen Internalismus (vgl. 6.3.1) heißt das, dass es für Forst moralische Gründe sein müssen, die zu moralischem Handeln motivieren können müssen und nicht motivationale ethische Gründe, die zu einer moralischen Rechtfertigung hinzukommen müssen, damit sie handlungsleitend wird (vgl. Forst 2008c: 134).⁴¹

6.3 Rechtfertigung als deskriptiver Begriff

Im ersten Unterkapitel dieses Kapitels (6.1) ging es darum zu verstehen, welche Frage es ist, auf die Forsts Gerechtigkeitstheorie eine Antwort bietet. Ich habe vorgeschlagen, diese Frage folgendermaßen zu fassen: Ist diese soziale Relation *x* gerecht? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst die Teilfrage ›Ist *x* eine soziale Relation?‹ beantwortet werden. Für Forst ist, wie oben bereits erwähnt, eine soziale Relation eine *Rechtfertigungsrelation*. Forst vertritt demnach neben einer normativen Theorie der Rechtfertigung (6.2) auch eine deskriptive Rechtfertigungstheorie. Sie besagt, dass sich soziale Relationen am besten als Rechtfertigungsrelationen beschreiben und verstehen lassen. Damit verbunden wird auch der soziale Kontext, in dem eine individuelle Handlung oder ein individuelles Urteil stattfindet, als Rechtfertigungsrelation gesehen. In diesem Unterkapitel (6.3) soll dieser deskriptive Rechtfertigungsbegriff Forsts näher beleuchtet werden. Insbesondere seit seinem Buch *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (2011) rückt Forst die deskriptive Komponente seiner rechtfertigungstheoretischen Gerechtigkeitstheorie stärker ins Zentrum seiner Arbeit. Forsts Ansätze einer »Soziologie der Rechtfertigung« (Forst 2015a: 26) arbeitet er insbesondere in seinem Aufsatz »Noumenale Macht« (Forst 2015a: 58–81) aus, der zunächst 2015 in englischer

41 Vgl. zur Frage und Lösung des Motivationsproblems bei Habermas: Lohmann 2009: 83f. Siehe zum Motivationsproblem bei Habermas und einer diesbezüglichen Erwähnung Forsts auch: Menke 2017a: 53.

Sprache in *The Journal for Political Philosophy* erschien. Ich möchte hier, entgegen Forsts expliziten Aussagen, den Vorschlag machen, dass sich sein deskriptiver Rechtfertigungsbegriff in zwei Dimensionen teilt: einen handlungstheoretischen und einen sozialtheoretischen. Das Unterkapitel gliedert sich dementsprechend in zwei Teile. Obwohl die handlungs- und sozialtheoretische Seite des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs eng zusammenhängen, behandelt Forst in den späteren Texten (ab 2011) die sozialtheoretische Komponente mehr oder weniger getrennt von der handlungstheoretischen. Die handlungstheoretische Dimension nennt Forst nicht selbst so, aber ich möchte zeigen, dass sie sich implizit in seinen früheren Arbeiten, insbesondere in *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994) und *Recht auf Rechtfertigung* (2007), findet und man diese mit den späteren explizit sozialtheoretischen Ausführungen zu einem deskriptiven Begriff der Rechtfertigung verbinden kann.⁴²

6.3.1 Die handlungstheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs

Zugang zu der handlungstheoretischen Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs findet man über die dritte Ebene der Moralbegründung, die ich in Unterkapitel 6.2.3 dargestellt habe. Auf dieser Ebene stellt sich die Frage, warum Individuen in konkreten Situationen moralisch handeln, d.h. die moralische Handlungsalternative unter verschiedenen Handlungsalternativen wählen. Forsts Antwort war, dass moralisch handelnde Individuen entsprechend handeln, weil sie die Gründe für die moralische Handlung eingesehen haben bzw. einsehen: »Die Einsicht in rechtfertigende Gründe führt bei praktisch-vernünftigen Personen zu der Absicht, ihnen gemäß zu handeln.« (Forst 2007a: 49) Personen wählen also die moralische Handlungsalternative, weil sie sie als die moralische erkennen. Die Einsicht in die Tatsache, dass eine Handlungsalternative die moralisch richtige ist, ist also selbst handlungsmotivierend. Darin steckt auch die deskriptive These, dass handelnde Individuen stets durch Gründe motiviert sind, und diese Gründe können eben auch die richtigen moralischen Gründe sein. Ausgehend von Forsts späteren Arbeiten verstehe ich ihn gerade nicht so, dass Handlungssubjekte *nur durch moralische Gründe* motiviert sein können, sondern dass sie durch jegliche Gründe motiviert werden, die ihnen

42 Eine Fußnote aus dem Aufsatz »Noumenale Macht« kann man so interpretieren, dass Forst hier explizit die handlungstheoretische Frage danach, wie (gute) Gründe ein Individuum zum Handeln bewegen, ausblendet: »Ich klammere im Folgenden die Frage aus, ob und inwiefern man über sich selbst Macht ausüben kann.« (Forst 2015a: 66, Fn. 16)

subjektiv einsichtig sind, was aber noch nicht heißt, dass diese auch moralisch richtig sind (vgl. Forst 1996: 373). Forst vertritt demnach sowohl einen moralischen⁴³ als auch einen handlungstheoretischen Internalismus, der besagt, dass aus einer beschreibenden bzw. erklärenden⁴⁴ Perspektive ›Gründe‹ entscheidend dafür sind, zu verstehen, warum jemand wie handelt bzw. gehandelt hat⁴⁵ (vgl. Forst 1996: 372–377). Gründe, ob moralische oder nicht, sind intern mit der Handlungsmotivation, ihnen gemäß zu handeln, verbunden. Für moralische Gründe heißt dies, dass sie zwar intersubjektiv moralisch rechtfertigbar sein müssen (vgl. 6.2), sie aber gleichwohl immer auch subjektiv einsichtig gemacht werden können müssen, »jemeinige Gründe« sein müssen, um schließlich auch subjektiv motivierend sein zu können (Forst 1996: 303f.). Das heißt, dass moralische Handlungen sowohl durch moralische Gründe erklärt (A hat die moralische Handlung y vollzogen, weil A den moralischen Grund x eingesehen hat) als auch durch sie angemessen gerechtfertigt werden können (A hat wegen x durch die Handlung y moralisch richtig gehandelt). Moralische Gründe rechtfertigen also normativ und beschreiben bzw. erklären, wie moralische Handlungen zustande kommen (vgl. Forst 1996: 373). Gründe schlechthin können im deskriptiven Sinne auch Handlungen erklären, aber solange ihre moralische Qualität nicht ausgewiesen ist, sind sie noch keine angemessenen rechtfertigenden⁴⁶ Gründe.

Aber was sind überhaupt Gründe für Forst? Wie verhalten sie sich zum Begriff der Rechtfertigung? Und in welchem Verhältnis stehen Rechtfertigungen und Gründe zu *Handlungen*, *Urteilen* und *Normen* (bzw. Normbegründung und -anwendung)?

Zur ersten Frage ist zu sagen, dass Forst einen breiten Begriff von Gründen annimmt und sie als basal gegenüber »Interessen oder Wünschen« (Forst 2015a: 68) ansieht. In diesem breiten Verständnis dessen, was einen ›Grund‹ ausmacht, wäre beispielsweise auch die Tatsache, dass mir jemand als Drohung eine Pistole an die Schläfe hält, als

43 Internalismus ist dann eine Position in der Debatte um die Frage danach, was zu moralischem Handeln motiviert, die einer externalistischen Position entgegensteht. Vgl. den Abschnitt »3.2 Internalism vs. Externalism« in: Rosati 2016: 17–28.

44 Die erklärende Dimension deutet Forst an dieser Stelle an: Forst 1996: 373.

45 Vgl. zur Debatte um einen deskriptiven/explanatorischen Internalismus in der Handlungstheorie: Finlay und Schroeder 2017.

46 In *Kontexte der Gerechtigkeit* verwendet Forst den Begriff der Rechtfertigung noch normativ in dem Sinne, dass eine gerechtfertigte Handlung eine gute oder angemessene Handlung ist (vgl. Forst 1996: 373). Später verwendet er explizit einen normativ neutralen Rechtfertigungsbegriff. Um Verwirrung zu vermeiden, verwende ich durchgängig den normativ neutralen Rechtfertigungsbegriff.

Grund anzusehen.⁴⁷ Basaler als Interessen oder Wünsche sind Gründe, weil Forst meint, hinter jeder Präferenz stehe noch ein Grund. Selbst hinter der scheinbar keiner Begründung bedürftenden ›Präferenz‹, essen zu wollen, stehe, laut Forst, noch ein ›Grund‹. Man könne sich mit guten Gründen dafür oder eben dagegen entscheiden, dieser Präferenz Rechnung zu tragen; sie sei nicht unantastbar. Nur wenn man dies erkenne, sei es überhaupt möglich, politische Protestformen wie den Hungerstreik angemessen zu verstehen (vgl. Allen, Forst und Haugaard 2014: 30).⁴⁸

Zur zweiten Frage ist zu sagen, dass Forst Gründe und Rechtfertigungen oft scheinbar synonym gebraucht. Eine übliche Unterscheidung zwischen Gründen und Rechtfertigungen, nämlich, dass Rechtfertigungen immer schon ›gute Gründe‹ sind, steht Forst wegen seines neutralen Verständnisses des Rechtfertigungsbegriffs nicht zur Verfügung. Eine mögliche Art und Weise, Grund und Rechtfertigung bei Forst zu unterscheiden, wäre, eine Rechtfertigung gewissermaßen als ›Grund in Aktion‹ zu begreifen. Eine Rechtfertigung ist einerseits immer bezogen auf ein ›zu Rechtfertigendes‹, etwa eine Handlung oder Institution, und wird andererseits aus einer bestimmten Perspektive hervorgebracht. Ein Grund hätte dann womöglich ein weniger direktes Verhältnis zu der Person, die ihn ins Spiel bringt oder vertritt, und zu der Sache, die er begründet. So kann man allgemein von ›religiösen Gründen‹ sprechen, wobei es schwer fällt von einer ›religiösen Rechtfertigung‹ zu sprechen, ohne die Nachfrage zu provozieren, was denn von wem gerechtfertigt werden soll.

In Bezug auf die dritte Frage möchte ich vorschlagen, dass man das Verhältnis von Rechtfertigung, Handlung, Urteil und Norm (Begründung und Anwendung) bei Forst folgendermaßen verstehen kann:⁴⁹

Zunächst muss bei der Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung, Handlung, Urteil und Norm auf das Verhältnis zwischen dem

47 Möllers ist gegenüber Forsts sehr breitem Verständnis von Gründen skeptisch: »Doch dürfte ein Verständnis des Handlungsgrundes, das zugleich eine Drohung mit einer Pistole, Schmerz, einen Akt der Verführung, Hunger, ein richtiges Argument und ein gut vorgetragenes falsches Argument umfasst, keinen nennenswerten Beschreibungswert bieten.« (Möllers 2015: 52)

48 Aufgrund dieses weiten Verständnisses von Handlungsgründen unterläuft Forst Habermas' Unterscheidung von kommunikativem und strategischem Handeln: Während für Forst – anders als für Habermas – alle Handlungen letztlich auf Gründen (und nicht auf Interessen etwa) beruhen, sind diese Handlungsgründe wohl nicht alle als verständigungsorientiert in Habermas' Sinne zu verstehen. Dieser Vergleich von Habermas' und Forsts Handlungsverständnis ließe sich noch weiter untersuchen und mit einem Vergleich ihrer Macht- und Gesellschaftsverständnisse verbinden. Vgl. 8.4.

49 Ich gehe hier von Forsts Ausführungen in Kapitel V.2 von *Kontexte der Gerechtigkeit* aus. Das Kapitel V. heißt »Kontexte der Gerechtigkeit« und das Unterkapitel 2 »Kontexte der Rechtfertigung«. Das Unterkapitel ist

rechtlichen und dem moralischen Kontext eingegangen werden. Zentral ist für Forsts Analyse, dass eine angemessene Handlung im Kontext des Rechts lediglich relativ zum geltenden Recht beurteilt werden muss. Das heißt, dass eine Handlung hier nicht anhand der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beurteilt wird, sondern relativ zu Normen des geltenden Rechts. Zudem muss eine rechtsgemäße Handlung keine intrinsisch motivierte Handlung sein, sondern darf dadurch motiviert sein, die Sanktionen vermeiden zu wollen, die ein Rechtsbruch zur Folge hätte (vgl. Forst 1996: 396). Da die Richtigkeit der Geltung von Recht für Forst aber mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit (moralischer Kontext bzw. Kontext fundamentaler Gerechtigkeit) hinterfragt werden kann, sind diese beiden Merkmale der rechtlich angemessenen Handlung nur bedingt wichtig. Die beiden Merkmale waren die Beurteilung anhand von geltenden Rechtsnormen und dass die Motivation, rechtsgemäß zu handeln, nicht intrinsisch sein muss. Bei der Beschreibung des Verhältnisses von Rechtfertigung, Handlung, Urteil und Norm lasse ich die Differenz zwischen Recht und Moral also außen vor, d.h., ich beziehe mich nur auf Forsts Ausführungen bzgl. dieser Verhältnisse im Kontext der Moral (vgl. Forst 1996: 402–407). Letztlich ist alles Handeln nämlich eines, das sich auf seine Gültigkeit (ob die rechtliche, politische oder ethische) und schlussendlich seine moralische Gültigkeit (d.h. der Gültigkeit nach den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit) hin befragen lässt.

Für Forst lassen sich die Begründung einer (moralischen) Norm auf der einen Seite und die Rechtfertigung einer Handlung, die Anwendung einer Norm auf einen konkreten Fall bzw. die Beurteilung der moralischen Qualität einer konkreten Handlung, auf der anderen Seite nicht strikt voneinander trennen. Hiermit schließt sich Forst im Gegensatz zu Habermas und Klaus Günther einer Position von Albrecht Wellmer innerhalb der Diskursethik an (vgl. Forst 1996: 403f. Fn. 16; Forst 2007a: 34 und Forst 2015c: 825, 830). Dass sich die Begründung und Anwendung einer moralischen Norm nicht strikt trennen lassen, liegt für Forst an den normativen Kriterien für moralisches Handeln, Reziprozität und Allgemeinheit. Das Kriterium der Allgemeinheit zeigt nämlich die jeweils situationstranszendierende Gültigkeit einer konkreten moralischen Handlung an, während das Kriterium der Reziprozität auf die involvierten Interessen und Meinungen aller konkret Betroffenen Bezug nimmt. Wenn eine Person ihre Handlungen in einer konkreten

wiederum in zwei Teile geteilt: »A. Probleme der Moraltheorie« und »B. Praktische Rechtfertigung und Autonomie«. A und B haben jeweils vier Unterabschnitte, die den vier »Kontexten« entsprechen, die das Buch untersucht. Ich beziehe mich insbesondere auf den Unterabschnitt zu Recht und Moral aus B.

Situation angemessen rechtfertigt, muss sie also immer sowohl die konkrete Situation (Reziprozität) als auch allgemein rechtfertigbare Normen im Blick haben (Allgemeinheit). Das heißt aber auch, dass allgemeine Normen sich in Anbetracht von (neuen) konkreten Situationen verändern können müssen (weil sie aufgrund dieser konkreten Erfahrung nicht mehr rechtfertigbar sind) und dass konkrete Situationen nie ohne Blick auf allgemeine Normen angemessen gerechtfertigt werden können: »Sie [die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit] verklammern [also, E.N.] Begründung und Anwendung im Begriff der Rechtfertigung« (Forst 1996: 405).

An dieser Stelle wird der Übergang zu Forsts sozialtheoretischer Perspektive sichtbar: Individuen handeln in sozialen Kontexten, ihre Handlungen rechtfertigen sie in Bezug auf übersubjektive Normen. Diese Normen können wiederum von anderen hinterfragt werden (aufgrund von anderen Normen oder konkreten Situationsdeutungen). Sobald jemand handelt, liegt irgendeine Rechtfertigung vor, die schlussendlich auf eine moralische Rechtfertigung verweist, welche (weil sie sich an den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bemisst) sowohl die Dimensionen der Begründung- und Anwendung von Normen als auch die der Handlungsbeschreibung bzw. -erklärung und der Handlungsbeurteilung enthält. Die Basiseinheit des Sozialen sind für Forst daher Rechtfertigungen.⁵⁰

6.3.2 Die sozialtheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs

Der Fokus von Forsts Arbeiten liegt wie beschrieben seit *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011) stärker auch auf dem deskriptiven, insbesondere sozialtheoretischen Begriff der Rechtfertigung. Gleichwohl finden sich bereits in *Recht auf Rechtfertigung* (2007) Ansätze seiner Sozialtheorie der Rechtfertigung bzw. seiner Theorie der Macht (insb. Einleitung und Kapitel 8 »Soziale Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Macht«). Der Übergang von seinen normativen Überlegungen zu den stärker deskriptiven lässt sich über Forsts Konzept fundamentaler Gerechtigkeit beschreiben. In einer fundamental gerechten Gesellschaft gibt es eine Grundstruktur der Rechtfertigung, die jeder und jedem gleiche Rechtfertigungsmacht zugesteht, d.h. »gleich viel« Macht, die

50 Möllers Projekt in *Die Möglichkeit der Normen* ist der Idee, Rechtfertigungen als Basiseinheit des Sozialen zu verstehen, diametral entgegengesetzt. Möllers will gerade das Normative, insofern es keinen oder keinen unmittelbaren Bezug auf die Rechtfertigungsebene hat, in den Blick bekommen. So verstandene Normativität sei konstitutiv für das Soziale. Vgl. Möllers 2015: 15, 23.

gesellschaftlichen Verhältnisse mitzugestalten. Um überhaupt feststellen zu können, ob fundamentale Gerechtigkeit gegeben ist und inwiefern genau sie ggf. verletzt ist, bedarf es einer »kritische[n] Theorie der *Rechtfertigungsverhältnisse*« (Forst 2007a: 14, vgl. 281). Eine solche kritische Theorie der Rechtfertigungsverhältnisse muss, so Forst in der Einleitung von *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011), fünf wesentliche Aufgaben erfüllen (vgl. Forst 2011: 20f.)⁵¹: die Aufgabe

1. einer Gesellschaftsanalyse, d.h. das *Beschreiben* aller sozialen Verhältnisse (egal ob institutionalisiert oder nicht), die nicht den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten
2. einer diskurstheoretischen und ggf. genealogischen *Kritik* der falschen und ggf. ideologischen Rechtfertigungen der fundamental ungerechten sozialen Verhältnisse
3. a) einer orientierenden (nicht vorgebenden) *Analyse von Möglichkeiten*, wie anstelle der analysierten ungerechten sozialen Verhältnisse in dem gegebenen Kontext eine Grundstruktur der Rechtfertigung etabliert werden könnte b) damit zusammenhängend einer Analyse der Frage, wer die *Betroffenen* der ungerechten sozialen Verhältnisse sind⁵²
4. einer *Erklärung* dafür, warum es im gegebenen Kontext bisher keine Rechtfertigungsstrukturen gibt bzw. warum diese unwirksam geblieben sind. Dafür sind »historische und gesellschaftsanalytische Perspektiven essenziell« (21)
5. die eigenen Maßstäbe für die Kritik von bestehenden Verhältnissen explizieren zu können und dabei auch »blinde Flecken« (21) dieser Maßstäbe selbst reflexiv in den Blick zu bekommen

Diese fünf Aufgaben einer kritischen Theorie der Rechtfertigungsverhältnisse schließen nun sowohl eher beschreibende bzw. erklärende als auch eher normative, dabei sowohl kritische als auch kreative, Aufgaben ein. An dieser Stelle interessieren mich vor allem die Aufgaben, die eher dem ersten Typ (beschreibend/erklärend) zuzuordnen sind; dazu zähle ich 1., m.E. 2., 3b) und 4. Aufgabe 3a) wird in Ansätzen in Kapitel 8 und im Ausblick der Arbeit thematisiert, ließe sich vollends aber nur in Bezug auf einen konkreten Ungerechtigkeitskontext bearbeiten, für den konkrete Mindestbedingungen für eine gerechte Grundstruktur der Rechtfertigung vorgeschlagen werden könnten. Der gesamte Teil III (im Anschluss an 6.5, 7 und 8) des vorliegenden Buches stellt den Versuch dar, einen blinden Fleck (Aufgabe 5) der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit auszuweisen (vgl. auch 1.2). Im Schluss (12) denke ich

51 Vgl. Forst 2015a: 32f.

52 Vgl. 6.1, darin insb. iii. und 6.5.

über Möglichkeiten, wie diesem blinden Fleck begegnet werden könnte, nach. Für die eher deskriptiven Aufgaben stellt Forsts Machttheorie den theoretischen Rahmen bereit. In der Einleitung von *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* folgt auf die Nennung der gerade referierten fünf Aufgaben ein Abschnitt »Intelligible Macht«. Dieser Abschnitt stellt eine kurze Version des bis dato nur auf Englisch erschienenen Aufsatzes »Noumenal Power« bzw. »Noumenale Macht« dar, dessen Rekonstruktion ich nun nach drei Vorbemerkungen (a, b, c) aufnehmen werde:

(a) Wie schon in der Einleitung zu Teil II erwähnt, ist es wichtig, dass Forst sein sozialtheoretisches Programm als Gegenvorschlag zu Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* entwirft. Es ist ein Gegenvorschlag in dem sympathisierenden Sinne, dass Forst seine sozialtheoretischen Ausführungen an dieselbe systematische Stelle setzt wie Habermas und viele theoretische Grundentscheidungen von ihm übernimmt. Allerdings ist ein wichtiger Unterschied zu Habermas, dass Forst die zentrale Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt ablehnt.⁵³

(b) Ein Ansatz in der soziologischen Theorie, den Forst explizit in die Nähe seines Anliegens rückt, ist die von Luc Boltanski und Laurent Thévenot entwickelte »Soziologie der Kritik« (Forst 2011: 18, Fn. 7 und Forst 2015a: 26–31), wobei er ihnen ein Defizit bzgl. der Möglichkeit, ihre Theorie mit normativen Fragen zu verbinden, vorwirft.⁵⁴ Gleichwohl ist nicht ganz klar, ob Forst seinen Vorschlag eines noumenalen Machtbegriffs vom Umfang her als »gleich groß« wie Boltanski und Thévenots »Soziologie der Kritik« versteht (vgl. Forst 2011: 18, Fn. 7 und Forst 2015a: 26). An anderer Stelle schreibt Forst jedoch, dass seine »normative Theorie der Rechtfertigung« um sowohl »eine Theorie der diskursiven Macht und eine der Sozialtheorie der Rechtfertigung ergänzt werden« müsste und dass er nur Ersteres in »Noumenale Macht« unternehme und Boltanski und Thévenot nur einen Vorschlag für Letzteres gemacht hätten (vgl. Forst 2011: 148, Fn. 13). Da die Abgrenzung von Boltanski und Thévenot aber schließlich über den Machtbegriff läuft (vgl. Forst 2015a: 31), verfare ich im Folgenden so, dass ich Forsts Machttheorie als einen entscheidenden, wenn auch ergänzungswürdigen Teil einer Soziologie der Rechtfertigung und damit auch einer Sozialtheorie seines Ansatzes verstehe.

(c) Zu Beginn von Kapitel 3 hatte ich bereits vorläufig mit Verweis auf Forst eine Unterscheidung zwischen den Begriffen der Macht, Herrschaft und Beherrschung eingeführt. Diese Unterscheidungen werden im Folgenden ausgeführt.

In Anlehnung an die Struktur von Forsts Text »Noumenale Macht« werde ich den Text in fünf Schritten vorstellen. Zunächst werde ich zwei

53 Mehr zu dieser Unterscheidung bei Habermas und den insbesondere rechtstheoretischen Konsequenzen ihrer Ablehnung, s. Kapitel 8.

54 Vgl. Kaczynski 2016.

grundlegende Positionierungen beschreiben, die Forst im ersten und zweiten Teil von »Noumenale Macht« vornimmt (1). Zweitens werde ich seine Definition von Macht zitieren und erläutern (2). Dann folgt drittens ein Absatz zu der Frage, inwiefern Forsts noumenaler Machtbegriff auch strukturelle Macht in den Blick nehmen kann (3).⁵⁵ Viertens gebe ich Forsts Diskussion der Frage wieder, wie sich sein Machtbegriff zu dem Foucaults verhält (4). Und fünftens erläutere ich die Unterbegriffe von Macht, Herrschaft und Beherrschung und den Grenzbegriff Gewalt bzw. Zwang (5).

(1) Wie beschrieben geht es in »Noumenale Macht« insbesondere um den »deskriptive[n]« und weniger den normativen Rechtfertigungsbegriff, um die »*Macht von Rechtfertigungen*« und nicht die »Rechtfertigung von Macht« (Forst 2015a: 60). Der deskriptive Begriff der Macht von Rechtfertigungen, den Forst vorschlägt, hat zwei grundlegende Kennzeichen: Erstens vertritt Forst ein »normativ neutrales Verständnis von Macht« (Forst 2015a: 59). Dass ein Machtverhältnis vorliege, sei also zunächst weder gut noch schlecht. Damit wendet er sich gegen ein negativ bestimmtes Machtverständnis, bei dem das Vorliegen eines Machtverhältnisses stets beklagenswert ist (vgl. Forst 2015a: 61). Gleichwohl grenzt er sich von einem ausschließlich positiv konnotierten Machtverständnis, paradigmatisch Arendts, ab (vgl. Forst 2015a: 62). Zweitens versteht Forst Macht – daher der Titel des Aufsatzes »Noumenale Macht« – als Phänomen, das »gänzlich im noumenalen oder intelligiblen Raum zu verorten« sei (Forst 2015a: 59). Das nennt er auch ein »kognitivistisches Verständnis[] der Macht« (Forst 2015a: 63). Dieser noumenale Raum wird, im Anschluss an Wilfrid Sellars, spezifiziert als »Raum der Gründe« bzw. »Raum der Rechtfertigungen« (Forst 2015a: 59). Es geht also darum, wie durch ›Macht‹ die Handlungsgründe eines Individuums oder einer Gruppe von Individuen verändert werden.

(2) Forst definiert Macht folgendermaßen:

»Mit dem Begriff der *Macht* bezeichnen wir generell das Vermögen von A, den Raum der Gründe von B und/oder C (etc.) so zu gestalten, dass sie auf eine Weise denken und handeln, wie sie es ohne die Einwirkung von A nicht getan hätten. Diese Einwirkung muss für B und/oder C (etc.) motivierende Kraft erzeugen, die A's Intentionen entspricht und nicht nur ein Nebeneffekt ist (sonst handelt es sich um bloßes Affizieren bzw. Beeinflussen).« (Forst 2015a: 77)

Es ist dabei unerheblich, ob die Einwirkung durch A gut gerechtfertigt ist oder nicht oder ob die Beeinflussung durch A mit den Interessen von B und/oder C (etc.) übereinstimmt (vgl. Forst 2015a: 63). Den Begriff des Interesses (sowie des Wunsches) hält Forst im Kontext der Machtdiskussion ohnehin für sekundär, da hinter jedem Interesse auch eine

55 Diese Frage stellt Forst sich im vierten Abschnitt des Aufsatzes.

Rechtfertigung bzw. ein Grund stehe, weshalb diese »basal[]« seien (Forst 2015a: 68, vgl. auch schon 6.3.1). Auch die Mittel, mit denen A Macht ausübt, bleiben in Forsts Definition unbestimmt (vgl. Forst 2015a: 63f.). Allerdings kann auf die Gründe einer Person nicht durch physische Kraft eingewirkt werden. Die Ausübung der Macht von A ist nämlich auf eine Form von »Anerkennung« von B und/oder C (etc.) angewiesen (Forst 2015a: 64). Diese Anerkennung kann wertschätzend oder ablehnend, implizit oder explizit sein (vgl. Forst 2015a: 65). Die oder der Machtausübende muss allerdings als gründegebendes und -nehmendes Wesen anerkannt werden.

(3) Wenn Forst im vierten Abschnitt seines Aufsatzes die Frage behandelt, ob sein Begriff noumenaler Macht auch Phänomene der »Macht von ›Strukturen‹« (Forst 2015a: 69) einfangen kann, liest sich das, als würde er einen naheliegenden Vorwurf gegen seinen Vorschlag, Macht zu konzeptualisieren, vorwegnehmen wollen⁵⁶: Seine Konzeption von Macht betone (zu) stark die intentionale und individuelle Seite von Machtmechanismen (sowohl auf Empfänger- als auch auf Adressaten-seite) und könnte somit die Macht, die systemische Strukturen auf Individuen oder Gruppen ausübten, nicht in den Blick bekommen. Die Macht von ›Strukturen‹ ginge im Sinne des vorweggenommenen Vorwurfs weder von Individuen aus, noch sei sie intentional. Zudem sei diese Einwirkung auf Individuen denselben nicht – auch nicht auf Rückfrage – bewusst und hinge deshalb auch nicht von der individuellen Anerkennung (s.o.) der auf sie einwirkenden ›Macht‹ ab. Man könnte sagen, dass der antizipierte Vorwurf eine normative und eine deskriptive Seite hat: Auf der einen Seite wäre es normativ problematisch, wenn Forsts Konzeption der Macht strukturelle Macht wie etwa die Macht des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht einfangen könnte, weil diese vermutlich viel problematischer ist als die individuelle Macht eines Vorstandsvorsitzenden. Auf der anderen Seite wäre es soziologisch auch einfach falsch zu behaupten, dass ›Gesellschaft‹ letztlich aus individuellen Handlungen bestände.⁵⁷

Um strukturelle Macht einzufangen und »›strukturelle Gewalt‹« (Forst 2015a: 69) kritisieren zu können, will Forst nicht wie Habermas zwischen System und Lebenswelt differenzieren, was es erlaubt,

56 Dieser Vorwurf wurde anschließend dennoch erhoben bzw. angedeutet, vgl. etwa Möllers 2015: 52, Fn. 72 und Gädeke 2017: 134. Siehe auch die Beiträge in Haugaard und Kettner 2018.

57 Vgl. Honneths Kritik an Boltanski und Thévenots Soziologie der Rechtfertigung, in der er ihnen vorwirft, jegliche Form »auf Dauer gestellten Kristallisationen« zu ignorieren (Honneth 2008: 98). Diesen Kritikpunkt erwähnt Forst bezüglich Boltanski und Thévenot nicht und fokussiert sich auf den Kritikpunkt, dass sie die normativen Implikationen ihres Ansatzes nicht reflektierten (s.o.).

strukturelle ›Gewalt‹⁵⁸ als Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System zu kritisieren (vgl. Kapitel 8). Forst möchte die kategoriale Unterscheidung von System und Lebenswelt aufgeben und dennoch systemische Machtstrukturen einfangen können.⁵⁹

Forst führt anhand von vier knappen Punkten aus, wie er sich einerseits die ›Natur‹ sozialer Strukturen (Punkte (1) und (2), S. 70f.) und andererseits die Machtwirkung derselben bzw. in denselben genauer vorstellt (Punkte (3) und (4), S. 71f.). Er betont zunächst, dass jedes System, jede Struktur in dem Sinne mit Rechtfertigungen verbunden sei, als dass es oder sie »auf einem bestimmten Verständnis [...] [seines bzw. ihres, E.N.] Zweckes, [...] Ziel[s] und [seiner bzw. ihrer, E.N.] Regeln [beruhe]« (Forst 2015a: 70). In Bezug auf die moderne Ökonomie erläutert er beispielhaft, dass diese »Vorstellungen von Wert, Arbeit, Natur und Produktivität [...] sowie auch Bestimmungen des fairen Austauschs«, also normative Vorstellungen zugrunde lege (ebd.). Um diese verbundenen normativen Vorstellungen zu beschreiben, verwendet Forst auch den Terminus *Rechtfertigungsnarrativ* (vgl. Forst 2015a: 85–101). Im Anschluss an Boltanski und Thévenot schreibt Forst, dass die normativen Referenzwerte sich dabei nicht bruchlos ineinanderfügen müssten, sondern auch trotz gewisser interner Widersprüche eine (Rechtfertigungs-) Ordnung⁶⁰ konstituieren könnten (vgl. Forst 2015a: 70).

An dieser Stelle ließe sich nachfragen, welche Rolle die Rechtfertigungsstrukturen für eine Ordnung genau spielen. Erläutern sie bloß ihren Ursprung oder Anfang und verlieren dann aber ihre Erklärungskraft bezüglich der Funktionsweise von etablierten Ordnungen? Oder werden sie in Krisenmomenten immer wieder virulent und würde Forst, ebenso wie Boltanski und Thévenot, behaupten, dass sich soziale Ordnung gerade durch solche Krisenmomente stabilisiert und reproduziert?⁶¹

Zweitens erwähnt Forst einen spezifischen Mechanismus, der Rechtfertigungsnarrative von Strukturen oft stütze oder ein Bestandteil von

58 Terminologisch korrekt müsste es an dieser Stelle eigentlich ›strukturelle Beherrschung‹ heißen. S.u.

59 Vgl. dazu Möllers zu Habermas im Kontext seiner Diskussion von Forsts Theorie noumenaler Macht: »Der viel kritisierte Dualismus in Habermas' Gesellschaftstheorie, die einen soziologischen Systembegriff integriert, scheint auch der richtigen Einsicht geschuldet, dass die Beschreibung sozialer Praktiken nicht umstandslos mit denselben begrifflichen Instrumenten zu leisten ist wie die Konstruktion einer Theorie der Rechtfertigung.« (Möllers 2015: 52, Fn. 71) Vgl. Kapitel 8.

60 Vgl. zum Verständnis von *Rechtfertigungsordnungen*: Forst und Günther 2011: 11ff.

61 »Der [Vorschlag, E.N.] [...] der beiden Autoren [Boltanski und Thévenot, E.N.] [...], solche ›unnatürlichen‹ Momente der diskursiven Überprüfung von vorgängig akzeptierten Ordnungsmodellen als die eigentlichen

ihnen sei, nämlich, dass sie als alternativlos gälten. Ich verstehe Forst so, dass er zudem behauptet, dass Strukturen durch ihre faktische Existenz ihre Alternativlosigkeit zudem gewissermaßen performativ als Realität erzeugten und somit zur »zweite[n] Natur« (Forst 2015a: 71) würden. Sie *seien* also gewissermaßen auch – zumindest vorläufig – alternativlos, weil sie eben existierten oder gälten.

Obwohl Forst vorher von der Macht von Strukturen (s.o.) gesprochen hatte, spezifiziert er, drittens, dass Strukturen eigentlich bloß »Einfluss auf Personen« ausübten, der allerdings als »Form der Macht erschein[e]« (Forst 2015a: 71). Ohne seinen Begriff von Einfluss zu klären, illustriert er den Unterschied von Macht und Einfluss folgendermaßen⁶²:

»Innerhalb einer patriarchalen Struktur etwa ist es möglich, dass Frauen auch dann noch deren Regeln befolgen, wenn der Patriarch ihnen Freiheiten lässt oder abwesend ist oder sich sogar bemüht, diese Rolle abzulegen. [...] Hierbei ist es allerdings passender, von ›Einfluss‹ und nicht von ›Macht‹ zu sprechen, da hierbei Personen nicht intentional Macht über andere ausüben. Strukturen üben anders als Personen keine Macht aus; sie liefern vielmehr die Möglichkeiten für Machtausübungen und erhalten sich durch diese.« (Forst 2015a: 71)

(4) Forst erläutert, und zwar auch im Vorgriff auf eventuelle Rückfragen bzgl. seines Ansatzes, sein Verständnis des Verhältnisses seines Machtbegriffs mit dem Foucaults. Forst nennt vier Gemeinsamkeiten (Forst 2015a: 74):

1. Macht wird als »allgemeines gesellschaftliches Phänomen« begriffen, nicht bereits als zu problematisierende »Beherrschung oder Unterdrückung«. Foucault vertritt also ebenfalls ein neutrales Machtverständnis.
2. Macht kann nur über freie Subjekte ausgeübt werden. Auch bei Foucault müssen Subjekte also die Macht, die auf sie wirkt, m.E. freiwillig anerkennen.
3. Macht kann »ebenso produktiv wie disziplinierend sein«, d.h. handlungsermöglichend und -beschränkend.
4. Macht operiert im »kognitiven Raum«.

Scharnierstellen der gesellschaftlichen Reproduktion zu begreifen [...].« (Honneth 2008: 86)

- 62 Später schreibt Forst, dass eine Analyse der Macht auf zwei Ebenen stattfinden müsse: auf der Ebene einer »Diskursanalyse der herrschenden bzw. hegemonialen Rechtfertigungen« und der Ebene der »entscheidenden Machtpositionen in einer Gesellschaft« (Forst 2015a: 76). Ich vermute, dass es in Bezug auf die zweite Ebene (im Sinne von Forsts Unterscheidung zwischen Macht und Einfluss) präziser wäre, hier von Einflusspositionen zu sprechen.

Forst distanziert sich von Foucaults Machtbegriff, wenn er schreibt, dass Foucault zwar explizit einen neutralen Machtbegriff habe (1.), aber implizit doch einen negativ konnotierten (vgl. Forst 2015a: 75).

Anhand der Auseinandersetzung mit Foucault möchte Forst noch ein mögliches Missverständnis bezüglich seines Machtbegriffs ausräumen. Forst schreibt mit der vierten Gemeinsamkeit sich selbst und Foucault ein kognitives Machtverständnis zu. Gleichwohl ist Foucault bekannt dafür, gerade die Machtwirkungen auf Körper, die »Disziplinierung von Körper[n]« etwa, zu untersuchen und zu betonen (Forst 2015: 75). Forst lehnt Interpretationen von Foucault ab, die Machteinwirkungen auf Körper als unmittelbare verstehen.⁶³ Er vertritt demgegenüber die Position, dass Machteinwirkungen auf den Körper (auch für Foucault) kognitiv vermittelt seien. Foucaults Betonung der Tatsache, dass auch Körper »vermachtet« seien, widerspreche in dieser Interpretation gerade nicht einem kognitiven Verständnis von Macht, da die Art und Weise, wie Körper durch Macht konstituiert und geprägt werden, nur durch ein Verständnis kognitiver Prozesse überhaupt möglich sei. Daraus folgt für Forst die These, die er wiederum seines Erachtens mit Foucault teilt, dass »Körper (und Gefühle) keine separaten, nichtkognitiven Entitäten mit einer eigenen inneren Wahrheit« seien, sondern vielmehr »Produkte diskursiver Macht« (Forst 2015: 76).⁶⁴

(5) Bevor Forst im sechsten Abschnitt seines Textes zwei Unterformen noumenaler Macht, Herrschaft und Beherrschung, und einen Grenzbegriff, Gewalt, definiert, zieht er gewissermaßen eine Unterscheidung innerhalb der ersten beiden Teilaufgaben einer Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse (s.o.) ein. Die ersten beiden Teilaufgaben waren erstens eine Gesellschaftsanalyse – nun konkretisiert als Analyse der (noumenalen) Machtverhältnisse einer Gesellschaft – gefolgt von einer Benennung der kritikwürdigen Teile eines Machtverhältnisses und zweitens die diskurstheoretische und ggf. genealogische Kritik der falschen und ggf. ideologischen Rechtfertigungen der kritikwürdigen Machtverhältnisse. Forst unterscheidet nun gewissermaßen zwischen dem strukturellen und individuellen Teil dieser Analysen: Der Frage nach den vorherrschenden Rechtfertigungen, »die eine Gesellschaftsordnung als Rechtfertigungsordnung kennzeichnen und tragen« (Forst 2015: 76), und der Frage nach den Positionen, die innerhalb dieses Kontextes der Rechtfertigungen die meiste Macht haben (im Wirtschaftsliberalismus etwa die ökonomisch

63 Forst hat hier Allens Interpretation von Foucault im Blick, vgl. Forst 2015a: 76, Fn. 43 sowie Allen, Forst und Haugaard 2014: 19, 22f., 30.

64 In seiner Buchkritik »Macht und Normativität – zur Konzeption noumenaler Macht bei Rainer Forst« schreibt Nida-Rümelin, dass Forsts Machttheorie sich von Foucaults gar nicht unterscheiden ließe (Nida-Rümelin 2016: 682).

Erfolgreichen) oder die Macht haben, bestehende Rechtfertigungen zu verändern (in einer Demokratie etwa gewählte Volksvertreter).⁶⁵

Um eine Analyse der Machtverhältnisse durchführen zu können, bedarf Forst der obengenannten Unter- bzw. Grenzbegriffe, die sich anhand von drei Bedeutungsachsen unterscheiden: Die Achsen sind erstens, ob es sich um eine wertneutrale oder eine nicht-wertneutrale, d.i. negative Form von Macht handelt, zweitens, ob das Machtverhältnis über die Zeit stabil ist und drittens, wobei hier die Grenze des Begriffs der Macht in den Blick kommt, ob es sich bei dem analysierten Phänomen um ein kognitives handelt oder nicht.⁶⁶

Tabelle 1:

	1. Wertneutralität		2. Stabiles Verhältnis		3. Kognitives Phänomen	
	Ja	Nein, negativ	Ja	Nein	Ja	Nein
Macht	X		indifferent		X	
Herrschaft	X		X		X	
Beherrschung		X	X		X	
<i>Gewalt/ Zwang</i>		X	indifferent			X

Herrschaft ist für Forst wie sein Begriff der Macht ein wertneutraler und kognitiver Begriff und damit ein Unterbegriff der Macht. Spezifisch für den Herrschaftsbegriff ist, dass er »dauerhafte und stabile soziale Ordnung[en] des Handelns und Rechtfertigens« (Forst 2015: 77), stabile Rechtfertigungsordnungen, beschreibt. Weil er wertneutral ist, sind sowohl die demokratische Herrschaft als auch das Patriarchat Beispiele für Herrschaftsordnungen. Beherrschung teilt mit dem Herrschaftsbegriff das Merkmal der Stabilität, bezeichnet aber nur kritikwürdige Herrschaftsverhältnisse. Auch das Merkmal der Kritikwürdigkeit ist noch einmal dahingehend spezifiziert, dass es sich bei

65 Zur Terminologie vgl. Fn. 62 in diesem Kapitel.

66 Man könnte, um den Begriff des Einflusses einzufügen, noch die Bedeutungsachse »intendierte/nicht-intendierte Machtausübung« einfügen. Diese Bedeutungsachse würde wie »kognitives Phänomen (ja/nein)« eine Grenze und keine Binnenunterscheidung des Machtbegriffs darstellen.

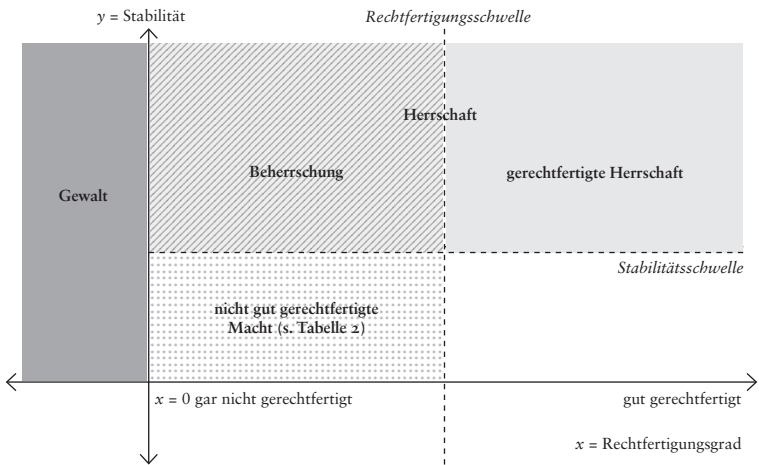
Beherrschungsverhältnissen »nicht nur« um (nach den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit) ungerechtfertigte Verhältnisse handelt, sondern um solche, in denen es schwierig ist, darauf hinzuweisen, dass sie ungerechtfertigt sind. Für Forst konstituiert eine Beherrschungsordnung, dass sie »den Betroffenen die Möglichkeit bzw., normativ gesprochen, das Recht auf reziprok-allgemeine Rechtfertigung und Kritik [vorenthält]« (Forst 2015: 78). Es geht hier also um eine besonders starke Form der Kritikwürdigkeit, die womöglich mit dem Merkmal der Stabilität einer Beherrschungsordnung zusammenhängt. Man könnte also auch noch einen weiteren Unterbegriff in die Tabelle einfügen, der nicht das Merkmal Stabilität hat und dementsprechend »nur« einfach kritikwürdig ist.

Tabelle 2:

	1. Wertneutralität		2. Stabiles Verhältnis		3. Kognitives Phänomen	
	Ja	Nein, negativ	Ja	Nein	Ja	Nein
Nicht durch die Kriterien der R. und A. rechtfertigbare Macht		X (einfach kritikwürdig)		X	X	

In einem Beherrschungsverhältnis »lauern«, so Forst, »Zwang und Gewalt« (Forst 2015a: 78). Der Unterschied zu einem Beherrschungsverhältnis, in dem der »Raum der Rechtfertigungen« (Forst 2015a: 77) durch die Machtausübenden strukturiert und begrenzt wird, ist, dass ein Gewaltverhältnis gar nicht vermittelt über einen irgendwie gearteten Raum der Rechtfertigungen funktioniert, sondern durch »die rein physische Verfügung des einen über den anderen ersetzt wird« (Forst 2015a: 78). Gewalt stellt also, nach Forst, ein Ende eines Bedeutungsspektrums der Macht dar, in dem soziale Rechtfertigungsordnungen mit einseitigen Gründen bis schließlich gar keinen Gründen mehr – sondern nackter Gewalt – gestützt werden. Am anderen Ende dieses Spektrums stehen mit reziprok-allgemeinen Gründen gestützte Ordnungen (vgl. Forst 2015a: 79). Ergänzt man das Spektrum um eine weitere Dimension, nämlich die Achse der Stabilität und Instabilität, dann ergibt sich folgendes Bild⁶⁷:

⁶⁷ Es ist hierbei zu beachten, dass es für (etwa staatliche) Gewaltanwendung mitunter gute Gründe geben kann, diese Gründe aber in dem Moment der Gewaltausübung (dem Mechanismus der Einwirkung von A auf B) keine



Abschließend nennt Forst noch drei Gründe, wieso die angestrebte Machtanalyse in drei unumgängliche Schwierigkeiten gerät (vgl. Forst 2015a: 79ff.):

1. Es gibt meist mehrere Rechtfertigungen dafür, warum bestimmte gesellschaftliche Ordnungen aufrechterhalten werden. Will man also etwa – empirisch informiert – ein Teilphänomen eines ökonomisierten Wissenschaftssystems kritisieren, z.B. die Tatsache, dass einige Wissenschaftler/innen wegen des Drucks, viel zu publizieren, um später eine Professur zu bekommen, über ein ihrer Gesundheit zuträgliches Maß hinaus arbeiten, dann müsste man wissen, ob die Wissenschaftler/innen wirklich *wegen* des Drucks so viel arbeiten. Es könnte ja auch sein, dass viel arbeitende Wissenschaftler/innen gesundheitsabträglich viel arbeiten, weil sie eine brennende Leidenschaft für ein gewisses Thema haben, und nicht, weil sie aus ökonomischen Gründen dazu gezwungen werden. Für eine angemessene Analyse noumenaler Macht, die eine gerechtfertigte Kritik stützen könnte, müsste man herausfinden können, was die bedeutendsten Gründe für das viele Arbeiten sind bzw. wie unterschiedliche Gründe zusammenwirken.⁶⁸ Das sei eine schwierige Aufgabe, der sich eine Analyse noumenaler Macht allerdings stellen müsse.

2. Eng damit verknüpft ist die Tatsache, dass es nie abschließend bestimmbar sein wird, was jemanden *wirklich* motiviert, weil man nicht »in die Köpfe von Menschen« hineinschauen kann (Forst 2015a: 80).

Rolle spielen. Bei einer Machtwirkung hingegen sind es die Gründe selbst, die B bewegen. Diese Überlegung stellt m.E. auch die Zuordnung, dass Gewalt stets negativ zu bewerten ist, infrage (vgl. Tabelle 1, Zeile 5, Spalte 3).

68 Forst verwendet an dieser Stelle ein anderes Beispiel.

Das erwähnt Forst nicht, aber hier entsteht Bedarf für eine sozialwissenschaftliche Operationalisierung noumenaler Macht, die die Grundlage für eine methodisch reflektierte empirische Untersuchung noumenaler Macht legen könnte, auch wenn diese niemals »final oder vollständig objektiv« sein könne (ebd.).

3. Diese dritte Schwierigkeit bezieht sich auf die Teilaufgabe der Analyse von Macht- bzw. Einflusspositionen. Solche Positionen seien zwar in sichtbaren sozialen Strukturen verortet, allerdings würden tatsächliche Macht- und Einflussposition nicht notwendig formalisierten Positionen entsprechen: Es mag charismatische Individuen geben, die an einem Arbeitsort viel Macht ausüben, obwohl sie nicht auf der Chefetage sitzen. Gleichwohl kann es formal einflussreiche Individuen geben, die faktisch nur die Empfehlungen ihrer Berater/innen ausführen und somit tatsächlich wenig Macht haben.

6.4 Einige (vom Gerechtigkeitsbegriff) normativ abhängige Begriffe

Ausgehend von dem Vorschlag einer Frage, mit der sich Forsts Gerechtigkeitstheorie erschließen lässt (6.1), und der Beschreibung seines normativen sowie deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs (6.2 und 6.3) möchte ich in diesem Unterkapitel einige für Forsts Theorieaufbau weniger zentrale, jedoch im Kontext der Politischen Philosophie sowie Sozialphilosophie bedeutenden Begriffe wie *Legitimität* oder *Entfremdung* aus Forsts Perspektive beleuchten. Forst setzt sich in einer Vielzahl von unterschiedlichen Aufsätzen und Textstellen mit solchen aus seiner Perspektive von (s)einem Gerechtigkeitsbegriff *normativ abhängigen Begriffen* auseinander (vgl. etwa bzgl. des Toleranzbegriffs Forst 2003a: 48f.⁶⁹). Im Folgenden nenne ich zunächst eine Reihe dieser abhängigen Begriffe in alphabetischer Reihenfolge und erläutere ihre Bedeutung sowie ihr Verhältnis zum Gerechtigkeitsbegriff laut Forst. Die zu behandelnden Begriffe sind: *Ausbeutung*, *Demokratie*, *Entfremdung*, *Fortschritt*, *Frieden*, *Legitimität* und *Toleranz*. Die Länge der jeweiligen Ausführungen variiert dabei, da Forst etwa dem abhängigen Begriff der Toleranz ein über siebenhundertseitenlanges Buch gewidmet hat. Gleichwohl führe ich hier nur Begriffe auf, mit denen sich Forst ausführlicher auseinandersetzt. Diese Liste an Begriffen

69 Der Toleranzbegriff (und somit vermutlich auch andere normativ abhängige Begriffe) sei jedoch weder »begrifflich abhängig oder gar amorph« noch ein »im Kern umstrittener Begriff (<essentially contested concept>)« (Forst 2003a: 50, erste Herv. E.N.).

ist demnach nicht mit dem Anspruch, konklusiv zu sein, verbunden.⁷⁰ Auch wenn ich alle Begriffe nennen würde, die in Forsts Schriften als abhängige Begriffe benannt werden (wenn auch nur in kurzer Erwähnung), könnte damit nicht ausgeschlossen werden, dass weitere abhängige Begriffe gebildet werden könnten. Nichtsdestoweniger enthält diese Liste aber die für Forst zumindest bis dato wichtigsten abhängigen Begriffe. Anschließend diskutiere ich noch drei Begriffe, *Autonomie*, *Freiheit* und *Gleichheit*, deren Status gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff unklar ist, also ob sie abhängige Begriffe sind oder eher semantische Bestandteile des Gerechtigkeitsbegriffs (6.4.8). Davon ausgehend diskutiere ich abschließend, wie sich Forsts Rede von ›normativ abhängigen Begriffen‹ zur Idee von *thick ethical concepts* bzw. ›dichten Begriffen‹ verhält (6.4.9).

6.4.1 Ausbeutung

Der Ausbeutungsbegriff spielt für diese Arbeit gegenüber anderen abhängigen Begriffen eine besondere Rolle, da ich ihn bereits im ersten Teil der Arbeit (Kapitel 3.1.2) behandelt habe. Dort habe ich den Begriff der Ausbeutung für die Beschreibung der Beherrschungsform einer libertären Gerechtigkeitskonzeption verwendet, die eine kritische Gerechtigkeitskonzeption erkennen und vermeiden können muss. Ohne auf diesen systematischen Stellenwert des Begriffs an dieser Stelle noch einmal ausführlicher einzugehen (vgl. kurz unten), möchte ich stattdessen skizzieren, wie Forst das Verhältnis von Ausbeutung zu seinem Begriff der Gerechtigkeit sieht.

Forst thematisiert diese Frage in seinem Aufsatz »Gerechtigkeit nach Marx«, der in *Normativität und Macht* veröffentlicht ist (Forst 2015a: 171–185).⁷¹ In diesem Text ist Forsts Auseinandersetzung mit Marx' Ausbeutungs- und mit Marx' Entfremdungsbegriff – sowohl hinsichtlich seiner Interpretation von Marx sowie dem systematischen Verhältnis beider Begriffe zu seinem Gerechtigkeitsbegriff – eng verknüpft. Diese Auseinandersetzung stelle ich hier kurz dar. Dem Entfremdungsbegriff hat Forst später einen eigenständigen Aufsatz gewidmet, auf den ich unten (6.4.3) eingehe. Dort werde ich auch die These vertre-

⁷⁰ Weitere Begriffe, die hier untersucht werden könnten, sind etwa *Ideologie* (Forst 2011: 128), *Sanktion* (Forst 1996: 380), *Sicherheit* (vgl. Frieden, s.u.), *Solidarität* (Forst 2015a: 189) und *Würde* (Forst 2005). Zu einem gerechtigkeitsabhängigen Verständnis von Entwicklung im Anschluss an Forst, siehe Culp 2014a.

⁷¹ Dieser Aufsatz ist ursprünglich 2013 in einem von Jaeggi und Loick herausgegebenen Sammelband *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* erschienen (Forst 2013).

ten, dass Forsts Verständnis von Marx' Entfremdungsbegriff einerseits und Marx' Ausbeutungsbegriff andererseits bezogen auf ihre Stellung zu seiner Gerechtigkeitskonzeption keine klare Unterscheidung der beiden Begriffe mehr erlaubt.

In dem Aufsatz »Gerechtigkeit nach Marx« geht Forst zwei Fragen nach: 1. Hat Marx einen positiven Begriff der Gerechtigkeit, wenn ja welchen? und 2. Wie relevant ist Marx für unser gegenwärtiges Denken über Gerechtigkeit? Dabei legt er den Schwerpunkt auf die zweite Frage (vgl. Forst 2015a: 171). Forst fasst zunächst seine Unterscheidung von zwei Bildern der Gerechtigkeit, einem distributiven und einem radikalen oder machtheoretischen (und von Forst bevorzugten) zusammen (vgl. Kapitel 3.2.2). Dabei erwähnt er die vier Aspekte, die eine angemessene Theorie der Gerechtigkeit seiner Ansicht nach berücksichtigen muss und die dementsprechend eine distributive, nicht-angemessene Theorie der Gerechtigkeit nicht in den Blick bekommt: die Frage der Produktion (1), die politische Dimension der Gerechtigkeit (2), der (diskursiv) vermittelte Charakter von berechtigten Ansprüchen auf Güter (3) und die Unterscheidung von für Menschen schlechten Umständen und ungerechten Verhältnissen, die für manche Menschen deshalb schlecht sind, weil sie von anderen Menschen so geschaffen wurden (4) (vgl. Forst 2015a: 172). Davon ausgehend kann Forst untersuchen, »wie sich Marx' Theorie zu [s]einer Unterscheidung von zwei Weisen, die Gerechtigkeit zu verstehen, verhält« (Forst 2015a: 177). Diese Frage ist relevant für beide Ausgangsfragen des Aufsatzes.

Bezüglich des ersten Merkmals einer radikalen Gerechtigkeitstheorie, nämlich dass sie auch die Produktionsverhältnisse und nicht nur die aus ihr folgenden Distributionen in den Blick nimmt, merkt Forst zunächst an, dass Marx diesen Fokus auf die ›Produktion‹ und die Kritik daran selbstverständlich teile (vgl. Forst 2015a: 177). Marx' Kritik an kapitalistischen Produktionsverhältnissen sei ihr *ausbeuterischer* Charakter (vgl. Forst 2015a: 177). Diese Kritik ist laut Forst systematisch sowie aus Marx' Perspektive als Kritik durch einen »moralische[n] Begriff« zu verstehen und spezifischer so, dass Marx die kapitalistische Gesellschaft als »ungerechte« bewerte (Forst 2015a: 177). Das sei aber noch nicht gleichbedeutend damit, dass die andere, bessere Gesellschaft, die einer durch kapitalistische Produktionsverhältnisse gekennzeichneten nachfolgen soll, auch eine ist, die mit dem Begriff der Gerechtigkeit positiv auszuzeichnen sei (vgl. Forst 2015a: 178); negativ aber sei es unzweifelhaft, dass Marx die zu überwindende Gesellschaft als ungerechte auffasse.

Bei der Diskussion des zweiten Merkmals kommt Forst auf die Frage zurück, auf welchem normativen Wert oder welcher normativen Grundlage Marx' Ausbeutungskritik basiere und der oder die dementsprechend auch in einer wünschenswerten, nachkapitalistischen Gesellschaft realisiert werden sollte. Hier gebe es eine Diskussion darüber,

welche Normativität für Marx zentraler sei: diejenige, die seiner Ausbeutungskritik zugrundeliege, also eine »Konzeption der *moralischen* Würde« (Forst 2015a: 179), aus deren Perspektive es falsch sei, wenn Kapitalist/innen den Mehrwert der Arbeiter/innen abschöpften und diese dementsprechend bloß als Mittel behandelten, oder diejenige, auf der seine Entfremdungskritik basiere? Die Entfremdungskritik beruhe auf einem »*ethischen* Verständnis des guten individuellen und sozialen Lebens in der Einheit mit anderen und der Natur [...], das die kreativen Potenziale des Gattungswesens Mensch freisetzt« (Forst 2015a: 180). Forst möchte entgegen dieser Diskussion stärker die normativen Gemeinsamkeiten der Ausbeutungs- und Entfremdungskritik herausarbeiten.

Die normativen Gemeinsamkeiten der Ausbeutungs- und Entfremdungskritik arbeitet er mithilfe einer Analyse des »Fetischcharakters der Ware im *Kapital*« heraus (Forst 2015a: 180). Dort beschreibe Marx, »dass in einer entfremdeten Gesellschaft soziale Verhältnisse zu Verhältnissen von Dingen verkommen« (Forst 2015a: 180). Das sei primär deswegen kritikwürdig, weil diese Verhältnisse einerseits manche Gruppen bevorteilten und andere benachteiligten sowie andererseits, weil diese Verhältnisse als unkontrollierbar und unveränderbar wahrgenommen würden (vgl. Forst 2015a: 180). Die letztere Dimension stünde hier im Zentrum (Forst 2015a: 181). Forst möchte also, auch in Rückbezug auf die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844), zeigen, dass ›Entfremdung‹ vor allem heißt, dass der »gesellschaftliche[] Prozess [...] de[m] Einzelnen als *fremde* Macht gegenübertritt« (Forst 2015a: 181, Herv. E.N.). Entfremdungskritik ginge aber über Ausbeutungskritik hinaus, weil sie ›nicht bloß‹ die grundlegende Struktur einer Gesellschaft als notwendig ungleichheitsproduzierend kritisiere (was schon über die Kritik einer unfairen Verteilung hinausgeht), sondern zudem beklage, dass diese grundlegende Struktur naturalisiert sei, d.h. dem einzelnen als unveränderbar, als fremd, gegenüberstehe. Dieses Verständnis von Entfremdung Forsts erläutere ich in 6.4.3 genauer. Es ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass in Forsts Analyse von Marx der Entfremdungs- und der Ausbeutungskritik *dieselbe normative Idee* zugrundliegt und zwar das Ideal der kollektiven Selbstbestimmung, an der jede/r als Gleiche/r teilhaben sollte (vgl. Forst 2015a: 181f.).

Das Marx'sche Ideal kollektiver Selbstbestimmung decke sich zwar prinzipiell mit Forsts radikaler Vorstellung von Gerechtigkeit (weshalb sowohl Ausbeutung und Entfremdung als normativ von der Gerechtigkeit abhängige Begriffe gelten können), jedoch lasse sich womöglich eine Differenz bezüglich der Frage, wie sich diese kollektive Selbstbestimmung materialisieren sollte, feststellen. In Marx' Texten würde nämlich nahegelegt, dass kollektive Autonomie sich nicht über politische Institutionen vermittelt realisieren müsse. Eine Gesellschaft, die sich selbst bestimme, hätte für Marx nämlich keine grundlegenden Konflikte mehr,

die mithilfe politischer Institutionen kanalisiert werden müssten (vgl. Forst 2015a: 182).

Was macht aber – abgesehen von der Frage der Realisierung kollektiver Autonomie – genau das begriffliche Verhältnis von Ausbeutung und Ungerechtigkeit bei Forst aus, wenn er meint, gezeigt zu haben, dass beide die gleiche normative Grundlage haben? Ich denke, dass bei Forst der Ausbeutungsbegriff letztlich identisch ist mit seinem Begriff der Beherrschung (s.o. und vgl. Forst 2015a: 184⁷²). ›Ausbeutung‹ beschreibt nämlich Forsts Äußerungen zufolge eine soziale Relation, die über eine gewisse Zeit hinweg, man könnte auch sagen strukturell, ungerechte, d.h. reziprok-allgemein nicht rechtfertigbare Verhältnisse reproduziert (vgl. 6.3.2).

Mir ist allerdings nicht ganz klar, ob Forst mit ›Ausbeutung‹ nur diejenigen Beherrschungsverhältnisse meint, die die kapitalistische Produktionsweise hervorbringt. Dagegen, dass Forst ein weites Verständnis von Ausbeutung hat (vgl. Kapitel 3.1.2), spricht jedenfalls, dass dann nichts Spezifisches mehr am Ausbeutungsbegriff übrigbleibe (vgl. 6.4.9). Was einen weiten Ausbeutungsbegriff *in meinem Sinne* (vgl. 3.1.2) dennoch gegenüber der Ungerechtigkeit spezifisch macht, ist, dass er das Augenmerk auf strukturelle und nicht bereits als politisch relevant markierte Probleme – also naturalisierte Phänomene – richtet. Diese ›Aufdeckung von Naturalisierung‹-Funktion erfasst Forst allerdings schon durch sein nicht-ethisches Entfremdungsverständnis (vgl. 6.4.3), das wiederum meinem Verständnis von Entfremdung als ›Mangel von Sinn‹ entgegensteht (vgl. 5).

6.4.2 Demokratie

Auch wenn Forst gewissermaßen einen demokratisch gewandten Gerechtigkeitsbegriff vorschlägt, bleibt der Demokratiebegriff für ihn in »normative[r] Abhängigkeit zu dem der Gerechtigkeit« (Forst 2015a: 192): »Der Gedanke der Demokratie drückt keinen alleinstehenden ›Wert‹ aus, sondern beruht auf dem Autonomiegedanken, der in die politische Welt transferiert und damit transformiert wird; die Demokratie hat entsprechend den Sinn der politischen Willkürvermeidung.« (Forst 2015a: 191f.) Die Demokratie ist demnach als das, was die Gerechtigkeit im politischen Kontext fordert, anzusehen.⁷³

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Demokratie bei Forst ist die Rolle von Institutionen entscheidend. Wenn man ›Demokratie‹ als eine bestimmte Form der (legitimen) politischen

72 Vgl. ebd. »Beherrschung bzw. Ausbeutung«.

73 Vgl. Gädeke 2017: 109–114.

Herrschaft versteht, dann ist ›Demokratie‹ auch die Bezeichnung für eine bestimmte Konstellation von Institutionen (etwa Wahlen und Rechtsstaatlichkeit) oder Mindestbedingungen an Institutionen. Forst ist allerdings darauf bedacht zu betonen, dass Gerechtigkeit sich nicht in dem Vorliegen eines bestimmten institutionellen Arrangements erschöpft:

»Sosehr die Notwendigkeit zu betonen ist, dieses basale Recht [Recht auf Rechtfertigung] politisch-rechtlich im Sinne radikaler Demokratie zu institutionalisieren, sosehr sind doch auch die Grenzen einer solchen Institutionalisierung zu bedenken [...]. Letztlich lässt sich das Recht auf Rechtfertigung nicht vollständig in Verfahren politischer Selbstbestimmung ›aufheben‹, was freilich nicht bedeutet, dass staatliche Institutionen als ›Gerechtigkeitsexperten‹ gegenüber konkreter demokratischer Selbstbestimmung auftreten dürften; wohl aber, dass dies die Bürger *selbst* tun können.« (Forst 2007a: 168f., Fn. 58)

Dieser nicht-institutionelle Überschuss der Gerechtigkeit ließe sich aber womöglich auch innerhalb eines Demokratiebegriffs selbst erhalten. So schreibt Forst selbst, dass der Demokratie eine »kritische Reflexion« innewohnt, die sich »*transzendierend*« auf ihre je konkrete Institutionalisierung bezieht (Forst 2015a: 190f.).⁷⁴

6.4.3 *Entfremdung*

Wie in 6.4.1 zum Ausbeutungsbegriff bereits erwähnt, steht Forsts Verständnis von Entfremdung demjenigen entgegen, das ich in Kapitel 5 als ›Mangel von Sinn‹ bestimmt habe. Forst betont die ›Mangel von Macht‹-Bedeutungsdimension (vgl. Forst 2011: 132, Forst 2015a: 24 und Forst 2017b). In seinem Aufsatz »Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung« (Forst 2011: 134–154) schien er allerdings – zumindest in Abgrenzung von seinem eigenen Verständnis von Entfremdung – auch die ›Mangel von Sinn‹-Dimension des Entfremdungsbegriffs noch stärker zu beachten (vgl. Forst 2011: 135f.). Im Folgenden konzentriere ich mich auf den 2017er Text »Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination«, in dem der Fokus eindeutig auf der ›Mangel von Macht‹-Dimension des Entfremdungsbegriffs liegt (Forst 2017b).⁷⁵

In »Noumenal Alienation« argumentiert Forst, dass Rousseau, Kant und Marx alle eine Form von Entfremdung – zumindest unter anderen

74 Ausführlicher zur Rolle von Institutionen vgl. Kapitel 8.. Zum intrinsischen Wert von demokratischen und rechtstaatlichen Institutionen, siehe auch Neuhann 2020a.

75 Der Text ist bisher nicht auf Deutsch verfügbar.

– beschreiben, mit der die Entfremdung des Menschen von seinem Status als moralischer Rechtfertigungsautorität gemeint ist. Diese Form von Entfremdung nennt Forst »noumenal alienation« bzw. noumenale Entfremdung: »Noumenal alienation results from a lack of being recognized or a lack of recognizing yourself as an agent of justification equal to others, as having an equal right to justification.« (Forst 2017b: 525) Noumenale Entfremdung ist Forsts Ansicht nach auch das systematisch adäquateste Verständnis von Entfremdung. Auf die Stichhaltigkeit von Forsts Interpretationen von Rousseau, Kant und Marx gehe ich hier nicht weiter ein.

Mit seinem noumenalen Entfremdungsverständnis wendet sich Forst gegen ein – zumindest exklusiv – ethisches Verständnis von Entfremdung, in dem sie die Entfremdung eines Menschen von seinem authentischen Selbst oder seinem (Lebens)Sinn bedeutet (vgl. Forst 2017b: 524, 526, 533ff.). Entfremdung sei stattdessen – auf der Ebene des allgemeinen Konzepts – als »normatively dependent concept« zu verstehen: »Alienation generally means that a person is disconnected from themselves, others and their social context in a normatively relevant way, but that normative relevance needs to be explained by other concepts.« (Forst 2017b: 546) Der andere – nicht ethische – sondern moralische Begriff, den Forst einsetzt, um die »normative relevance« von Entfremdung zu erklären, ist sein Verständnis eines dem Menschen angemessenen Status als Rechtfertigungsautorität, eines Zwecks an sich oder eines Würdeträgers (vgl. 6.2 und 7). Somit konstruiert Forst aus dem begrifflichen Kern der Entfremdung (Konzept) und seiner normativen Rechtfertigungstheorie seine *Konzeption noumenaler Entfremdung*.

Forst unterscheidet zwischen noumenaler Entfremdung erster und zweiter Ordnung. Er nennt die Entfremdung einer Person von sich selbst als moralischem Wesen »*second order noumenal alienation*« und die Entfremdung, die kennzeichnend ist für einen sozialen Raum, in dem sich die Beteiligten nicht als Rechtfertigungsautoritäten anerkennen »*first order noumenal alienation*« (Forst 2017b: 525). Im ersten Fall besteht ein »lack of self-respect«, im zweiten Fall ein »lack of respect for or by others« (Forst 2017b: 533). Beide Mängel an Respekt lassen sich im Vokabular eines »Mangels von Macht« ausdrücken, denn Respekt soll man vor seiner eigenen Rechtfertigungsautorität und derjenigen von anderen Personen haben und somit haben voneinander und von sich selbst *nicht*-entfremdete Personen die *gleiche Rechtfertigungsmacht*.

Für Forst ist es wichtig, die erste und zweite Ordnung zu trennen, weil er einerseits einfangen können möchte, dass noumenale Entfremdung erster Ordnung noumenale Entfremdung zweiter Ordnung begünstigt. Andererseits möchte er beschreiben können, dass ein Individuum, das *nicht* unter Entfremdung zweiter Ordnung »leidet«, in einen

Kampf um Anerkennung eintreten kann, der sich gerade gegen noumenale Entfremdung erster Ordnung richtet (vgl. Forst 2017b: 525, 533).

Zudem unterscheidet Forst noch zwischen moralischen und politisch-sozialen Maßnahmen, durch die man noumenale Entfremdung überwinden kann. Diese Unterscheidung sei von den drei Referenzautoren, Rousseau, Marx und Kant, am klarsten bei Kant herausgearbeitet (vgl. Forst 2017b: 539). Forst verweist dabei auch zurück auf den Aspekt seines Entfremdungsbegriffs (hier insbesondere im Anschluss an Marx), den ich oben im Unterkapitel zu *Ausbeutung* erwähnt hatte, dass entfremdete soziale Verhältnisse sich durch einen »lack of transparency and control« auszeichneten (Forst 2017b: 542).

Mir stellt sich die Frage, ob es Elemente gibt und wenn ja welche die Forsts Rede von noumenaler Entfremdung seinem bisherigen begrifflichen Instrumentarium hinzufügt. Ausgehend von »Noumenal Alienation« kommt dafür eigentlich nur die Unterscheidung von noumenaler Entfremdung erster und zweiter Ordnung infrage. Der »lack of transparency and control«-Aspekt lässt sich jedenfalls in meiner Rekonstruktion bereits mit dem Ausbeutungsbegriff erfassen (vgl. 6.4.1). Die Notwendigkeit, dass sich die Rechtfertigungsautorität eines Menschen in verschiedenen Kontexten manifestieren muss, unter anderem im politischen und moralischen, wird von Forst bereits in anderen Worten betont (vgl. 6.1 und 6.2). Einzig der Aspekt der Selbstentfremdung (noumenale Entfremdung zweiter Ordnung) scheint mir in anderen Texten Forsts eine weniger zentrale Rolle zu spielen. Diesen Aspekt versuche ich in Kapitel 7 allerdings anders einzufangen, wenn ich mit Fichte die grundlegende Anerkennungsbeziehung zwischen Menschen entfalte, die sich als freie und gleiche ansehen. Diese Anerkennungsbeziehung involviert sowohl die Anerkennung meiner selbst als gleich und frei (Nicht-Entfremdung zweiter Ordnung) als auch die Anerkennung eines anderen oder mehrerer anderer als gleich und frei und das Anerkannt-werden durch sie (Nicht-Entfremdung erster Ordnung). Und, wie Forst, möchte ich dabei die Tatsache erfassen können, dass der Aspekt der Selbstanerkennung oder des Selbstrespekts zwar eng verbunden ist mit der Anerkennung durch andere, aber der Impuls zur Aktualisierung einer Anerkennungsbeziehung auch einseitig von einem sich (bereits) selbstrespektierenden Wesen ausgehen kann (vgl. 7.5).

Inhaltlich sehe ich bezüglich Forsts Ausführungen zum Entfremdungsbegriff keine Spannungen zu seinen vorhergehenden Texten. Gleichwohl halte ich seine Spezifizierung des Entfremdungsbegriffs in Bezug auf sein übriges begriffliches Instrumentarium gewissermaßen für redundant. Ich verwende den Entfremdungsbegriff deshalb insbesondere für den ethischen »Mangel von Sinn« (siehe Kapitel 5) und konzeptualisiere den

Aspekt, der in Forsts Entfremdungsdiskussion neu ins Spiel kommt, und zwar die (Nicht)-Entfremdung zweiter Ordnung in Kapitel 7 auf etwas andere Art und Weise.⁷⁶

6.4.4 Fortschritt

Forst widmet sich insbesondere in drei Schriften dem Fortschrittsbegriff, der »kein normativ eigenständiger Begriff« (Forst 2015a: 107) sei: in der Einleitung (S. 18f.) und in Kapitel 4 »Der Begriff des Fortschritts« (102–110) von *Normativität und Macht*, in seiner Replik »Eine fortschrittliche Kritik des Fortschritts?« zu Amy Allens verschriftlichtem und über-setzten Vortrag, »Das Ende – und der Zweck – des Fortschritts« beim XXIII. Deutschen Kongress für Philosophie im Jahre 2014 (Forst 2016a) und in seinem Aufsatz »The Justification of Progress and the Progress of Justification« (Forst 2019a)⁷⁷. Die Tatsache, dass der Fortschrittsbegriff für Forst ein normativ abhängiger ist und damit nicht irreduzibel, ist Jaeggi nach zu urteilen kennzeichnend für eine kantianische Position wie Forsts. Sie schreibt: »Progress might be an outcome, but it is not an irreducible part of this [Kantian] philosophical account.« (Allen, Jaeggi und von Redecker 2016: 231)

Forst unterscheidet zwischen zwei Arten von Fortschritt, technologischem Fortschritt oder allgemeinem Fortschritt in Bezug auf die Lebensbedingungen *und* moralisch-politischen Fortschritt (vgl. Forst 2015a: 105f. und Forst 2019a: 17). Obwohl der Begriff des Fortschritts in beiden Kontexten auf normative Art und Weise verwendet werde, sei er – wie erwähnt – kein eigenständiger normativer Begriff (vgl. Forst 2019a: 20f.). Was dem Fortschrittsbegriff seine Normativität verleiht, ist, für Forst, wieder seine rechtfertigungstheoretische Gerechtigkeitskonzeption:

»Fortschritt bedeutet, dass eine Gesellschaft neue Niveaus der Rechtfertigung anstrebt, denen gemäß politische und soziale Verhältnisse nicht nur wechselseitig und allgemein gerechtfertigt werden können, sondern auch Institutionen dafür existieren, solche Rechtfertigungen zu generieren.« (Forst 2015a: 109)

Fortschritt bedeutet also, dass es zum Zeitpunkt t_2 »mehr« maximale (»politisch und soziale Verhältnisse [...] [die, E.N.] wechselseitig und allgemein gerechtfertigt werden können«) und fundamentale Gerechtigkeit

76 Zu Forsts Entfremdungsverständnis, siehe auch die Beiträge von John Christman, Mattias Iser und Catherine Lu sowie Forsts Antwort (159–173) in: Allen und Mendieta 2019.

77 Siehe auch Allens Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz in demselben Band (Allen 2019).

(»Institutionen dafür existieren, solche Rechtfertigungen zu generieren«) gibt als zum Zeitpunkt t_1 : »The justification of progress lies in the progress of justification as a social practice among equals.« (Forst 2019a: 22) Das heißt auch, dass es keinen externen Maßstab für Rechtfertigungen gibt und dass Forst keine teleologische Konzeption von Fortschritt vertritt. Sein Fortschrittsverständnis sei zudem nicht problematisch im Sinne von eurozentristisch wie Allen es seinem sowie Habermas' und Honneths unterstellt (vgl. Forst 2019a und II.2).

6.4.5 Frieden

In seinem Aufsatz »Die normative Ordnung von Gerechtigkeit und Frieden« (Forst 2011: 93–116) vertritt Forst die These, »dass die Gerechtigkeit der Standard ist, nach dem wir den Frieden als sozialen Zustand *bewerten*« (Forst 2011: 95).⁷⁸ Das heißt eben, dass der Begriff des Friedens für Forst ein von der Gerechtigkeit normativ abhängiger Begriff ist. Genauer lässt sich das Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit in folgenden Relationen bestimmen:

1. Jede Ordnung der Gerechtigkeit ist auch eine friedvolle Ordnung. *Frieden ist eine notwendige Bedingung von Gerechtigkeit* (vgl. S. 99).
2. Nicht jede Ordnung des Friedens ist eine gerechte und sie hat auch keinen anderen normativen Eigenwert; die Gerechtigkeit kann den Frieden also gewissermaßen normativ qualifizieren (vgl. S. 99). *Frieden ist nicht hinreichend für Gerechtigkeit*.
3. *Der Zweck des Friedens ist die Gerechtigkeit* (vgl. S. 98).
4. *Ein nachhaltiges Mittel, um Frieden herzustellen, ist Gerechtigkeit* (vgl. S. 98).

Zu den Relationen 1 und 4 bedarf es jeweils einer Erläuterung und zudem sei kurz das Verhältnis von Frieden zu *Sicherheit* bei Forst dargestellt:

Zu 1.) Hört es sich aufgrund der obigen Relationen vielleicht so an, als sei Frieden an sich für Forst – zumindest gegenüber der Gerechtigkeit – gar nicht so wichtig, muss dieser Eindruck relativiert werden.⁷⁹ Dafür sei daran erinnert, was für Forst eine gerechte Gesellschaft ausmachen würde. Sie wäre fundamental gerecht, wenn es in ihr eine Grund-

⁷⁸ Vgl. auch schon Forst 2007a: 323.

⁷⁹ Die Darstellung des zweistufigen Beherrschungspotentials einer kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitskonzeption (Beschleunigung und Flexibilisierung) mahnt gewissermaßen an, die notwendige Bedingung des Friedens (bzw. der Sicherheit oder neutraler gesprochen der Stabilität) für die Gerechtigkeit nicht zu vernachlässigen, vgl. III.

struktur der Rechtfertigung gäbe. Die Existenz einer Grundstruktur der Rechtfertigung bedeutet, dass es Institutionen, die per definitionem über die Zeit stabil sind, gibt und grundsätzlich noch, dass Individuen im Raum der Gründe, in Machtverhältnissen (vgl. 6.3.2) interagieren und nicht gewaltsam.⁸⁰ Es ist also zu betonen, dass Frieden eine entscheidende (wenn auch keine hinreichende, vgl. 2.) Bedingung für die Realisierung von Gerechtigkeit darstellt.

Zu 4.) Insbesondere bezüglich Relation 4 hält Kant bezogen auf seine Schrift *Zum Ewigen Frieden* (1795) als Gewährsmann für Forst her. Mit folgendem Zitat möchte Forst belegen, dass auch Kant die Gerechtigkeit mitunter als Mittel des Friedens angesehen habe: »Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner *Gerechtigkeit*, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen« [...].« (Forst 2011: 98)

Dem Begriff der *Sicherheit* als weiterem von der Gerechtigkeit normativ abhängigem Begriff widme ich kein eigenes Unterkapitel, weil ich keine grundlegenden Bedeutungsunterschiede zwischen dem Begriff des Friedens und dem der Sicherheit bei Forst sehe. So fasst er etwa die »Politik der Sicherheit und des Friedens« in Gegenüberstellung zu »einer Politik der Gerechtigkeit« zusammen, ohne ihre Differenzen zu thematisieren (Forst 2011: 114, vgl. auch 115). Generell denke ich aber, dass sich der Friedensbegriff meist stärker auf inter- oder transnationale Gewaltlosigkeit bezieht, während der Sicherheitsbegriff häufiger hinsichtlich Fragen *innerer* Sicherheit verwendet wird. Das begriffliche Verhältnis von *Frieden und Gerechtigkeit* und *Sicherheit und Gerechtigkeit* scheint mir jedoch identisch zu sein.

6.4.6 Legitimität

Insbesondere in seinem Aufsatz »Legitimität, Demokratie und Gerechtigkeit«, der als 8. Kapitel von *Normativität und Macht* abgedruckt ist, beschäftigt sich Forst damit, dass und warum »der Begriff der Legitimität ein *normativ abhängiger* ist« (Forst 2015a: 188f.).⁸¹ Die wichtigsten Thesen dieses Aufsatzes bezüglich der Frage der Legitimität seien an dieser Stelle rekonstruiert. Vorab sei daran erinnert, dass

80 Vgl. »Der Krieg ist eine Flucht aus der Rechtfertigung als sozialer Praxis [...]« (Forst 2011: 109) und »Wenn daher Frieden gefordert wird, wird der Wiedereintritt in den Raum der wechselseitigen Rechtfertigung gefordert. [...] Friedenszustände werden, sofern sie auch nur minimal fair sind, die Basis für die Entwicklung künftiger Gerechtigkeitsbeziehungen sein können.« (Forst 2011: 109f.)

81 Dieser Aufsatz erschien ursprünglich ein Jahr früher in einer Festschrift zum 60. Geburtstag von Rainer Schmalz-Bruns (Forst 2015a: vgl. 186, Fn. 1).

sich Forst durch die Tatsache, dass er den Legitimitätsbegriff als normativ abhängig von dem Gerechtigkeitsbegriff begreift, in wichtiger Hinsicht von Habermas' Programm in *Faktizität und Geltung* abgrenzt (vgl. Einleitung zu II).

Forst skizziert gängige Verwendungsweisen des Legitimitätsbegriffs (vgl. den 2. Abschnitt des genannten Aufsatzes, S. 187–190) und fasst schließlich folgendermaßen den »begrifflichen Kern, der diese Vorstellungen zusammenhält – *Legitimität nennen wir generell die Eigenschaft einer normativen Ordnung, die ihre allgemeine Verbindlichkeit für die ihr Unterworfenen erklärt und begründet* –, aber zu einer spezifischen Konzeption wird dieses Konzept von Legitimität erst durch weitere normative Quellen [...]« (Forst 2015a: 189)

Nun ist es so, dass vielleicht nicht jede *Gerechtigkeitskonzeption* so eine weitere normative Quelle der Legitimität darstellen kann. Legt man etwa eine bloß soziale Konzeption der Gerechtigkeit zugrunde, bezieht sich diese gar nicht auf die »Herstellung und Rechtfertigung politischer Herrschaft«, sondern bloß auf »die Verteilung knapper Güter« (Forst 2015a: 193). Für Forst ist diese Teilung der politischen und sozialen Dimension der normativen Qualität einer sozialen Ordnung »ein (häufiger) Fehler« (ebd.). Deshalb ist es auch wichtig, Forsts Gerechtigkeitskonzeption als politisch-soziale zu verstehen (vgl. allgemeine Einleitung und Einleitung zu II).

Für seinen eigenen Ansatz füllt Forst das allgemeine *Konzept der Legitimität* (s.o.) so aus, dass seine *Legitimitätskonzeption* eine soziale Relation genau dann legitim nennt, wenn sie fundamental gerecht ist:

»Wir nennen dann die normative Ordnung *legitim*, die *fundamentale Gerechtigkeit* im Sinne einer Grundstruktur der Rechtfertigung aufweist bzw. auf glaubwürdige Weise anzielt, und wir nennen die Normen und Gesetze legitim, die in diesem Rahmen entstehen. Sie bleiben dies dann auch, wenn sie einen fundamentale Gerechtigkeit übersteigenden Grad vollständiger Gerechtigkeit nicht erreichen. Gesetze, die die Gerechtigkeit nicht vollständig realisieren, sind nur dann illegitim, wenn sie fundamentale Gerechtigkeit verletzen.« (Forst 2015a: 196f.)

6.4.7 Toleranz

Der Toleranzbegriff ist zweifellos der abhängige Begriff, dem Forst in seinen Arbeiten am meisten Aufmerksamkeit geschenkt hat. In ideengeschichtlicher Perspektive hat Forst dem Toleranzbegriff sogar viel mehr Seiten gewidmet als dem Gerechtigkeitsbegriff. Schon in *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) taucht der Toleranzbegriff auf, wird jedoch nicht systematisch bearbeitet (vgl. Forst 1996: 77, 237). Der Toleranzbegriff ist Forsts Habilitationsthema, seine expliziten Publikationen dazu

beginnen 2000. Zunächst gibt er einen Sammelband *Toleranz. Philosophie Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend* heraus (Forst 2000b), in dem er neben der Einleitung auch einen eigenen Aufsatz »Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft« publiziert. Es folgen weitere Aufsätze zum Thema Toleranz (Forst 2001a, Forst 2001b, Forst 2002), bevor 2003 Forsts umfassendes Buch *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* erscheint (Forst 2003a). In demselben Jahr werden zwei weitere Aufsätze zum Thema veröffentlicht (Forst 2003b, Forst 2003c). Neben vielen weiteren Aufsätzen (Forst 2006, Forst 2007b, Forst 2007c, Forst 2008a, Forst 2008b, Forst 2009b, Forst 2009c, Forst 2010, Forst 2014a, Forst 2015b, Forst 2016b, Forst 2016c, Forst 2017c) sind noch zwei Bücher zu nennen, an denen Forst im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Toleranzbegriff beteiligt war: die verschriftlichte Version einer Diskussion, die Forst 2008 mit Wendy Brown in Berlin über Toleranz geführt hat (Brown und Forst 2014) und die Neuherausgabe von Pierre Bayles Toleranzschrift mit einer ausführlichen Einleitung, die Forst zusammen mit der Übersetzerin der Schrift, Eva Buddeberg, 2016 veröffentlichte (Bayle 2016 [1686]). Bayles Toleranzschrift ist für Forsts systematischen Vorschlag einer Toleranzkonzeption bedeutend (vgl. z.B. Forst 2003a: 529). In Forsts monografischen Aufsatzsammlungen *Recht auf Rechtfertigung* (2007), *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011) und *Normativität und Macht* (2015) finden sich auch jeweils Aufsätze zum Thema der Toleranz, die sich mit den oben bereits zitierten Aufsätzen decken, ihnen ähneln oder eine Übersetzung darstellen (Forst 2007a: 211–223, Forst 2011: 155–181, Forst 2015a: 113–168).

Ich stütze mich in der folgenden Rekonstruktion des Toleranzbegriffs und seinem abhängigen Charakter nur auf *Toleranz im Konflikt* (2003). Forst benennt den Toleranzbegriff explizit als »normativ abhängige[n] Begriff« (Forst 2003a: 48) und widmet dieser These auch einen Paragraphen (§3). Bevor ich auf den systematischen Gehalt des Toleranzbegriffs eingehe, sei kurz die Struktur des Buches insgesamt referiert.

Forsts Toleranz im Konflikt

Toleranz im Konflikt ist in zwei Teile geteilt. Der erste Teil »Zwischen Macht und Moral. Der historische Diskurs der Toleranz« (ca. 550 Seiten) macht es sich zur Aufgabe, den »philosophische[n] und politische[n] Diskurs der Toleranz« (Forst 2003a: 27) von der Antike bis heute nachzuzeichnen. Dabei beschränkt Forst sich auf den europäischen Kontext (vgl. Forst 2003a: 16). Ziel dieses ersten Teils ist es,

eine »Systematik von [historisch geäußerten, E.N.] Toleranzbegründungen« zu entwerfen (Forst 2003a: 17). Diese Systematik (Kapitel VIII) als Ergebnis des ersten Teils bietet dann auch den Anschluss an den zweiten *systematischen* Teil des Buches »Eine Theorie der Toleranz« (ca. 150 Seiten).⁸²

Auf Forsts Auseinandersetzung mit den vielen historischen Toleranzverständnissen im ersten Teil des Buches gehe ich nicht weiter ein. Forst benennt allerdings zwei – zusammenhängende – übergeordnete Analyse-dimensionen, die sich bei dieser Untersuchung ergeben haben:

Erstens lassen sich die analysierten Toleranzkonzeptionen in solche unterteilen, die Toleranz primär als *eine Form politischer Praxis* verstehen etwa mit dem Ziel einer politischen Stabilisierung, da bestimmte Gruppen durch Tolerierung »stillgestellt« werden, (staatstheoretische Perspektive) und solche die Toleranz insbesondere als *zwischenmenschliche moralische Tugend* bzw. als »moralische Tugend der Gerechtigkeit« (Forst 2003a: 21) begreifen. Damit hängt zweitens eine doppelte Rationalisierungsbewegung zusammen: »eine *Rationalisierung politischer Macht*« und eine »*Rationalisierung der Moral*« (Forst 2003a: 17). Die Rationalisierung politischer Macht bezieht sich auf die zunehmende Trennung von staatlicher und kirchlicher Macht. Die Trennung von Kirche und Staat ist wiederum auf zweifache Weise mit der Toleranz verknüpft: Einerseits war es Kritik von Seiten der Bürger/innen, die die Anerkennung von Religionen jenseits der vorherrschenden Religion oder des Atheismus von Seiten des Staates gefordert haben und andererseits ist die Toleranz eine Beschreibung der Form von Machtausübung eines säkularen Staates⁸³. Mit der Rationalisierung der Moral ist ein Prozess gemeint, in dem sich eine Moral herausbildet – in diesem Kontext sind insbesondere moralische Begründungen für Toleranz relevant –, die sich von religiösen Gründen sowie ethischen Vorstellungen über das »gute Leben« löst (vgl. Forst 2003a: 18f.). Weil Forst sowohl die staatstheoretische Perspektive, die sich auf die zunehmende Säkularisierung der Politik von der Religion fokussiert, als auch die Perspektive auf die Toleranz als Tugend in den Blick nimmt, ist der erste Teil des Buches wohl mit den Schlagwörtern »Macht und Moral« überschrieben.

Diese doppelte Rationalisierungsthese (Rationalisierung der Politik und der Moral) nennt Forst zwar zu Beginn des Buches, sie ist aber ein Ergebnis seiner historischen Studie. Anders verhält es sich mit dem

- 82 Zum Ende des zweiten Teils des Buches bezieht Forst seine Toleranzkonzeption zudem auf aktuelle gesellschaftliche Konflikte, wie etwa den Kopftuchstreit (vgl. Forst 2003a: 72off.).
- 83 Hier bezieht sich Forst auf Foucaults Verständnis von verschiedenen Regierungstechniken (vgl. Forst 2003a: 18).

»Vor-Begriff« der Toleranz (Forst 2003a: 28), den Forst im ersten Kapitel des ersten Teils vorstellt. Dieser sei der Untersuchung, bevor sie durchgeführt wurde, bereits zugrunde gelegt gewesen. Die Beschreibung des Vor-Begriffs der Toleranz enthält auch einige Paradoxien, die sich bei der Auseinandersetzung mit der Toleranz zumindest auf den ersten Blick ergeben würden.

Man kann das Narrativ des Buches insgesamt so verstehen, dass Forst sich ausgehend von einem tentativen Vorverständnis des Toleranzbegriffs durch unterschiedliche philosophische und politische Verwendungen dieses Begriffs arbeitet (erster Teil), um davon ausgehend eine Toleranzkonzeption vorzuschlagen (zweiter Teil), die die Paradoxien der Toleranz auflösen kann. Neben dieser ersten systematischen These ist eine wichtige zweite These des Buches, dass es Aufschluss über eine historische Entwicklungslogik geben würde (vgl. etwa Forst 2003a: 20). Forst vertritt die Ansicht, dass sich historische Entwicklungen unter der Heuristik der Rechtfertigung hilfreich untersuchen ließen. Ähnlich wie Honneth historische Kämpfe um Anerkennung beschreibt, begreift Forst also geschichtliche Entwicklungen als Konflikte um Rechtfertigungen (vgl. z.B. Forst 2003a: 19, Fn. 18; 583).⁸⁴ Darüber hinaus verweist Forst in seinen späteren Schriften oft darauf, dass sich die Gültigkeit des moralischen Rechtfertigungsprinzips nicht nur formalpragmatisch bzw. rekursiv oder durch eine praktische Einsicht zweiter Ordnung begründen ließe, sondern auch *historisch*, so wie er es in *Toleranz in Konflikt* gezeigt habe (vgl. z.B. Forst 2007a: 111; 77, Fn. 111).⁸⁵ Dies kann man als dritte Hauptthese des Buches verstehen.

Ich werde nun zunächst Forsts »Vor-Begriff« der Toleranz mit seinen sechs Merkmalen und den damit einhergehenden fünf Paradoxien der Toleranz referieren. Anschließend sind vier Konzeptionen der Toleranz, die nach Forst diesen »Vor-Begriff« spezifizieren, vorzustellen. Eine dieser Konzeptionen, Forsts eigene Respekt-Konzeption der Toleranz, erläutere ich genauer. Dabei nenne ich meine These, die für den weiteren Verlauf der Argumentation dieser Arbeit zentral ist, dass Forst eine Paradoxie der Toleranz und zwar die Paradoxie der Grenzziehung auch mit seiner Respekt-Konzeption nicht adäquat auflösen kann. Der Einfachheit halber schreibe ich im Folgenden nur »allgemeiner Begriff der Toleranz« oder »Begriff oder Konzept der Toleranz« und nicht bei jeder Nennung »Vor-Begriff«.

84 Vgl. dazu auch den »diachronen« Begriff des Rechtfertigungsnarrativs (vgl. 6.3.2). Siehe auch Kapitel 11.

85 Vgl. Kapitel 7, insb. 7.2.

Sechs Bestandteile des allgemeinen Begriffs der Toleranz

Leitend bei Forsts Beschreibung des Begriffs der Toleranz ist die Unterscheidung von Konzept und Konzeptionen der Toleranz.⁸⁶ Er schlägt zunächst sechs Bestandteile eines Konzepts der Toleranz vor, die in unterschiedlichen Konzeptionen auf verschiedene Art und Weise spezifiziert werden können (vgl. Forst 2003a: 31–41):

(1) »Kontext der Toleranz«

Alle Konzeptionen der Toleranz spezifizieren den Kontext, in dem Toleranz infrage steht. Dieser Kontext hat wiederum vier Komponenten:

(a) die Art der *Beziehung* von Tolerierenden und Tolerierten (Liebesbeziehung oder Beziehung zwischen Staatsbürger/innen z.B.)

(b) die Art der *Subjekte* der Toleranz (Individuen oder Staaten z.B.)

(c) die Art der *Objekte* der Toleranz (Überzeugungen, Handlungen, Eigenschaften, Personen oder Personengruppen z.B.)

(d) die *Form der Handlung, die der Toleranz gemäß ist* (positive Anerkennung oder Nichteingreifen z.B.)

Forst grenzt jedoch unmittelbar wieder ein, dass er sich im Folgenden »auf den Kontext beschränken [wird], der in der Geschichte der Toleranz die zentrale Rolle gespielt hat und auch in den gegenwärtigen Diskussionen der wichtigste ist: der Kontext einer religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft bzw. politischen Gemeinschaft« (Forst 2003a: 31). Aus dieser Beschränkung ließen sich dann die Spezifizierungen von (a)–(d) bereits ableiten.⁸⁷

(2) »Ablehnungs-Komponente«

Ein notwendiger Bestandteil des Begriffs der Toleranz ist es, dass die Objekte der Toleranz (1c) »in einem normativ gehaltvollen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden« (Forst 2003a: 32). Zu sagen, dass man x toleriert, impliziert daher, dass man x (in einem zu spezifizierenden Sinne) für falsch erachtet. Normativ gehaltvolle Ablehnung ist allerdings nicht auf moralische Ablehnung begrenzt. Die Gründe der Ablehnung müssen aber eine Vernünftigkeitsschwelle überschreiten. Wird so eine Vernünftigkeitsschwelle nicht berücksichtigt, entsteht die »Paradoxie des ›toleranten Rassisten‹« (Paradox 1, Forst 2003a: 33). Der Rassist wird dabei paradoxerweise für seine Toleranz gelobt, wenn er nicht seine Ablehnung anderer Rassen gemäß handelt. So ein fehlgeleitetes Lob aus Perspektive der Toleranz müsse, so Forst, durch eine

86 Vgl. 1.2 zu der Unterscheidung von Konzept und Konzeptionen.

87 Forst beschränkt seine Analysen allerdings bezüglich (c) im weiteren Verlauf des Buches noch zusätzlich auf »Überzeugungen« und »Praktiken« (Forst 2003a: 32).

Vernünftigkeitsschwelle für Ablehnungsgründe vermieden werden, an der gemessen die Ablehnung einer anderen Rasse qua anderer Rasse sich nicht als gültiger Ablehnungsgrund qualifizieren würde. Eine jede sinnvolle Toleranzkonzeption bedarf also eines Kriteriums, um diese Vernünftigkeitsschwelle zu bestimmen.

(3) »Akzeptanz-Komponente«

Ein notwendiger Bestandteil des Toleranzbegriffs ist zudem, dass die Objekte der Toleranz, trotz der Tatsache, dass sie normativ gehaltvoll abgelehnt werden (vgl. 2), auch in einer anderen Hinsicht als akzeptabel bewertet werden. Diese Akzeptanzgründe negieren dabei die Ablehnungsgründe nicht, sondern »übertrumpfen« sie (Forst 2003a: 34). Wenn ich etwa die schlechten Tischmanieren meines Gegenübers toleriere – also das Restaurant nicht verlasse oder ihn ermahne, weil ich dies im Kontext eines ernsthaften Gesprächs unpassend finde (Akzeptanzgrund) –, heißt das nicht, dass ich die Tischmanieren nicht mehr abwerte, sondern nur, dass ich es in diesem Moment als wichtiger erachte, das Gespräch nicht zu stören.

Wenn die Ablehnungs- und Akzeptanzgründe in einer Konzeption der Toleranz beide als moralische Gründe gefasst werden, kommt es zur »*Paradoxie moralischer Toleranz*« (Paradox 2, Forst 2003a: 35), die eine sinnvolle Konzeption der Toleranz vermeiden sollte. Das Paradox besteht darin, dass die Toleranz ein moralisches Gebot (Akzeptanz) aufstellen würde, etwas Unmoralisches (Ablehnung) zu tolerieren.

Die Paradoxie moralischer Toleranz habe ein Analogon auf der epistemischen Ebene, nämlich die »*Paradoxie der Wahrheitsrelativierung*« (Paradox 3, Forst 2003a: 37): Wie kann man gleichzeitig davon überzeugt sein, dass die *Ablehnungsgründe* und die *abgelehnten Überzeugungen* wahr sind? Zielmarke der Lösung dieses Paradoxons sei eine »*Relativierung ohne Relativismus*« (Forst 2003a: 37).

(4) »Zurückweisungskomponente« (»*Grenzen der Toleranz*«)

Mit der Zurückweisungskomponente ist der Bestimmungsgrund der Grenze benannt, die anzeigt, ab wann Akzeptanzgründe nicht mehr ausreichen, um Ablehnungsgründe zu übertrumpfen. Die Ablehnungsgründe werden dann zu Gründen der *Zurückweisung* oder werden durch solche ergänzt (vgl. Forst 2003a: 38).

Eine solche Grenze ist notwendig, um die »*Paradoxie der Selbstzerstörung*« (Paradox 4) zu vermeiden, die entstünde, wenn alles und alle toleriert würden, auch die »Feinde der Toleranz«: Dann würde sich die Toleranz selbst zerstören (Forst 2003a: 37).

Es ergeben sich unter Hinzunahme der Zurückweisungskomponente nun zwei Grenzen der Toleranz, die man folgendermaßen visualisieren kann (vgl. Forst 2003a: 38):

A: Bereich der Objekte, die ohne Weiteres bejaht werden

----- Grenze 1 -----

B: Bereich der Objekte, die abgelehnt, aber akzeptiert werden

----- Grenze 2 -----

C: Bereich der zurückgewiesenen Objekte

Die Bestimmung der Grenze 2, die die Lösung für die Paradoxie der Selbstzerstörung ist, führt jedoch zu einer weiteren Paradoxie: »Die Paradoxie der Grenzziehung [(Paradox 5), E.N.] [...], dass Toleranz stets in ihr Gegenteil, die Intoleranz, umschlagen muss, wenn sie die unumgängliche Grenzbestimmung zwischen dem Tolerierbaren [Bereich B, E.N.] und dem Nicht-Tolerierbaren [Bereich C, E.N.] vornimmt.« (Forst 2003a: 39)

(5) Toleranz muss »aus freien Stücken« ausgeübt werden
Toleranz kann nach Forst fünftens nicht erzwungen werden. Erzwungene Akzeptanz (vgl. Merkmal 3) oder Nötigung zur Akzeptanz sei besser mit dem »Ertragen« oder »Erdulden« bezeichnet (Forst 2003a: 40).

(6) Toleranz kann »sowohl eine Praxis als auch eine individuelle Haltung oder (bei entsprechender Begründung) Tugend bezeichne[n]« (Forst 2003a: 41).

Vier Konzeptionen der Toleranz

Ausgehend von diesen sechs Merkmalen des allgemeinen Toleranzbegriffs beschreibt Forst nun vier unterschiedliche Konzeptionen der Toleranz: die Erlaubnis-, die Koexistenz-, die Respekt- und die Wertschätzungskonzeption (vgl. Forst 2003a: 42–48). Dabei hat die Respektkonzeption zwei Unterformen, von denen eine die Konzeption ist, die Forst selbst vertritt. Diese vier Konzeptionen haben was ihre Bestimmtheit betrifft eine gewisse Zwischenposition inne: zwischen dem allgemeinen Begriff der Toleranz und einer vollständig begründeten Konzeption der Toleranz. Sie sind eher als Strömungen der Verwendung des Toleranzbegriffs denn als vollständige Toleranzkonzeptionen zu verstehen. Die Begründungen, die für die vollständige Spezifikation der Ablehnungs-, Akzeptanz- und Zurückweisungskomponente notwendig sind, werden von Forst den vier Konzeptionen nicht eindeutig zugeordnet, sondern nur in zwei andere Untergruppen eingeteilt: pragmatische und normative Begründungen.

Im ersten Teil des Buches entwickelt Forst ausgehend von der Geschichte der Philosophie und Politik der Toleranz insgesamt 25 verschiedene Toleranzbegründungen, teilweise mit Unterformen. Diese werden in Kapitel VIII, §29. des Buches zusammenfassend dargestellt (Forst 2003a: 533–583). Diese verschiedenen Toleranzbegründungen fügen sich bezogen auf die Merkmale 2–4 des allgemeinen Toleranzbegriffs modular in die vier verschiedenen Konzeptionen der Toleranz ein.

Die vier Konzeptionen werden also »in einer der Begründungsfrage weitgehend neutralen Sprache« (Forst 2003a: 42) beschrieben. Dadurch sind diese (unvollständigen) Konzeptionen selbst (wie der Toleranzbegriff insgesamt) noch normativ abhängig: Sie sind von weiteren – nicht notwendig mit der Konzeption verbundenen – Gründen für die jeweilige Ablehnungs-, Akzeptanz- und Zurückweisungskomponente *abhängig*. Bezüglich des ersten Merkmals (des Kontexts) unterscheiden sich die vier Konzeptionen nur teilweise. Ihnen ist hinsichtlich des ersten Merkmals gemeinsam, dass sie sich auf den politischen Kontext eines pluralistischen Staates beziehen (vgl. Forst 2003a: 42). Merkmale (5) und (6) erwähnt Forst bei der Differenzierung der vier Konzeptionen gar nicht mehr.

Die *Erlaubnis-Konzeption* spezifiziert den Kontext der Toleranz so, dass es um die Beziehung zwischen einer Autorität oder Mehrheit gegenüber einer oder mehreren Minderheiten geht. Die Autorität oder Mehrheit ist dann tolerant, wenn sie es der oder den Minderheiten erlaubt, nach ihren speziellen Überzeugungen zu leben, solange sie dabei nicht die Vorherrschaft der Autorität oder Mehrheit hinterfragen und sich gewissermaßen nur »privat« anders als die Mehrheit verhalten. Die (Akzeptanz)-Gründe für diese Form von Toleranz als Regierungsform können entweder pragmatisch oder normativ sein. Pragmatische Erwägungen wären etwa, dass es, um das Ziel der Ordnungserhaltung zu erreichen, weniger aufwändig ist, die Minderheit zu tolerieren als sie zu überzeugen oder zu unterdrücken. Normative Erwägungen wären beispielsweise, dass es nicht richtig ist, jemanden zu etwas zu bewegen, das seinem Gewissen widerspricht, auch wenn er damit an etwas »objektiv« Richtiges herangeführt würde. Diese normative Überlegung ginge oft mit dem epistemologischen Argument einher, dass es auch schlicht nicht möglich sei, Einfluss auf die inneren Überzeugungen eines Menschen zu nehmen (vgl. Forst 2003a: 42f.).

Die *Koexistenz-Konzeption* spezifiziert den Kontext der Toleranz anders als die Erlaubnis-Konzeption, indem sie die Beziehung von zwei etwa gleich starken Gruppen betrachtet. Diese Gruppen entscheiden sich jeweils aus pragmatischen (Akzeptanz-)Gründen für Toleranz, um etwa Krieg zu vermeiden. Im Gegensatz zur Erlaubniskonzeption handelt es sich um eine wechselseitige und nicht bloß einseitige Tolerierung. In dem Falle, dass es eine den Parteien übergeordnete neutrale Instanz gibt, kann

dies ein stabiles Verhältnis darstellen. Fehlt eine solche übergeordnete Instanz (paradigmatisch der Staat), dann ist das Toleranzverhältnis instabil, da es für eine Gruppe, sobald sie mächtiger wird, keinen Grund mehr gibt, das Verhältnis aufrechtzuerhalten, sondern es attraktiver wird, die andere Gruppe zu unterdrücken.

Die *Respekt-Konzeption* beruht im Gegensatz zu der Erlaubnis- und der Koexistenz-Konzeption auf normativen, genauer moralischen, Akzeptanz-(bzw. Zurückweisungs-)Gründen.⁸⁸ Die normativen moralischen Gründe basieren auf dem Respekt für die Person des anderen, der begründet, warum die Überzeugungen des anderen (gerade auch wenn sie nicht geteilt werden) toleriert werden sollten. Forst unterscheidet nun zwei Weisen, diesen Respekt genauer auszuformulieren und damit zwei Weisen, eine ideale Gesellschaft beruhend auf diesem gegenseitigen Respekt zu bestimmen.

Die erste Möglichkeit, Respekt genauer zu fassen, ist andere Personen als »ethisch autonome Autoren ihres eigenen Lebens« (Forst 2003a: 45) zu sehen. Eine Person wird etwa respektiert als Muslimin, weil anerkannt wird, dass (bzw. nur wenn) sie selbst autonom beschlossen hat (bzw. ihre Erziehung als freier Entwicklungsprozess verstanden werden kann) als Muslimin zu leben. Da eine andere Person aber genauso autonom entscheiden kann als Jüdin zu leben, sollten die Konsequenzen einer solchen Entscheidung im öffentlichen Raum einer Gesellschaft keine Rolle spielen, sondern bloß im privaten. Forst nennt dies das »Modell *formaler Gleichheit*« (Forst 2003a: 46).⁸⁹

- 88 Ich konzentriere mich hier auf die Akzeptanz- bzw. Zurückweisungsgründe, weil sie die eigentliche Begründung von Toleranz darstellen. Dass es unterschiedliche Überzeugungen gibt (Ablehnungsgründe), muss nicht begründet werden. Wie diese Ablehnungsgründe genauer konzeptualisiert werden, wird erst interessant, wenn man zwischen akzeptablen und nicht-akzeptablen Ablehnungsgründen unterscheidet. Nicht-akzeptable Ablehnungsgründe beziehen sich wiederum auf die Zurückweisungskomponente.
- 89 Dieses Modell gibt es wiederum, laut Forst, in liberalen oder republikanischen Spielarten. Während Liberale die Freiheit im Privaten betonen würden, würden Republikaner/innen die Notwendigkeit der Gleichheit im öffentlichen Raum betonen, die somit die Abgrenzung von privaten Unterschieden vonnöten machte (vgl. Forst 2003a: 47). Im liberalen Lager gibt es wiederum perfektionistische und nicht-perfektionistische Varianten (vgl. Forst 2003a: 45f., Fn. 43), wobei die erstere besagen würde, dass es ein gutes Leben ausmache, ein autonomes (privates) Leben zu führen, während letztere eher argumentieren würde, dass nur für bestimmte Bereiche des Lebens (dem öffentlichen) allgemeingültige Gründe gefunden werden können, weshalb es einen Bereich geben müsse, in dem jede und jeder für sich selbst entscheiden kann. Diese nicht-perfektionistische liberale Variante ist sehr nah an Forsts eigener Respektkonzeption, aber nicht identisch mit ihr. Der

Die zweite Möglichkeit, Respekt genauer zu bestimmen, ist vermittelt über die Idee der Anerkennung anderer Personen als »moralisch und rechtlich Gleiche in dem Sinne, dass in ihren Augen die allen gemeinsame Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens [...] von Normen geleitet werden sollte, die alle Bürger gleichermaßen akzeptieren können« (Forst 2003a: 45f.). Hier setzt Forst seine terminologische Sprache ein und schreibt, dass es dabei um den »Respekt der moralischen Autonomie der Einzelnen und ihres ›Rechts auf Rechtfertigung‹ von Normen, die reziprok-allgemeine Geltung beanspruchen« (Forst 2003a: 46) geht. Diese Ausdeutung des relevanten Respekts habe andere Konsequenzen dafür, wie eine Gesellschaft aussehe, die ihn realisiere. In dieser Gesellschaft solle sich statt dem Modell formaler Gleichheit das »Modell qualitativer Gleichheit« durchsetzen (Forst 2003a: 47). Man könnte im Anschluss an eine frühere Redeweise von Forst auch von einem dynamischen Modell von Gleichheit sprechen (vgl. Forst 1996: 125).⁹⁰ Diesem Modell entsprechend müssen nicht notwendigerweise die gleichen Regeln für alle gelten, damit allen derselbe Respekt zukommt. Damit eröffnet sich ein Raum für gruppenspezifische Regelungen. Dieses zweite Modell der Respektkonzeption erläutere ich genauer anhand der sechs Merkmale des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit, nachdem ich die Wertschätzungskonzeption vorgestellt habe.

Die *Wertschätzungs-Konzeption* beruht auf einer stärkeren normativen Idee des Respekts, der gegenüber anderen Gruppen mit anderen (kulturellen) Überzeugungen eingenommen werden sollte. Andere kulturelle Gruppen sollten nicht bloß als moralisch oder rechtlich Gleiche respektiert werden, sondern ihren Überzeugungen selbst sollte ein Wert beigemessen werden. Nichtsdestoweniger bliebe dabei eine Ablehnung der Überzeugungen bestehen und zwar in dem Sinne, dass sie von der tolerierenden Partei nicht übernommen würden. Man kann sich das anhand eines Beispiels so vorstellen: Ein im Sinne der Wertschätzungs-Konzeption toleranter Christ würde in Anbetracht eines Moscheeneubaus in seiner Heimatstadt *nicht* bloß denken: ›Das gefällt mir zwar nicht, aber ich kann nichts dagegen sagen, weil ich ja schließlich auch meine eigene Religion nicht beweisen kann und auch nicht will, dass jemand Kirchen verbietet.‹ Stattdessen würde er sich über den Moscheeneubau freuen, da damit ein von ihm geschätzter Wertepluralismus Ausdruck fände. Das

verbleibende Unterschied besteht darin, dass, für Forst, die Grenze zwischen den Bereichen des Lebens, die mit allgemeingültigen Gründen bestimmt werden können und denen, die es nicht können, nicht abstrakt bestimmt werden kann, sondern nur die *Kriterien*, anhand derer diese Grenze immer wieder neu gezogen werden sollte (vgl. Kapitel 2.1 und 6.1).

⁹⁰ Dort möchte Forst die Gleichheit von Rechtspersonen als wandelbar verstehen und somit das Konzept der »Rechtsperson« [...] als dynamisches Konzept« (Forst 1996: 125).

heißt aber nicht, dass er nun selbst vom Christentum zum Islam konvertieren würde.

Die Respektkonzeption der Toleranz (das Modell qualitativer Gleichheit)

In diesem Abschnitt entfalte ich Forsts Respektkonzeption der Toleranz. Ich gehe dabei die sechs Merkmale des Toleranzbegriffs nacheinander durch und zeige, wie Forst die fünf Paradoxien der Toleranz zu lösen denkt. Die Paradoxien lösen zu können ist, nach Forst, für eine gelungene Toleranzkonzeption entscheidend (vgl. Forst 2003a: 590). Forst selbst geht die einzelnen Merkmale nicht alle noch einmal durch. Er bezieht sich bei der Darstellung seiner Toleranzkonzeption vor allem auf die Merkmale 2–4 zurück. Aber auch die verbleibenden drei Merkmale lassen sich anhand seiner Ausführungen in *Toleranz in Konflikt* und auch an anderen Stellen spezifizieren.

Ad (1) »Kontext der Toleranz«

Forsts »Theorie der Toleranz« (Zweiter Teil des Buches) soll mehrere Kontexte abdecken, wobei sie auf den politischen Kontext fokussiert ist. Es wird nicht ganz klar, ob die Theorie der Toleranz selbst mehrere Konzeptionen der Toleranz umfasst, indem sie bei bestimmten Merkmalen verschiedene Spezifizierungen erlaubt oder ob sie als *eine* komplexe Toleranzkonzeption zu verstehen ist. Im Folgenden werde ich der Einfachheit halber Forsts (komplexe) Toleranzkonzeption und seine Theorie der Toleranz synonym verwenden.

Ad (1, a) *Beziehung*: Forsts Konzeption der Toleranz bezieht sich sowohl auf vertikale Beziehungen zwischen einem höhergestellten Tolerierenden (etwa dem Staat) und einem niedriger gestellten zu Tolerierenden (etwa einer Minderheit) sowie auf horizontale Toleranzbeziehungen, in denen Toleranz zwischen Gleichgestellten ausgeübt wird (vgl. Forst 2003a: 591). Damit bezieht sich seine Toleranzkonzeption auf beide Seiten der oben eingeführten doppelten Rationalisierungsthese (Politik und Moral).

Ad (1, b) *Subjekte*: Entsprechend der Spezifizierung von (1a) kann Toleranz für Forst von unterschiedlichen Akteuren, seien es Staaten, anderweitig organisierten Gruppen oder Individuen, ausgeübt werden. Zudem bezeichnet Forst auch Gesetze, Institutionen und soziale Räume als mögliche Subjekte der Toleranz (vgl. Forst 2003a: 676). Zur individuellen Perspektive äußert sich Forst insbesondere in »§36 Die tolerante Person« (666ff.)⁹¹ und zum politischen Kontext der Toleranz insbesondere in Kapitel »XII. Die tolerante Gesellschaft« (675ff.). Allerdings ist diese Trennung wie-

91 Zur toleranten Person bzw. Identität, vgl. 10.2.

derum unscharf, da eine tolerante Gesellschaft auch aus toleranten Bürger/innen bestehen sollte (vgl. Forst 2003a: 676).

Ad (1, c) *Objekte*: Die Objekte der Toleranz scheinen handlungsleitende Überzeugungen und Handlungen von Personen zu sein.

Ad (1, d) Die *Form der Handlungen, die der Toleranz gemäß sind*, konkretisiert Forst nur für den Fall, in dem der Staat das Subjekt (sei es in Form von Gesetzen, Institutionen oder dem gesetzgebenden Volk) ist. Die Form der Handlungen, die ein toleranter Staat ausübt, ist die rechtliche Regulierung von »Handlungsfreiheiten und -beschränkungen« (Forst 2003a: 590).

Die Merkmale 2, 3 und 4 betreffen die normative Spezifikation des Toleranzbegriffs. Hier setzt Forst seine normative Rechtfertigungstheorie ein (vgl. 6.2). Er kombiniert damit zwei der 25 Toleranzbegründungen, die er aus dem historischen Toleranzdiskurs destilliert hat.⁹²

Ad (2) »*Ablehnungs-Komponente*«

Eine Überzeugung, die Forst als Ablehnungsgrund gelten lassen würde, ist ein ethischer Grund des Tolerierenden, der *nicht* gleichzeitig reziprok und allgemeinbar begründbar ist. Der Tolerierende vertritt, was zentral ist, um die »*Paradoxie des ›toleranten Rassisten‹*« (Paradox 1) aufzulösen, aber keine unvernünftige Position. Unvernünftig wäre sie nur, wenn sie sich ›reziprok und allgemein‹ *zurückweisen* ließe (vgl. Forst 2003a: 604 und Forst 2011: 58f.).

Ad (3) »*Akzeptanz-Komponente*«

Die Überzeugung eines anderen sollte akzeptiert werden, auch wenn man sie selbst nicht teilt, wenn sowohl die Überzeugung des anderen als auch meine Ablehnung derselben ethisch begründet sind, sich also zwei ethische Positionen gegenüberstehen. Es ist dabei entscheidend, dass keine der beiden Seiten die eigene Position mit reziprok-allgemeinen Gründen positiv begründen, noch die andere Position mit reziprok-allgemeinen Gründen zurückweisen kann. Die »*Paradoxie moralischer Toleranz*« (Paradox 2) wird somit aufgelöst, indem sich nicht (mehr) moralische Gründe gegenüberstehen, sondern ethische mit moralischen Gründen in Bezug gesetzt werden, wobei moralische Zurückweisungsgründe die ethischen Gründe übertrumpfen (vgl. Forst 2003a: 531⁹³). Die »*Paradoxie der Wahrheitsrelativierung*« (Paradox 3) löst Forst damit auch auf, da um die ethische Position einer anderen Per-

92 Die »*Kombination aus Tb 13c/d und 14c (politisch interpretiert als Tb 22a)*« (Forst 2003a: 582).

93 »Diese Paradoxie lässt sich nur durch eine *deontologische Begründungsdifferenz* auflösen, die (a) das Prädikat ›moralisch‹ hinsichtlich einer ›ethischen‹ Ablehnung und einer ›moralischen‹ Akzeptanz differenziert oder – in bestimmten Fällen, in denen das, was ›Moral‹ heißt, selbst umstritten ist – eine ›moralische‹ Verurteilung erster und zweiter Stufe unterscheidet. In jedem Fall setzt diese (b) eine moralisch begründete Akzeptanz voraus, die

son zu akzeptieren, nun weder die Wahrheit der eigenen ethischen Position, noch die der übergeordnete moralischen Perspektive infrage gestellt werden muss.

Ad (4) »Zurückweisungskomponente« (»Grenzen der Toleranz«)
Die Grenzen der Toleranz sind dann erreicht, wenn die ethischen Gründe für das zu Tolerierende nicht nur aus ethischen Gründen *abgelehnt*, sondern aus moralischen (d.i. reziprok-allgemeinen) Gründen *zurückgewiesen* werden können. Dafür ist die Grenze 2 zentral:

A: Bereich der Objekte, die ohne Weiteres bejaht werden

----- Grenze 1 -----

B: Bereich der Objekte, die abgelehnt, aber akzeptiert werden

----- Grenze 2 -----

C: Bereich der zurückgewiesenen Objekte

Damit löst Forst die »Paradoxie der Selbstzerstörung« (**Paradox 4**), weil die Toleranz sich nicht selbst zerstört, sondern sich durch die Grenzziehung zwischen dem Bereich der Objekte, die abgelehnt, aber akzeptiert werden (B) und dem Bereich der zurückgewiesenen Objekte (C) selbst bekräftigt. Die (moralische) Begründung für die Akzeptanz (also die Toleranz) ist nämlich identisch mit derjenigen der Zurückweisung, die die Grenzen der Toleranz zieht.

Daran anknüpfend möchte Forst auch die »die schwierigere zweite *Paradoxie der Grenzziehung*« (**Paradox 5**) auflösen. Das soll dadurch geschehen, dass die Grenze 2 eben nicht nur von einer der partikularen Positionen und zwar der mächtigeren gezogen wird (wie es bei der Erlaubiskonzeption der Fall ist), sondern durch eine »*wechselseitig begründbare*« Zurückweisung« (Forst 2003a: 532). Ob eine solche wechselseitig begründbare Zurückweisung in Bezug auf Grenze 2 überhaupt möglich ist, habe ich bereits problematisiert (vgl. 6.1 iii. und unten 6.5). Für Forst ist es allerdings auch so, dass eine wechselseitig begründbare Zurückweisung nur dann nicht selbst intolerant ist, wenn sie zudem *zeitlich nach* der erfolgten Zurückweisung »für Ein- und Widerspruch konzeptuell offen bleibt« (Forst 2003a: 532). Diese Offenheit soll allerdings dem »normativ verbindlichen Charakter der Toleranzforderung« keinen Abbruch tun (Forst 2003a: 532). Ohne Weiteres ist aber nicht einsichtig, warum dieses Verhältnis von Offenheit und Verbindlichkeit ein produktives Fortschreiten der Toleranz in der Zeit bedeuten soll (vgl. insb. 6.5 und Teil III).

die Toleranzforderung allgemein verbindlich macht, und zwar jenseits des Streits der einander widersprechenden Wertüberzeugungen.«

Ad (5) Toleranz muss »aus freien Stücken« ausgeübt werden

Für ein besseres Verständnis der Ausdeutung dieses Merkmals aus Forsts Perspektive lässt sich ein Bezug zu seiner Machttheorie (vgl. 6.3.2) herstellen: Wenn Toleranz aus freien Stücken ausgeübt werden muss, dann heißt das auch, dass sie eine Praxis innerhalb des Raums von Rechtfertigungen sein muss – eine Praxis, die durch Machtbeziehungen und nicht etwa gewaltsame Relationen gekennzeichnet ist.

Ad (6) Toleranz kann »sowohl eine *Praxis* als auch eine individuelle *Haltung* oder (bei entsprechender Begründung) Tugend bezeichne[n]« (s.o.). Passend zu der Spezifikation der Merkmale 1a, b und d lässt sich sagen, dass Forst eine komplexe Toleranzkonzeption vertritt, die sich nicht nur auf die Praxis der Toleranz (sei es eines Individuums oder eines Staates etwa) bezieht, sondern auch auf die dispositionale Haltung eines Individuums. Dementsprechend kann Forst auch von der Toleranz im Anschluss an Rawls als »Tugend der Gerechtigkeit« sprechen (Forst 2003a: 615).⁹⁴

6.4.8 Autonomie, Freiheit und Gleichheit als normativ abhängige Begriffe?

Es gibt drei Begriffe, *Autonomie*, *Freiheit* und *Gleichheit*, deren Status in Bezug auf den Gerechtigkeitsbegriff unklar ist, die aber bedeutend

94 Zur kritischen Diskussion von Forsts Arbeiten zum Toleranzbegriff siehe Forst 2020a. Die darin mehrmals auftauchende Diskussion der Frage, inwiefern gegenüber etwas aus Sicht von Forsts Respektkonzeption der Toleranz (moralisch) nicht Tolerierbarem *dennoch* eine bestimmte Form der Toleranz sinnvoll sein kann, ist für den Kontext dieser Arbeit besonders interessant. Denn damit wird thematisiert, was die (rechtlichen) Konsequenzen des Urteils sein sollten, dass etwas intolerant sei. Forst schreibt in diesem Band, dass Dinge, die nicht tolerierbar sind, dennoch nicht notwendig rechtlich verboten werden sollten (Forst 2020b: 184, 187, 191f.): a »legal ban [...] should only be a measure of last resort« (192). Gleichwohl scheint er zu meinen, dass es stets eine staatliche (oder politische?) Reaktion auf Nicht-Tolerierbares geben müsse, auch wenn dies kein rechtliches Verbot sei. Wenn es sich dabei um staatlich finanzierte und organisierte Antworten handelt, dann wäre damit das dritte Merkmal des Gerechtigkeitskonzepts (2.3), dass Ungerechtigkeiten (und Nicht-Tolerierbares) *rechtliche* Veränderungen zur Folge haben sollte, dennoch erfüllt. Dies suggeriert Forst, wenn er von einer Pflicht eines demokratischen Staats schreibt, junge Menschen bezüglich Gesundheits- und Sexualitätsfragen aufzuklären (184), um evtl. die Entwicklung nicht-tolerierbarer patriarchaler Identitäten unwahrscheinlicher zu machen, ohne diese jedoch in Gänze zu verbieten (sondern nur bestimmte Folgen derselben, etwa sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz).

für Forsts Theoriegebäude sind. Manche Textstellen deuten darauf hin, dass dies auch normativ abhängige Begriffe sind, während andere eher nahelegen, dass sie eine andere Beziehung zum Gerechtigkeitsbegriff haben, nämlich Grund oder semantischer Bestandteil desselben zu sein. Diese Ambivalenz zeigt sich bei den drei Begriffen unterschiedlich. Zunächst erläutere ich jeweils die Bedeutung dieser Begriffe im Kontext der rechtfertigungstheoretischen Gerechtigkeitstheorie, um dann ihren Stellenwert zu diskutieren.

Autonom zu sein, heißt für Forst in verschiedenen praktischen Kontexten aus guten Gründen zu handeln (vgl. Forst 1996: 385–412 und Einleitung zu II). Für Forst kann und sollte man insbesondere in allen vier von ihm explizit genannten Kontexten (dem moralischen, dem politischen, dem rechtlichen und dem ethischen) autonom handeln. Er unterscheidet insofern auch zwischen moralischer, politischer, rechtlicher und ethischer Autonomie. Später kommt als fünfter der Begriff der »[s]oziale[n] Autonomie« hinzu (Forst 2007a: 208). Hiermit sei die »Frage nach den sozialen Bedingungen, die für die Entwicklung und Ausübung solcher [der anderen vier, E.N.] Autonomiefähigkeiten und -möglichkeiten notwendig sind« (ebd.), gestellt. Mir erschließt sich nicht, wieso damit eine weitere Form der Autonomie benannt sein soll.⁹⁵ Denn die Frage nach den Realisierungsbedingungen der ursprünglich vier Formen der Autonomie zu stellen, scheint mir schlicht eine vollständigere Betrachtung dieser Formen von Autonomie zu sein. Ich stimme aber mit Forst überein, dass die Betrachtung dieser Realisierungsbedingungen (bzw. ihrer Behinderung) wichtig ist (vgl. dazu insbesondere 10.2 und 10.3 zur ›Flexibilisierung‹ und 12.2.2 zur Bildung).

Wenn man ›autonom‹ als Eigenschaft für Personen verwendet, reicht es nach Forsts Ansatz vermutlich auch aus, wenn eine Person *dispositional* zu autonomen Verhalten tendiert und nicht ausschließlich autonome Handlungen vollzieht. Damit ist der Autonomiebegriff einerseits enger als die Bestimmung, dass Personen *handeln* oder in einem minimalen Sinne *frei* sind. Dadurch würde nur ausgedrückt, dass Personen nicht zu einem bestimmten Verhalten physisch gezwungen werden, d.h. zwar auf der Basis von Gründen handeln, diese aber nicht notwendigerweise auch gute Gründe sind (vgl. 6.3). Andererseits ist dieser Autonomiebegriff weiter als Kants, weil er sich nicht auf den moralischen Kontext beschränkt, sondern Personen für Forst eben auch

95 Forst betont jedoch explizit, dass die soziale Autonomie, auch wenn sie »aus einer Reflexion auf die Bedingungen der vorhergehenden resultiert und diese somit begrifflich voraussetzt, [dies nicht] bedeutet [...], dass sie keine eigene, normativ ebenso bedeutsame Dimension der Freiheit bezeichnet.« (Forst 2007a: 209)

ethisch, politisch oder rechtlich autonom handeln können (vgl. Forst 1996: 386).⁹⁶

Politische und rechtliche Autonomie scheint zudem *identisch* zu sein mit der Beschreibung von Personen, die in gerechten Gesellschaften leben. Der Umkehrschluss, dass eine gerechte Gesellschaft eine ist, in der alle Bürger/innen zumindest rechtlich und politisch autonom handeln können, scheint auch wahr zu sein. So schreibt Forst auch von einer »autonomen« und gerechten Gesellschaft« (Forst 2007a: 179). Demnach könnte es Sinn machen, den Autonomiebegriff als einen von der Gerechtigkeit abhängigen Begriff zu bezeichnen, weil seine Normativität zwar identisch ist mit der der Gerechtigkeit, aber er sich begrifflich dennoch von ihr unterscheidet, da er eine mögliche Eigenschaft von Personen oder auch kollektiven Entitäten⁹⁷ benennt, während die Gerechtigkeit auf eine soziale Relation bezogen ist (vgl. 6.1). Diese Unterscheidung von Autonomie und Gerechtigkeit hinsichtlich ihres Bezugspunktes funktioniert allerdings nur, wenn man zwischen einer kollektiven Identität und einer sozialen Relation unterscheiden kann. Ansonsten wäre der Autonomiebegriff zumindest hinsichtlich der kollektiven Dimension nicht nur bezogen auf seine Normativität, sondern insgesamt identisch mit der Gerechtigkeit: eine gerechte wäre dann identisch mit einer autonomen Gesellschaft.

An anderer Stelle wird ein anderes Verhältnis von Gerechtigkeit und Autonomie angedeutet: Die Autonomie von Personen scheint Forst als *Grund* für die Forderung nach Gerechtigkeit anzusehen: »Die *Autonomie der Moral* basiert auf der *moralischen Autonomie* vernünftiger Personen, die ein Reich des Normativen hervorbringen.« (Forst 2007a: 80) Die Autonomie der Moral bezeichnet für Forst eine wichtige Eigenschaft der Moral, nämlich unabhängig (etwa von dem Bereich des Ethischen) zu sein (vgl. 7.2). Der Bereich des Moralischen wiederum deckt sich mit dem der (fundamentalen) Gerechtigkeit, insofern in beiden die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit gelten. Wenn die moralische Autonomie von Personen also die Basis (der Grund) für die Moral (als autonomer) ist (wie es in dem obigen Zitat steht), dann lässt sich daraus auch ableiten, dass die Gerechtigkeit durch den autonomen Charakter vernünftiger Personen begründet werden soll.⁹⁸ Autonomie als normativ

96 Mit meinem Vorschlag, nur zwischen zwei Kontexten zu unterscheiden (gerechtigkeitsrelevant und gerechtigkeitsirrelevant, vgl. 6.1.), reduziere ich gewissermaßen wieder den Bereich, in dem Autonomie relevant ist.

97 Forst unterscheidet explizit zwischen individueller und kollektiver Autonomie (vgl. Forst 2007a: 179).

98 Mein an Fichte anschließender Vorschlag, den Grund der Gerechtigkeit zu verstehen, bezieht sich auf eine weniger anspruchsvolle Freiheit von Personen. Ich werde dafür argumentieren, Freiheit als Unbestimmtheit als Grund der Gerechtigkeit zu verstehen. Vgl. Kapitel 7.

abhängig von der Gerechtigkeit zu bezeichnen, scheint aus dieser Perspektive fragwürdig.

In Bezug auf die *Freiheit* lassen sich bei Forst recht klare Textstellen finden, die belegen, dass er sie als abhängigen Begriff versteht. So schreibt er im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Friedensbegriff: »Die Unterscheidung zwischen dem Grundsatz der Gerechtigkeit und anderen Werten, die in seinem Lichte bewertet werden, trifft nicht nur auf den Frieden zu [dazu 6.4.5, E.N.]; die Freiheit ist ein anderes Beispiel.« (Forst 2011: 96, vgl. auch Forst 2003a: 589, Fn. 1 und Forst 2007a: Kapitel 5 »Politische Freiheit« und 271f. (a)) Freiheit scheint für Forst per se kein Wert zu sein, sondern nur gerechtfertigte Freiheitsausübung, d.i. Autonomie: »[...] die Frage der *Freiheit* [ist] ein Teil der umfassenderen Frage der *Gerechtigkeit* [...], denn als gerechtfertigt gelten nur die Freiheiten, die mit Bezug auf die übergeordneten Gerechtigkeitskriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beansprucht werden können.« (Forst 2007a: 191) Gleichwohl ist diese *gerechtfertigte* Freiheit notwendiger Bestandteil seines normativen Gerechtigkeitsverständnisses (s.o.). Freiheit *simpliciter* könnte bei Forst eher deskriptiv verstanden werden in dem Sinne, dass Menschen eben aus Gründen handeln und daher nicht vollkommen kausal determiniert sind (vgl. 6.3). Zu diskutieren bleibt noch, welche *normative* Rolle nicht-vernünftige Freiheitsausübung, also freies Handeln ohne *gute* Gründe, in Forsts Systematik insbesondere in Bezug auf Fragen des positiven Rechts spielt. In Kapitel 7 setze ich als Grund der Gerechtigkeit einen solchen weniger anspruchsvollen Begriff von Freiheit ein. Diese Freiheit muss wiederum durch institutionalisierte subjektive Rechte (positives Recht) geschützt werden (Kapitel 7 und 8). Positive Rechtsordnungen können jedoch aus Perspektive dieser Freiheit stets radikal infrage gestellt werden (Kapitel 7 und 11).

Gleichheit scheint ähnlich wie der Freiheitsbegriff für Forst kein Wert an sich, aber dennoch in einer bestimmten Deutung notwendig für seinen Gerechtigkeitsbegriff zu sein. Gleichheit ist nur als »*Rechtfertigungsgleichheit*« (Forst 2007a: 279) wertvoll. Gleichheit etwa von Gütern ist für Forst deshalb nur dann wertvoll, wenn sie als Teil maximaler Gerechtigkeit durch Strukturen, in denen Rechtfertigungsgleichheit gegeben ist (fundamentale Gerechtigkeit) zustande gekommen ist. Gleichheit soll für ihn somit sowohl *qualitativ* (nicht bloß formal) als auch *dynamisch* verstanden werden (vgl. 6.4.7).⁹⁹

Zu erwähnen ist, dass Forst Freiheit und Gleichheit auch als negative und positive Bezugnahme auf das Ziel der Realisierung des Rechts auf

99 An anderer Stelle setzt Forst Gleichheit auch mit seinem Kriterium der Reziprozität gleich: »Gleichheit – oder in meinen Worten Reziprozität« (Forst 2011: 145).

Rechtfertigung versteht: »Negativ ausgedrückt, besteht das Ziel in dem Wunsch nach Freiheit, und positiv ausgedrückt im Wunsch nach Anerkennung als Gleicher [...].« (Forst 2011: 178) Der auf dem Recht auf Rechtfertigung (bzw. dem Rechtfertigungsprinzip) gegründete Gerechtigkeitsbegriff soll beide Momente in sich umschließen (vgl. Forst 2011: 182, Fn. 2).

Den Status der Begriffe von Autonomie, Freiheit und Gleichheit in Bezug auf Forsts Gerechtigkeitsbegriff habe ich an dieser Stelle nicht abschließend geklärt. Da ich ab Kapitel 7 in Bezug auf die Ausdeutung und systematische Stellung dieser Begriffe für die Gerechtigkeit von Forst abweiche, beschränke ich mich auf die oben dargelegten Überlegungen und diskutiere im folgenden Unterkapitel allgemeiner Forsts Verständnis von abhängigen Begriffen.

6.4.9 Normativ abhängige, redundante oder dichte Begriffe?

Im Anschluss an die Darstellung von sieben Beispielen für Begriffe, die Forst zufolge normativ von der Gerechtigkeit abhängen, wird in diesem Unterkapitel allgemein Forsts Verständnis von normativ abhängigen Begriffen diskutiert. Ich problematisiere sein Verständnis mithilfe einer Gegenüberstellung zwischen normativ abhängigen und ›dichten‹ Begriffen. Bernard Williams hat die Rede von »*thick ethical concepts*« (Williams 2006 [1985]: 140) geprägt.

Die Ausgangsfrage, die sich mir stellt, ist, welchen systematischen Stellenwert die von Forst so benannten normativ abhängigen Begriffe für seine Gerechtigkeitstheorie haben. Da er der Diskussion dieser Begriffe recht viel Raum einräumt, insbesondere dem Toleranzbegriff mit einem umfassenden Buch, aber auch durch eigene Aufsätze zu den Begriffen des Fortschritts und der Entfremdung etwa, wäre es verwunderlich, wenn sie in Bezug auf den Gerechtigkeitsbegriff aus Forsts Sicht systematisch gesehen redundant wären.¹⁰⁰ Manchmal schreibt Forst sogar explizit, dass bestimmte Begriffe unverzichtbar sind, etwa der Fortschrittsbegriff: wir seien »gebunden, an diesem Begriff des Fortschritts festzuhalten« (Forst 2015a: 110). Wenn also etwa der Fortschrittsbegriff normativ von der Gerechtigkeit abhängig, aber gleichwohl unverzichtbar ist, muss das heißen, dass der Kern eines Begriffs, den Forst manchmal ganz explizit macht, wie etwa bei Entfremdung und Legitimität (vgl. 6.4.3 und 6.4.6),

¹⁰⁰ Für die These, dass die normativ abhängigen Begriffe für Forst eigentlich systematisch redundant sind und er ihnen nichtsdestoweniger in seinen Schriften viel Platz widmet, könnte sprechen, dass er es für wichtig erachtet, andere als seine (redundanten) Verwendungen der Begriffe im wissenschaftlichen (und realpolitischen) Diskurs zu entlarven.

in einem in irgendeiner Weise *gewichtigen* Verhältnis zu der modular eingefügten Gerechtigkeitsnormativität steht. Das möchte ich beispielhaft an Forsts Auseinandersetzung mit dem Entfremdungsbegriff analysieren. Der Bedeutungskern des Entfremdungsbegriffs bei Forst war:

»Alienation generally means that a person is disconnected from themselves, others and their social context in a normatively relevant way, but that normative relevance needs to be explained by other concepts.« (Forst 2017b: 546)

Übersetzen kann man das folgendermaßen:

Entfremdung meint allgemein, dass eine Person in einer normativ relevanten Weise getrennt ist von sich selbst (a), anderen (b) und ihrem sozialen Umfeld (c).

Für die ›normativ relevante Weise‹ setzt Forst nun seinen rechtfertigungstheoretischen Gerechtigkeitsbegriff ein, wodurch sich ergibt:

Entfremdung meint, dass eine Person getrennt ist von (a) sich selbst als rechtfertigendem Wesen mit gleichem Status gegenüber anderen, (b) anderen als ebenso gleichwertigen rechtfertigenden Wesen und (c) ihrem sozialen Kontext. Die Trennung vom sozialen Kontext kann dabei entweder auftreten, weil der soziale Kontext kein gerechter ist, in dem sich ein rechtfertigendes Wesen ›zu Hause‹ fühlen kann (c1) oder weil die Person von sich selbst als rechtfertigendem Wesen entfremdet ist, aber in einer gerechten Gesellschaft lebt, die dementsprechend nicht mit dem subjektiv mangelnden Selbstrespekt zusammenpasst (c2).

Aber was ist dann genau die Verbindung zwischen dem Begriffskern, hier der Trennung einer Person von sich selbst, anderen und ihrem sozialen Kontext, und der Normativität der Gerechtigkeit? Mir scheint, dass diese Verbindung von Bedeutungskern und Normativität, zumindest bezogen auf den Entfremdungsbegriff, nicht sehr bedeutend ist, denn es hängt etwa vollständig von der normativen Natur dessen, von dem man getrennt oder nicht getrennt ist, ab, ob die Trennung normativ beklagenswert ist oder nicht. Es ist etwa weder per se gut noch schlecht von seinem gesellschaftlichen Kontext ›getrennt‹ zu sein: Wenn der gesellschaftliche Kontext gerecht ist, dann ist es schlecht von ihm getrennt zu sein, wenn er ungerecht ist, dann ist es gut, von ihm getrennt zu sein. Die Trennung als solche scheint mir gar nicht normativ relevant zu sein (vgl. auch Kapitel 5).

Im Gegensatz dazu schlägt Jaeggi mit ihrem Begriff der Entfremdung, dessen Kernbedeutung sie als »Beziehung der Beziehungslosigkeit« (Jaeggi 2005: 43ff.) beschreibt, vor, dass die Beziehungslosigkeit – die Trennung – wo oberflächlich keine Trennung (Beziehung) ist, *per se* oder *prima facie* entfremdend in einem abwertenden Sinne ist. Um die »Beziehung der Beziehungslosigkeit« zu beklagen, bedarf es nicht eines zusätzlichen normativen Begriffs, sondern sie ist immer schon beklagenswert.

Jaeggi schlägt in diesem Kontext dann auch vor, den Entfremdungsbegriff als dichten ethischen Begriff im Sinne Williams' zu verstehen (Jaeggi 2005: 44).¹⁰¹ Die Kernidee eines dichten ethischen Begriffs ist, dass dabei eine evaluative und beschreibende Komponente konstitutiv zusammengehören und einen Begriff »*sui generis*« bilden (Väyrynen 2019: 27f., vgl. Kirchin 2013: 2).¹⁰²

Ich möchte nun vorschlagen, dass manche Begriffe, die Forst als normativ abhängig versteht, für seine Theorie tatsächlich *keinen* eigenständigen systematischen Wert haben – und somit redundant sind – und manche doch *einen* eigenständigen systematischen Wert haben. Für Letztere müsste eine ›engere‹ Beziehung zwischen dem normativen und den anderen Bestandteilen des Begriffs feststellbar sein – anders als beim Entfremdungsbegriff (s.o.). Von den oben erläuterten Begriffen vermute ich, dass folgende Begriffe *keinen* systematischen Mehrwert für Forst haben: *Ausbeutung*, *Demokratie*, *Fortschritt*¹⁰³, *Entfremdung* und *Legitimität*. Das heißt nicht, dass die Verwendung dieser Begriffe in bestimmten Kontexten nicht hilfreich sein kann, sondern nur, dass sich Forsts Theorie auch ohne Rekurs auf diese Begriffe vollständig darstellen ließe. Bei den folgenden beiden Begriffen denke ich allerdings, dass sie sehr wohl *einen* systematischen Mehrwert für Forsts Theorie haben bzw. haben sollten: *Frieden* und *Toleranz*. Der systematische Stellenwert dieser beiden Begriffe sollte in folgenden Kapiteln deutlich werden (für Frieden Teil III insgesamt und für Toleranz insb. 6.5).¹⁰⁴

Forst müsste also eine Unterscheidung innerhalb der Gruppe von Begriffen, die von ihm als normativ abhängig bezeichnet werden, etablieren und zwar zwischen denen, die einen systematischen Mehrwert haben und jenen, die in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit redundant sind. Eine Möglichkeit wäre es, die systematisch wichtigen ›dichten Begriffe‹ zu nennen. Aber das ist vielleicht nicht die einzige Möglichkeit. Es wäre dabei zu prüfen, ob die Idee von dichten Begriffen dem von

101 Jaeggi versteht auch den Fortschrittsbegriff als dichten Begriff (vgl. Jaeggi 2018: 225).

102 Laut Väyrynen gilt das aber nur für bestimmte Perspektiven auf *thick ethical concepts*, nämlich »Inseparabilist Views« (27ff.), die »Separist Views« (22ff.) entgegenstehen. Williams, auf den sich Jaeggi bezieht, gehört laut Väyrynen zu den Inseparabilists (15). Vgl. Kirchin 2013: 8. In dem von Kirchin herausgegebenen Sammelband geht es zudem nicht nur um ethische, sondern auch andere dichte Begriffe (2).

103 Auch wenn ich dem Fortschrittsbegriff keinen systematischen Mehrwert zuschreibe, werde ich die These vertreten, dass ein Begriff ›historischer Zeit‹ systematisch wichtig für die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption ist, vgl. Kapitel 11.

104 Vgl. Kukathas' Zweifel an dem systematischen Mehrwert von Toleranz gegenüber der Gerechtigkeit bei Forst (Kukathas 2020: 59).

Forst vorgeschlagenen Theorietyp insgesamt widerspricht, weil dichte ethische Begriffe womöglich nicht zu einem deontologischen und kognitivistischen Normativitätsverständnis passen (vgl. Kirchin 2013).¹⁰⁵ Würde man sich der Kategorie der dichten Begriffe bedienen, wäre auch zu klären, ob und inwiefern der Gerechtigkeitsbegriff selbst als dichter zu verstehen ist.

Wichtig ist zuletzt anzumerken, dass der Gerechtigkeitsbegriff für Forst kein abhängiger Begriff sein kann. Das liegt daran, dass Forst bei der Diskussion von abhängigen Begriffen, die sich in eine Dialektik verstricken, stets auf den höherstufigen Gerechtigkeitsbegriff verweist, um diese aufzulösen.

6.5 Die Grenzen der Rechtfertigung

Dieses Unterkapitel fungiert als Übergang von meiner Rekonstruktion von Forsts kritisch-prozeduraler Theorie der Gerechtigkeit zu meiner stärker eingreifenden und kritischen Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten. Ich werde hier die Grenzen der Rechtfertigung thematisieren, die für den weiteren Verlauf der Argumentation des Buches zentral sind.

Zunächst beschreibe ich drei verschiedene Grenzen der Rechtfertigung in Forsts Theorie: die Grenzen des Raums der Rechtfertigungen (deskriptiv), die Grenzen zwischen den verschiedenen Kontexten der Rechtfertigung und die Grenzen des normativ Rechtfertigbaren. Auf diese drei Grenzen der Rechtfertigung reflektiert auch Forst selbst. Zweitens stelle ich im Anschluss an die »Paradoxie der Grenzziehung«, die Forst bezogen auf die Toleranz diskutiert (vgl. 6.4.7), die These auf, dass die *Grenzen der Rechtfertigung* gleichermaßen auch die *Bedingung der Möglichkeit von guten Rechtfertigungen* darstellen. Ein selbst rechtfertigender oder rechtfertigungstheoretischer Umgang mit den Grenzen der Rechtfertigung ist dabei, so meine These weiter, unmöglich. Diese These steht im Widerspruch zu Forsts eigenem Verständnis. Inwiefern ein anderer (nicht rechtfertigungstheoretischer) adäquater Umgang mit diesen Grenzen überhaupt möglich ist, wird ab Kapitel 7 thematisiert.

Zunächst zu den drei Grenzen der Rechtfertigung, die Forst in seinen Arbeiten aufzeigt. Die erste Grenze ist diejenige zwischen dem *Raum der*

¹⁰⁵ Forsts Begriff des anderen Menschen scheint allerdings gerade ›dicht‹ zu sein, d.h. notwendig deskriptive als auch evaluative Komponenten zu haben, vgl. Kapitel 7.

Rechtfertigungen und dem *Raum des Natürlichen* (vgl. 6.1 i.) oder des *Zwangs bzw. der Gewalt* (vgl. 6.3.2).

Innerhalb dessen, was sich allgemein im Raum der Rechtfertigungen befindet, gibt es zweitens verschiedene *Kontexte der Rechtfertigung*. Diese beziehen sich einerseits auf die Unterscheidung von *vier Kontexten der Rechtfertigung*: dem moralischen, dem politischen, dem rechtlichen und dem moralischen. Wie bereits erläutert (vgl. 6.1 ii.) denke ich jedoch, dass sich diese vier Kontexte letztlich zu zwei Kontexten zusammenziehen lassen: demjenigen Kontext, in dem die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit die angemessenen Beurteilungskriterien für Rechtfertigungen sind und demjenigen, in dem sie es nicht sind. Andererseits geht es um die Grenzen zwischen verschiedenen Kontexten, für die gleichermaßen Reziprozität und Allgemeinheit die angemessenen Beurteilungskriterien für Rechtfertigungen sind. Damit kommen die *Grenzen zwischen verschiedenen begrenzten Allgemeinheiten* (vgl. 6.1) ins Spiel. Die erste Grenzziehung dieser zweiten Gruppe von Grenzziehungen nenne ich die innere und die zweite die äußere Grenze der Gerechtigkeit (vgl. schon 2.1). Wie oben erläutert, sind die innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit eng verbunden (vgl. 6.1 iii.).

Die dritte Grenze der Rechtfertigung ist die *Grenze des Rechtfertigbaren* in einem Kontext, in dem die angemessene Beurteilung von Rechtfertigungen über die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit erfolgen sollte. Die dritte Grenze ist also die Grenze zwischen dem, was in einem solchen Kontext der Rechtfertigung rechtfertigbar ist und dem, was nicht rechtfertigbar ist. Es lassen sich wiederum zwei Grenzen der Rechtfertigbarkeit unterscheiden: erstens die Grenze zwischen ›durch die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit rechtfertigbar‹ und ›nicht mit den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit zu rechtfertigen (aber auch nicht zurückweisbar)‹, zweitens die Grenze zwischen ›durch die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit rechtfertigbar oder nicht mit den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit zu rechtfertigen (aber auch nicht zurückweisbar)‹ und ›durch die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit (RuA) zurückweisbar‹. Es ergibt sich folgende Übersicht:

Grenzgruppe I: a) Raum der Rechtfertigung vs. Natur
 b) Raum der Rechtfertigung vs. Gewalt, Zwang

Grenzgruppe II¹⁰⁶: a') Innere Grenze der Gerechtigkeit (etwa Toleranzfragen)

¹⁰⁶ Meinen Verständnis nach diskutiert Melissa Yates in ihrem Aufsatz über Forst (»Opening »Political Contexts of Injustice««, Yates 2019) auf ähnliche

b') Äußere Grenze der Gerechtigkeit
(etwa transnationale Fragen)

Grenzgruppe III: a") Durch die Kriterien von RuA rechtfertigbar vs. nicht durch diese Kriterien rechtfertigbar (aber auch nicht zurückweisbar)
b") Durch die Kriterien von RuA rechtfertigbar oder nicht zurückweisbar vs. durch die Kriterien zurückweisbar¹⁰⁷

Im Anschluss möchte ich nun erstens weitere Erläuterungen zu der Grenze II, b' anschließen, dann zweitens, Grenze III, b" in Verbindung mit dem »Paradox der Grenzziehung« (6.4.7) und der Grenzgruppe II diskutieren und drittens erläutern, dass ich Forsts Sozialtheorie der Rechtfertigung als Beschreibung dessen sehe, was sich innerhalb des Raums der Rechtfertigungen bewegt, aber noch nicht weiter normativ ausgezeichnet ist (d.h. diesseits der Grenze I ist).

Transnationale Gerechtigkeit (äußere Grenze der Gerechtigkeit)

Die innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit (II a' und b') hängen meinem Verständnis nach eng miteinander zusammen (vgl. schon 6.1). Forst behandelt Fragen der äußeren Grenze unter dem Stichwort der transnationalen Gerechtigkeit. Da ich mich in diesem Buch nicht explizit mit Fragen transnationaler Gerechtigkeit auseinandersetze, möchte ich sie aber an dieser Stelle kurz thematisieren, nachdem ich den Zusammenhang der inneren und äußeren Grenze dargestellt habe. Forst verwendet das Vokabular der inneren und äußeren Grenze nicht und spricht daher auch nicht (wörtlich) von dem zu erläuternden Zusammenhang derselben.

Weise diese beiden Grenzen im Zusammenhang: »Being a subject of political power (the membership question) depends on how we define what counts as an exercise of political power to begin with (the ontopolitical question).« (S. 108 vgl. auch S. 121) In demselben Aufsatz stellt sie auch Überlegungen zu zwei Themen an, die für diese Arbeit zentral sind: die notwendige und mögliche Flexibilität der Grenzen von Kontexten der Gerechtigkeit sowie transtemporale Kontexte der Gerechtigkeit.

¹⁰⁷ Diese Grenze entspricht der Grenze zwischen Recht (Recht und Unrecht) und Nicht-Recht, vgl. Ende von Kapitel 2. Dieses Entsprechungsverhältnis der Grenzen des Rechts mit denen der Gerechtigkeit hängt damit zusammen, dass es letztlich nur ein ideal eingerichtetes (demokratisches) Rechtssystem sein kann, welches verbindliche Gerechtigkeitsurteile fällen kann (vgl. Ende von 6.1).

Wo die extensionalen (äußeren) Grenzen einer Gruppe sind, hängt davon ab, was das allgemeinstiftende Merkmal der Gruppe (innere Grenze) ist. So ist Menke zuzustimmen, wenn er schreibt:

»Das Nein, das das Gemeinwesen dem Flüchtling entgegenruft – Du bist gar kein Anteil, denn Du bist kein Teil von uns – ist daher in Wahrheit ein Nein zu sich selbst. Es ist die Einmauerung des Gemeinwesens in seinem Sosein (seiner Identität, seinen Werten).« (Menke 2016: 57)

Anders ausgedrückt: Der Ausschluss des Flüchtlings (der außerhalb der Extension eines Gemeinwesens steht) erlaubt Rückschlüsse auf die Identität des ausschließenden Gemeinwesens. Auch wenn ich die explizite Behandlung der Frage nach der äußeren Grenze der Gerechtigkeit in dieser Arbeit nicht leiste, bin ich der Überzeugung, dass ein adäquater Umgang mit der inneren Grenze auch zu einem adäquateren Umgang mit der äußeren Grenze beiträgt (vgl. auch Kapitel 8.3). Oder andersherum: Ein falscher Umgang mit der inneren Grenze begünstigt auch einen falschen Umgang mit der äußeren. So könnte man sich etwa vorstellen, dass eine nach innen zu wenig gefestigte Allgemeinheit, ein übersteigertes Sicherheitsbedürfnis nach außen begünstigt.¹⁰⁸

Welches Prinzip ist der Bestimmungsmaßstab für die äußere Grenze der Gerechtigkeit? Forst unterscheidet hierbei zwischen der Beantwortung dieser Frage in Bezug auf die Moral und in Bezug auf die Gerechtigkeit und differenziert dementsprechend auch das Grenzziehungsprinzip. Er schreibt, dass die Bestimmung der äußeren Grenze »in Kontexten der Moral dem Betroffenheitsprinzip (*all-affected principle*)« und »in Kontexten der Gerechtigkeit dem Unterwerfungsprinzip (*all-subjected principle*)« folgen sollte (Forst 2015a: 54). Das Betroffenheitsprinzip hat dabei zwei Bedeutungen: Einerseits heißt betroffen sein von konkreten Handlungen betroffen zu sein, direkt oder indirekt, und andererseits verweist es auf die abstraktere Betroffenheit als Mitglied der moralischen Gemeinschaft (für diese Unterscheidung, siehe Forst 2015c: 829). Dem Unterwerfungsprinzip geht es hingegen darum, zwischen Individuen zu unterscheiden, die einem bestimmten »context of domination (*Beherrschung*)« (Forst 2014c: 201) unterworfen sind und jenen, die dies nicht sind. Ein Unterwerfungsverhältnis möchte Forst »in einem weiteren Sinne verstanden« wissen, d.h., dass es »neben rechtlich-politischen auch informelle Unterwerfungsverhältnisse etwa ökonomischer Art« geben kann (Forst 2015a: 54). Da ich in Kapitel 6.1 bereits dafür argumentiert habe, dass Forsts Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit nur in Kontexten »begrenzter Allgemeinheit« Entscheidungskraft entfalten können, ist aus meiner

¹⁰⁸ Vgl. dazu: »Ein Gefühl der inneren Unsicherheit ist vorherrschend. Dies Gefühl löst einen komplementären Drang nach äußerer Sicherheit aus, der eine Stütze in *Maßnahmen* sucht, die die aus der unberechenbaren Zukunft drohenden Gefahren abwehren sollen.« (Husserl 1955: 64)

Perspektive der Unterschied zwischen der zweiten Bedeutung des Betroffenenprinzips (abstrakte Betroffenheit) und des Unterwerfungsprinzips hinfällig. Die erste Bedeutung des Betroffenenprinzips (die konkrete Betroffenheit) hingegen scheint mir auch für das Unterwerfungsprinzip bedeutend zu sein. So kann eine Frau zwar dem Patriachat unterworfen sein *wie alle anderen Frauen*, aber gleichzeitig *als etwa besonders arme oder wohlhabende Frau* die Konsequenzen dieses Regimes am eigenen Leib in sehr unterschiedlichem Ausmaß spüren, d.h. von konkreten Handlungen, die das Patriachat begünstigt, in anderer Weise betroffen sein. Die Unterscheidung zwischen dem Betroffenen- und Unterwerfungsprinzip verwende ich deshalb nicht und habe dementsprechend bisher ausschließlich von Betroffenheit geschrieben und werde dies weiterhin tun.

Forsts Konzeption transnationaler Gerechtigkeit¹⁰⁹ beantwortet die grundlegende Frage der Debatte um globale Gerechtigkeit, wem gegenüber man in der Welt überhaupt Gerechtigkeitspflichten hat oder allgemeiner ausgedrückt, mit wem man in einer Gerechtigkeitsrelation steht, folgendermaßen: In einer Gerechtigkeitsrelation steht man mit jeder und jedem, der in demselben Unterwerfungs- bzw. Betroffenheitsverhältnis steht. Forst möchte damit etwa sagen, dass ein deutscher H&M-Einkäufer mit einer Näherin in Bangladesch sehr wohl in einem Gerechtigkeitsverhältnis steht, auch wenn beide nicht durch eine politisch-rechtliche Gemeinschaft verbunden sind. In Zeiten einer globalisierten Wirtschaft ist es daher eine schwierige epistemische Frage, mit wem man überhaupt in einem Gerechtigkeitsverhältnis steht. Niemand in Deutschland wird auf Anhieb wissen, ob und wer genau unter der Produktion der Produkte, die sie oder er konsumiert, gelitten hat. Es ist an dieser Stelle, dass Forst die Rolle der Sozialwissenschaften für die Bestimmung der äußeren Grenze der Gerechtigkeit betont. Beherrschungsverhältnisse – und damit die äußeren Grenzen der Gerechtigkeit – müssten »informiert durch eine sozialwissenschaftliche Analyse der real vorfindbaren Verhältnisse« bestimmt werden (Forst 2015a: 223). Besonders hebt er die Rolle der sozialwissenschaftlichen Analyse in einer Fußnote hervor, in der er einen Gegensatz zu Frasers Position herausstellt, die die Notwendigkeit, die Grenzen der Gerechtigkeit selbst diskursiv auszuhandeln, betont: »Ich stimme Fraser [...] zu, dass Letzteres wichtig ist; gleichwohl traue ich einer kritischen sozialwissenschaftlichen Analyse zu, die bestehenden Verhältnisse und Strukturen und ihre Rechtfertigungsbedürftigkeit hinreichend zu beschreiben, um den Einsatzpunkt für die diskursive Gerechtigkeit zu markieren.« (Forst 2015a: 224, Fn. 21)¹¹⁰ Von hier aus gibt es nun zwei Optionen: entweder man führt

109 Zu Forsts Konzeption transnationaler Gerechtigkeit siehe insb. Forst 2007a: 357–380 und Forst 2015a: 214–233.

110 Damit stellt er sich gewissermaßen Frasers Vermutung darüber, was Forst über die Frage nach der angemessenen Bestimmung der Grenzen der

das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis einer nicht-positivistischen Sozialwissenschaft, die die äußeren Grenzen der Gerechtigkeit bestimmen können soll, aus oder man zieht sich auf die Position zurück, dass es *letztlich* doch die Betroffenen selbst sind, die reziprok-allgemeine Gründe für legitime äußere Grenzziehungen hervorbringen müssen (und sich dabei eventuell auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse stützen). Mir scheint die Verfolgung der zweiten Option ausgehend von Forsts Arbeiten aus drei Gründen für angemessen¹¹¹:

- erstens, weil Forst die wissenschaftstheoretische Arbeit nicht durchführt
- zweitens, weil es schwer mit seiner normativen Position zu vereinbaren scheint, einer wissenschaftlichen (Beobachter)Perspektive so viel Macht zuzugestehen und
- drittens, weil er – wenn auch nicht in Worten der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit – auch die enge Verbindung der Frage nach der äußeren Grenzziehung mit der Frage nach den Grenzen der Toleranz (innere Grenze) betont¹¹² *und* in Bezug auf die Grenzen der Toleranz das Paradox der Grenzziehung anerkennt (vgl. 6.4.7 und den folgenden Abschnitt).

Gerechtigkeit sagen würde, entgegen: »So far as I know, Forst has not (yet) envisioned the possibility of applying his idea of a basic justification procedure at the meta-level to disputes about the frame, when not the ›what‹ but also the ›who‹ is up for grabs; but I see no reason why this could not be done.« (Fraser 2010: 174, En. 38)

111 Auch Eva Erman scheint schließlich zu denken, dass es in Forsts *Framework* nur die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit selbst sein können, die angemessene Grenzziehungen rechtfertigen: »And disputes about ›relevantly affected‹ could only be addressed by way of a process of reciprocal and general justification [...].« (Erman 2014: 140, Fn. 29).

112 Folgende Zitate zeigen, dass Forst – wenn auch in anderen Worten – den Zusammenhang der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit anerkennt: »[D]ie Frage nach dem rechten Verständnis von Toleranz und insbesondere die Kernfrage, wo ihre Grenzen zu ziehen sind [,wirft] ein Licht auf die *eigenen Grenzen* – auf die Grenzen unserer ›westlichen Toleranz‹, die Grenzen unseres Verständnisses des gerechten und demokratischen Umgangs miteinander. [...] Die Grenzen der Toleranz zu bestimmen heisst stets auch, die eigenen Begrenzungen zu überprüfen.« (Forst 2016b: 224f.) Und: »Es kennzeichnet die komplexe Situation in einer ›globalisierten Welt‹, dass in ihr viele Konflikte, die im Vorangegangenen als *innergesellschaftliche* analysiert wurden, als *zwischen gesellschaftliche* wiederkehren.« (Forst 2003a: 746)

Paradox der Grenzziehung
(Toleranz, innere Grenze der Gerechtigkeit)

Das Paradox der Grenzziehung diskutiert Forst als ein Paradox, das eine angemessene Toleranzkonzeption lösen können muss (vgl. 6.4.7). Das Paradox war, dass die Toleranz gewissermaßen immer auch intolerant ist, weil sie notwendig eine Grenze ziehen muss zwischen dem, was (noch) tolerierbar ist und dem, was (nicht mehr) tolerierbar ist. Forst gibt an dieses Paradox lösen zu können, indem er unterstreicht, dass eine Zurückweisung aus Gründen, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit entsprechen, gar *keine intolerante Zurückweisung* sei – und deshalb nicht im Widerspruch zur Forderung der Toleranz stehe – und darüber hinaus damit, dass jede Zurückweisung auch revidierbar sein muss (vgl. Forst 2003a: 532, vgl. 6.4.7).

In meiner Systematik lässt sich sagen, dass Forst den Toleranzbegriff an der systematischen Stelle der inneren Grenze der Gerechtigkeit einsetzt. Der Toleranzbegriff scheint mir deshalb ein für Forst nicht redundanter abhängiger Begriff zu sein (vgl. 6.4.9). Nichtsdestoweniger denke ich, dass Forst das Problem der Bestimmung der inneren Grenze – oder: das Paradox der Grenzziehung der Toleranz – durch seine Toleranzkonzeption nicht auflösen kann.¹¹³ Dieses Paradox nicht anzuerkennen kann wiederum zu unerwünschten Beherrschungseffekten in Form von Normalisierungen oder Disziplinierungen (vgl. 3.2.2) führen.¹¹⁴

Ich möchte nun anhand eines Beispiels, das ich schon in 6.1 iii. bemüht habe, das Problem der Bestimmung der inneren Grenze im Zusammenhang mit Fragen der Toleranz aufzeigen. Das Beispiel war das einer (Mittelbau)Versammlung an einer Universität, in der es um planbarere Karrierewege geht. Dort habe ich erläutert, dass es möglicherweise einen Streit über das allgemeinheitstiftende Merkmal der Gruppe geben könnte. Ein möglicher Streitpunkt dabei könnte sein, ob es sinnvoll ist, dieses Problem gemeinsam unter Mitarbeiter/innen, die über Drittmittelprojekte angestellt sind und solchen auf sogenannten Landesstellen zu diskutieren. Angenommen es würde die Entscheidung gefällt, weiterhin zusammen zu diskutieren. Wenn dann der Vorschlag eingebracht würde, dass das allgemeinheitstiftende Merkmal der Gruppe vielleicht nicht sein sollte, sich für planbarere Karriereperspektiven einsetzen zu wollen *und* Teil der Gruppe zu sein, die betroffen ist von befristeten Arbeitsverträgen, sondern ausschließlich ›sich

113 So auch: Fischer-Lescano 2018: 165f. So verstehe ich auch Browns Perspektive in: Brown und Forst 2014.

114 Für die Erlaubniskonzeption der Toleranz (vgl. 6.4.7) benennt Forst selbst das Problem eines »Disziplinierungseffekt[s] durch Toleranz« (Forst 2003a: 547).

für planbare Karriereperspektiven einsetzen wollen«, könnte weitergehend die Frage aufkommen, ob dann nicht auch Professor/innen Teil der Gruppe sein sollten. Wenn dann jemand auf einer Drittmittelstelle sagte ›Jetzt reicht es aber! Okay, dass wir uns mit denjenigen auf Landesstellen vereinigen, aber wenn wir nun auch die Professor/innen miteinschließen, dann kommen wir ja nie zu einer sinnvollen Position!«, könnte man dies als Ausdruck der Grenzen der Toleranz dieser Person verstehen. Damit wird auch die Verbindung zu der Grenzgruppe II deutlich; hier würde gefordert, dass Professor/innen nicht Teil der Gruppe sein sollen (äußere Grenze) und dass die Betroffenheit von befristeten Verträgen Teil der intensionalen Beschreibung des allgemeinstiftendes Merkmals bleiben sollte (innere Grenze).

Ich vertrete die Ansicht, dass die Bestimmung dieser Grenze (Grenzgruppe II) nicht alleine mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit getroffen werden kann, weil die Anwendung der Kriterien selbst darauf angewiesen ist, dass bereits festgelegt ist, welche Interessen und Meinungen berücksichtigt werden sollten (vgl. 6.1 iii.). Ein Rekurs auf (unbefriedigende) Gründe wie ›Wenn jemand anders mitmachen will (eine bestimmte Professorin etwa), dann sollten wir sie mitmachen lassen‹ oder ›Wir haben als Gruppe von Mittelbau-Leuten angefangen und sollten dabei bleiben‹ wäre in dem fingierten Fall schlussendlich unvermeidlich. Diese Beispielgründe machen deutlich, dass es hierbei um Fragen der Befürwortung von Veränderung oder Stabilität geht.

In jüngerer Zeit bezeichnet Forst zusammen mit Klaus Günther die Uneinigkeit zumindest über die äußere Grenze (die aber ja eng mit der inneren Grenze zusammenhängt) als »*second order justification crisis*«. Dabei gestehen Forst und Günther auch zu, dass es unklar ist, wie dieser Krise rechtfertigungslogisch begegnet werden sollte. Eine Rechtfertigungskrise zweiter Ordnung bricht aus,

»when there is not only disagreement over functions and justifications and their languages but also over the *extension* of the community which is supposed to construct and accept these justifications. Here we are dealing with a controversy over the nature and limits of the existing, relevant normative order; and it is questionable whether there is a higher-level normative order to resolve this dispute.« (Forst und Günther 2017: 3)

Zudem wird von ihnen auch eine mögliche falsche Reaktion auf eine solche Krise angedeutet, nämlich eine, die (ohne guten Grund) an der Vergangenheit festhalten will: »They want to regain a sovereignty that cannot be reconstructed – and in their quixotic search for solutions nationalist populisms offer themselves as a justification narrative, mistaking the past for the future.« (Forst und Günther 2017: 3) Das passt zu dem zweiten Bestandteil, mithilfe dessen Forst der Paradoxie der

Grenzziehung der Toleranz (vgl. oben und 6.4.7) entgegneten möchte: dass ein Ziehen der Grenze 2 der Toleranz (Zurückweisung) stets für Revisionen in der Zukunft offenbleiben muss. Ich werde im weiteren Verlauf des Buches zu bedenken geben, dass der zu Recht als falsch bezeichnete Umgang mit Rechtfertigungskrisen zweiter Ordnung, nämlich ohne guten Grund an der Vergangenheit festzuhalten, sich auch umkehren kann in den Fehler der unbegründeten Anerkennung des Werts von Veränderung.¹¹⁵ Beide Varianten des Umgangs mit einer Rechtfertigungskrise zweiter Ordnung – oder den Grenzen der Gerechtigkeit (Grenzgruppe II) – können gewissermaßen als ›quantitative‹ bezeichnet werden. Mir scheint, dass ein solch ›quantitativer Umgang‹ an dieser Stelle in der Tat nicht vermeidbar ist. Er kann allerdings dennoch zu einem besseren Umgang werden, wenn reflektiert auf diese quantitative Dimension der Gerechtigkeit Bezug genommen wird (vgl. 12.2.1).

Von Ethik zu Sozialontologie

Es gibt einen Teil des Raums von Rechtfertigungen, der aus einer bestimmten Perspektive als außerhalb (äußere Grenze) des relevanten Rechtfertigungskontextes steht (den man also eher beobachtet als dass man an ihm teilnimmt¹¹⁶) *oder* der innerhalb des relevanten Rechtfertigungskontextes nicht mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden sollte bzw. durch diese Kriterien nicht ausgezeichnet, aber auch nicht zurückgewiesen werden kann (innere Grenze). Was hat Forst zu diesem Teil zu sagen? Ich möchte im Anschluss an die Ausführungen in diesem Kapitel vorschlagen, dass Forst in seinen früheren Arbeiten an dieser Stelle Raum für eine Ethik der Rechtfertigung gesehen hat (vgl. Einleitung zu Teil II), dass sich aber in seinen späteren Arbeiten seine Perspektive hin zu einer Sozialontologie¹¹⁷ der Rechtfertigung verschoben hat. Nach *Kontexte der Gerechtigkeit* suggeriert er etwa, dass ethische Autonomie keinen Eigenwert habe oder zumindest nicht hinreichend für die Bestimmung eines guten Lebens sei (anders noch in den Andeutungen zu einer ethischen Theorie der Rechtfertigung,

115 Die pauschale Befürwortung von Veränderung hängt zusammen mit der Beherrschungsform der ›Beschleunigung‹ (Kapitel 10).

116 Der Unterschied zwischen der Teilnehmer- und Beobachterperspektive wird also bei Forst nur noch über die Grenzen (innen und außen) von Rechtfertigungskontexten gemacht. Vgl. zum »Perspektivendualismus« bei Habermas: Iser und Strecker 2010: 189.

117 Ich schreibe hier Sozialontologie statt Sozialtheorie (6.3.2), weil ich betonen will, dass Forst ›Rechtfertigungen‹ als zentral für Sozialität allgemein ansieht und diese Ansicht erst der Ausgangspunkt für eine Sozialtheorie der Rechtfertigung und davon ausgehend für eine empirische Soziologie sein kann.

vgl. Forst 1996: 388–395 und Einleitung zu II), sondern nur als Grenzbegriff zur Moral funktioniert:

»[...] Freiheit ist [...] in diesem Zusammenhang die Freiheit, nicht zu einer bestimmten Form des ethischen Lebens gezwungen zu sein. Und der Grund dafür ist *nicht* die Auffassung, dass ethische Autonomie eine Bedingung des guten Lebens ist, wie vielfach in liberalen Theorien behauptet wird, sondern der, dass die Verletzung ethischer Autonomie *moralisch* nicht zu rechtfertigen wäre.« (Forst 2007a: 201)

Zudem betont er in seinem Aufsatz »Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno« (Forst 2011: 181–195) eher, dass neben der Gerechtigkeit auch noch *andere* Arten von *normativen* Ordnungen existieren, wie etwa die »Ordnung der Liebe« (Forst 2011: 188), für die vermutlich eine rechtfertigungstheoretische Ethik nicht geeignet ist. Diese anderen normativen Ordnungen wären für Forst dann *rechtfertigungstheoretisch* nur noch *deskriptiv* zugänglich.

* * *

Die Tatsache, dass Forst ›das Soziale‹, auf das bezogen sich die Normativität der rechtfertigungstheoretischen Gerechtigkeit realisiert, *selbst* als Komplex von Rechtfertigungen ansieht, erscheint zunächst attraktiv und als Clou seines Ansatzes, weil dadurch die ›Anwendung‹ von (gerechtfertigten) Normen auf das Soziale diesem keine Gewalt antut, weil es bereits in derselben Form vorliegt. Zum Ende des zweiten Teils der Arbeit wird aber gerade dieses Kennzeichen seiner Theorie problematisch.¹¹⁸

118 Vgl. dazu Kapitel 8, insb. 8.4 und 8.5.