

7. Das »Recht auf Rechtfertigung« als ›Recht auf Politik auf Rechte‹

Eine Deutung auf Grundlage von Fichtes Anerkennungsbegriff

Das »Recht auf Rechtfertigung« als normative Grundlage von Forsts Gerechtigkeitstheorie ist das Thema dieses Kapitels. Es stellt die Spezifizierung des zweiten Merkmals des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (vgl. 2.2) durch Forsts kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption dar. Im Sinne des 2. Kapitels (2.2) verstehe ich das »Recht auf Rechtfertigung« als ›Meta-Recht₁ auf Rechte₂‹ als Maßstab und Grund der Forderung für positive Grundrechte (Rechte₂), die die Gleichheit von Individuen in einer Rechtsgemeinschaft sichern sollen. Die normative Grundlage von Forsts Gerechtigkeitstheorie ist, anders ausgedrückt, dass »*Rechtfertigungsgleichheit*« (Forst 2007a: 279) hergestellt werden soll und zwar durch positive Grundrechte.

Es gibt zwei Weisen zu beschreiben, warum das Meta-Recht auf Rechtfertigung¹ oder das normative Ideal der Rechtfertigungsgleichheit sich durch institutionalisierte Rechte realisieren muss. Die eine ist, dass die normative Grundlage dieses Meta-Rechts selbst auf der Unbestimmtheit des anderen Menschen beruht, die durch subjektive Freiheitsrechte gesichert wird, die jeder und jedem einen Freiraum einräumen, in dem sie oder er tun und lassen kann, was sie oder er will. Die andere ist, dass der Gerechtigkeit auch bei Forst eine starke Normativität innewohnt, die auf die Realisierung in Rechtsform abzielt und die allgemeine moderne Rechtsform über die Bereitstellung von Rechten funktioniert (vgl. 2.3). Die erste Weise zu begründen, warum sich Rechtfertigungsgleichheit durch positive Grundrechte realisieren muss, ist Gegenstand dieses Kapitels, wobei der Fokus darauf liegt, zu beschreiben, *warum* es überhaupt die Unbestimmtheit des anderen Menschen ist, auf der das Recht auf Rechtfertigung beruht.² Die zweite Weise der Begründung dafür, dass sich Rechtfertigungsgleichheit durch positive Grundrechte realisieren muss, behandle ich in Kapitel 8 (insb. 8.1).

Um zu argumentieren, dass die normative Grundlage des Rechts auf Rechtfertigung die Unbestimmtheit des anderen Menschen ist, gehe ich so vor, dass ich mir zunächst Forsts eigene moralische und anerkennungstheoretische Begründung des Rechts auf Rechtfertigung anschau. Da diese

- 1 Frumer deutet das Recht auf Rechtfertigung auch als »meta-right«, wenn auch nicht im spezifischen Sinne eines Meta-Rechts auf Rechte (Frumer 2018: 43 f.).
- 2 Ich argumentiere also weniger dafür, *dass* diese Unbestimmtheit zur Notwendigkeit von subjektiven Rechten führt, sondern verlasse mich dabei weitgehend auf Fichte (vgl. 7.3).

einen Interpretationsspielraum zulässt (s.u.), deute ich sie in eine mögliche Richtung aus, indem ich sie in Bezug setze zu einer Lesart von Fichtes Anerkennungsbegriff in der *Grundlage des Naturrechts* (1796/7). Aus der Auseinandersetzung mit Fichte ergibt sich auch meine These, dass die Normativität eines Meta-Rechts sich am besten als eine verstehen lässt, die nicht moralisch, aber dennoch überpositiv ist. Dabei ändert sich auch die Substanz des zu begründenden Meta-Rechts, von einem Recht auf Rechtfertigung hinzu einem »Recht auf Politik« (Étienne Balibar³). Nur wenn man das Recht auf Rechtfertigung als überpositives, aber nicht moralisches Recht auf Politik umdeutet, läuft Forsts Gerechtigkeitstheorie, wie zu erläutern sein wird, nicht Gefahr die Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung zu begünstigen, öffnet sich aber zugleich für die Beherrschungsformen von Beschleunigung und Flexibilisierung.

Dieses Kapitel ist in sechs Teile gegliedert. Zunächst erläutere ich, wie sich die Rede von einem Meta-Recht (auf Grundrechte) zu dem Menschenrechtsdiskurs verhält. Dabei gehe ich auch auf Forsts Konzeption fundamentaler Gerechtigkeit ein (7.1). Zweitens erläutere ich Forsts moralische und anerkennungstheoretische Begründung des Rechts auf Rechtfertigung bzw. des Prinzips auf Rechtfertigung, das auch eine Pflicht zur Rechtfertigung einschließt (7.2). Drittens präsentiere ich meine Interpretation von Fichtes Anerkennungsbegriff in der *Grundlage des Naturrechts* (7.3). Anschließend zeige ich, dass die Hauptmerkmale von Forsts und Fichtes Anerkennungsbegriff übereinstimmen (7.4). In einem fünften Schritt argumentiere ich dafür, dass es, insofern man diese Fichte'sche anerkennungstheoretische Grundlegung eines Meta-Rechts akzeptiert, naheliegt, das »Recht auf Rechtfertigung« als nicht-moralisches Recht auf Politik umzudeuten (7.5). Ich schließe mit einigen Bemerkungen dazu, inwiefern ein Recht auf Politik dabei hilft zu bestimmen, *welche* Grundrechte Bürger/innen von demokratischen Rechtsgemeinschaften zukommen sollten, damit sie sich als Gleiche gegenüberstehen bzw., was ein erwünschter Modus der Aushandlung solcher Rechte wäre (7.6).

7.1 Meta-Recht auf Grundrechte und die Idee der Menschenrechte

Die Forderung, dass sich Bürger/innen demokratischer Rechtsgemeinschaften als Gleiche gegenüberstehen sollten in dem Sinne, dass sie

3 Balibar 1993 [1992]: 205, Herv. entfernt E.N. Für weitere programmatische Verwendungen eines Rechts auf Politik, auf die ich hier nicht näher eingehe, siehe: Jabri 2012: 61ff., Azmanova und Mihai 2015, Azmanova 2016, Loick 2017b: 576ff. und McAfee 2017.

gleiche positive Grundrechte haben, sehe ich als Kernforderung der Idee der Menschenrechte an. Das bedeutet, dass aus der Perspektive der Menschenrechtsidee ein Mindestanspruch an die *interne* Organisation einer politischen Gemeinschaft gestellt wird. Ausdruck findet dieser Mindestanspruch in einem Meta-Recht. Eine politische Gemeinschaft, die einem solchen menschenrechtlichen Mindeststandard entspricht, ist in Forsts Terminologie fundamental gerecht organisiert. Diese Zusammenhänge entfalte ich in diesem Unterkapitel.

Die Forderung nach gleichen positiv-rechtlich gesicherten Grundrechten⁴ als Kernforderung der Menschenrechtsidee zu verstehen, ist nicht unumstritten. So können und werden Menschenrechte auch als Teilgruppe moralischer Rechte verstanden, die alle Menschen ohne Bezug auf ihre politische Organisation »haben«. Ich verstehe Arendts Konzeption des übergeordneten »Recht[s], Rechte zu haben« (Arendt 2016 [1951]: 614, vgl. auch Arendt 1949: 760) als Intervention in den Menschenrechtsdiskurs, die gerade fordert, die Menschenrechtsidee aus einer, man könnte sagen, *internen* Perspektive auszudeuten: Ein Mensch, der sozusagen »menschenrechtlich adäquat« lebt, ist Teil einer Rechtsgemeinschaft, die *intern* so organisiert ist, dass ihm positive Grundrechte zugesichert werden. Auch Forst vertritt eine solche *interne* Deutung der Idee der Menschenrechte:

»Sie [die Forderung nach *Menschenrechten*] entsteht »von innen« und zielt auf etwas »Internes«, sie zielt auf die Herstellung einer gesellschaftlichen Struktur, in der die Definition des Charakters der Kultur und Gesellschaft, die Bestimmung der angemessenen Behandlung ihrer Mitglieder und die Beantwortung der Frage, wer was verdient, nicht nur einem bestimmten Teil der Gemeinschaft überlassen werden.« (Forst 2007a: 299, vgl. Forst 2011: 73f.)

- 4 Ich abstrahiere hier von dem Unterschied zwischen Grund- und Bürgerrechten, siehe dazu: Pollmann 2012. Grob gesagt sind Grundrechte diejenigen in einem Staat (oder auch einem anderen politischen Gebilde) institutionalisierten Rechte, die allen Menschen, die sich dort aufhalten, zukommen, während Bürgerrechte nur denen zukommen, die im Falle Deutschlands »im Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft sind, die also bereits als »vollwertige« und mit gleichen Rechten ausgestattete Mitglieder der politischen Gemeinschaft anerkannt sind.« (ebd. S. 131) Würde man diesen Unterschied berücksichtigen, ließe sich womöglich auch ein Unterschied in der Extension von politischem und rechtlichem Kontext (Forst) feststellen, den ich negiert habe (siehe dazu 6.1 ii.). Dabei hätte der politische weniger Mitglieder als der rechtliche Kontext. Einen guten Überblick zu verschiedenen Möglichkeiten, solche unterschiedlichen und sich überlagerten Mitgliedschaften zu konzeptualisieren, bietet: Bauböck 2017. Um die normative Idee von Forsts Gerechtigkeitstheorie darzustellen, ist der Unterschied zwischen Grund- und Bürgerrechten allerdings nicht so entscheidend, weil aus dieser Perspektive alle Normunterworfenen auch Normautor/innen *sein sollten*; normatives Ziel ist es, also den politischen an den rechtlichen Kontext anzugleichen.

Für Arendt bedeutet diese interne Deutung der Idee der Menschenrechte gleichzeitig, dass es wenig Sinn hat, die Menschenrechtsidee philosophisch so auszudeuten, dass Listen aller notwendigen Menschenrechte vorgeschlagen werden: Das einzige Menschenrecht sei, zunächst einmal, zu einer »irgendwie gearteten Gemeinschaft« (Arendt 1949: 759, Herv. E.N.) zu gehören. Ich denke, dieses »irgendwie« sollte man nun nicht so verstehen, dass jemand menschenrechtlich adäquat lebt, dem tatsächlich *irgendwelche* Rechte positiv-rechtlich zugesichert werden, sondern schwächer, dass es nicht *eine* klar bestimmbare Liste von Grundrechten gibt, die in einer Rechtsgemeinschaft zu gelten haben, es also *mehr als eine* (aber nicht irgendeine) solche Liste geben kann, die den menschenrechtlichen Standard erfüllt. Auch mit Arendt selbst kann man weiter darüber nachdenken, welche Rechtsgemeinschaften als menschenrechtlich adäquate verstanden werden sollten und welche nicht – vermutlich könnte eine Gemeinschaft ihrer Ansicht nach nicht schon durch die Erfüllung der natürlichen Bedürfnisse des Menschen als menschenrechtsadäquat gelten, sondern nur dann, wenn Menschen dort ihr ›politisches Wesen‹ realisieren könnten.

Ich möchte aber Forsts »Recht auf Rechtfertigung« bzw. Balibars »Recht auf Politik«⁵ als begriffliche Mittel, die zwischen menschenrechtlich adäquaten und menschenrechtlich nicht-adäquaten Listen von Grundrechten zu unterscheiden vermögen, in den Blick nehmen. Das »Recht auf Rechtfertigung« sowie das »Recht auf Politik« verstehe ich dementsprechend als Spezifizierungen des ersten Rechts in Arendts Formel »Recht auf Rechte«, des »*Rechts* auf Rechte« (vgl. 2.2). Folglich deute ich Forsts Konzeption gewissermaßen als ›Recht auf Rechtfertigung auf Rechte‹ und Balibars als ›Recht auf Politik auf Rechte‹. Ein Meta-Recht, sei es in Arendts, Forsts oder Balibars Spezifizierung, verstehe ich mit Arendt als das einzige Menschenrecht. Dieser Grund bzw. dieses Kriterium für Grundrechte kann diese allerdings qualifizieren und man könnte sagen mit menschenrechtlichem Status ausstatten (vgl. Forst 2007a: 300). Neben nationalstaatlichen Kodifizierungen von Menschenrechten als Grundrechten gibt es natürlich auch internationale Kodifizierungen der Menschenrechte.⁶

Forst unterscheidet zwischen fundamentaler und maximaler Gerechtigkeit (vgl. Kapitel 6). Eine fundamental gerechte politische Gemeinschaft kann viele konkrete Gestalten annehmen (vgl. Arendts »irgendwie«), allerdings muss sie einem gewissen Mindeststandard genügen, ›menschenrechtlich

5 Mit der Rede von einem Recht auf Politik schließt Balibar explizit an Arendts Recht auf Rechte an (vgl. Balibar 2012 [2010]: 183). Seine Umdeutung fokussiert auf den Prozess des Rechte-Erlangens und nicht, wie Arendt, auf das Ergebnis: Rechte-Haben. Forst fokussiert auch auf den Prozess, allerdings auf ›Rechtfertigung‹ anstatt ›Politik‹, vgl. 7.6.

6 Für diese internationalen Kodifizierungen gilt (wie für verfassungsrechtliche Grundrechtskataloge) als Bewertungsmaßstab das (wie auch immer genau ausgedeutete) Meta-Recht.

adäquat« in dem Sinne sein, dass sich die Bürger/innen als Gleiche gegenüberstehen: »Fundamentale Gerechtigkeit sichert allen Bürgern einen effektiven Status »als Gleiche« zu [...].« (Forst 2007a: 283) Diese Gleichheit ist für Forst eine »*Rechtfertigungsgleichheit*« und sie muss sich in der Zusicherung von gleichen Grundrechten materialisieren (Forst 2017a: 7, 23). Forst betont den engen Zusammenhang seiner Konzeption fundamentaler Gerechtigkeit mit der Idee von Menschenrechten (vgl. Forst 2011: 87).

7.2 Praktische Einsicht zweiter Ordnung (in das moralische Rechtfertigungsprinzip)

Wie in 6.2 (»Rechtfertigung als normativer Begriff«) erläutert kann man bei Forst drei verschiedene Ebenen der Moralbegründung trennen, wobei die erste noch einmal in sich geteilt ist. Hier sei noch einmal in verkürzter Form das Schaubild eingefügt, das die verschiedenen Ebenen darstellt (vgl. 6.2.3):

1. Wie und warum moralisch sein?

1.1 Wie moralisch sein? (»Wie«)

Das *Prinzip der Rechtfertigung* berücksichtigt:

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).

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]

Für die Zwecke dieses Kapitels ist die erste zweigeteilte Ebene zentral. Es geht dort um die Fragen »*wie* und »*warum* moralisch sein?«. Die Antwort

auf die erste Teilfrage, *wie* moralisch sein (1.1), liegt für Forst in seinem moralischen Rechtfertigungsprinzip. Wer moralisch handelt, folgt dem Rechtfertigungsprinzip, sie oder er berücksichtigt das *Recht* auf Rechtfertigung anderer Individuen, in dem sie oder er ihre oder seine *Pflicht* zur Rechtfertigung einlöst, d.h. alle 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.

Es sei nochmals darauf hingewiesen, 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 (vgl. 6.2). Das ist wichtig zu betonen, da in Forsts Schriften das »Das Recht auf Rechtfertigung« prominenter erscheint und ja auch der Titel eines seiner Bücher ist.⁷ Auch die häufig verwendete Formulierung Forsts, dass das Recht auf Rechtfertigung für jedes Individuum die Funktion eines »*Vetorecht[s]*« (etwa Forst 2007a: 16) übernehme, legt nahe, dass das *Recht* auf Rechtfertigung wichtiger sei als die *Pflicht* zur Rechtfertigung. Ein Veto erfüllt schließlich die Funktion, das Recht zu haben, *einseitig* eine Verhandlung oder eine Entscheidung zum Erliegen zu bringen – ohne dass dies auf einem diskursiven Konsens basiert. Forsts Verwendung des Ausdrucks Vetorecht ist allerdings missverständlich, denn er betont stets, dass dies ein »qualifiziertes *Vetorecht*« sei: »Dieses Vetorecht ist insofern ›qualifiziert‹ zu nennen, als der moralische Einspruch selbst die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beachten muss.« (Forst 2007a: 306). Das bedeutet, dass mein Veto-Recht auf Rechtfertigung stets mit meiner Pflicht einhergeht, die Nutzung des Rechts auch gut zu begründen. An einigen Stellen scheint Forst die Nutzung des Vetorechts im Anschluss an Rawls in anderer Weise zu qualifizieren. Dann sind es nicht nur gut begründete Einwände, deren Anhörung durch das Recht auf Rechtfertigung gesichert werden soll, sondern (egal wie gut begründete) Einwände der »Schlechtestgestellten« einer sozialen Ordnung (Forst 2007a: 375, Fn. 49). Diese Qualifizierung scheint mir in Forsts theoretischem *Framework* allerdings nicht überprüfbar zu sein, da ich vermute, dass eine Antwort auf die Frage, wer die Schlechtestgestellten sind, aus dieser Perspektive als nicht objektiv feststellbar gelten muss. Die Frage, wer die Schlechtestgestellten sind, müsste selbst mithilfe eines Diskurses, der den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit unterliegt, geklärt werden und in diesem

7 Auch Habermas versteht Forst so, dass er dem *Recht* auf Rechtfertigung eine Priorität einräumt, fragt sich allerdings warum das so ist und ob es nicht sinnvoller wäre, die Pflicht zur Rechtfertigung primär zu setzen: »Is it not rather the priority of a moral *duty* to justification that can be derived from the discourse-theoretical [...] understanding of validity claims?« (Habermas 2011: 297)

Diskurs stünde jeder/m Teilnehmer/in dann wieder das im ersten qualifizierte ›Veto‹-Recht zu. In einem neueren Text schreibt Forst jedenfalls auch ganz explizit: »the duty and the right to justification are co-original« (Forst 2017a: 13).

Die zweite Teilfrage der ersten Ebene der Moralbegründung (1.2) lautet ›*warum* moralisch sein‹. Hier geht es, wie bereits erwähnt (vgl. 6.2.3), um das grundsätzliche Motiv, überhaupt – nicht bezogen auf eine konkrete Handlungsalternative (das wäre Ebene 3) – moralisch zu handeln. Diese Frage geht über die Teilfrage 1.1, was es *hieß*e, moralisch zu handeln, hinaus. Auf die Antwort auf diese Frage gehe ich jetzt ausführlicher ein.

Aus 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 – und darauf werde ich nun erst hinführen – für die *Anerkennung* eines anderen Menschen als einem Menschen, dem gegenüber ich mich moralisch verantwortlich verhalten muss.

Forst geht beim Ausbuchstabieren dieser »praktischen Einsicht zweiter Ordnung« von Dieter Henrichs erstmals 1960 erschienenem Aufsatz »Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft« aus (Henrich 1973). Er beschreibt dann, welche Merkmale der sittlichen Einsicht er von Henrichs Begriff übernimmt und wo er sich warum abgrenzt. Das zeichne ich hier im Einzelnen nicht nach, sondern halte nur die drei Merkmale fest, die Forst schließlich als zentral ansieht für das, was er unter der praktischen Einsicht zweiter Ordnung versteht.

(1) *Das Faktum des Anderen*

Das erste Merkmal der praktischen Einsicht zweiter Ordnung ist, dass sie selbst nicht weiter begründbar ist. Hier lehnt sich Forst an Kants Rede von einem »Faktum der Vernunft« in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und Henrichs Auseinandersetzung damit an. Es ist für Forst aber zentral und das nennt er eine »Verweltlichung« oder »intersubjektivistische Wendung«, dass das Faktum der Vernunft als ›Faktum des Anderen‹, dem gegenüber ich verantwortlich bin, umgedeutet wird (Forst 2007a: 63). Ich denke, dass er die Konsequenzen dieser, man könnte sagen *relationalen*, Umdeutung von Kants Faktum der Vernunft für seine Position unterschätzt. Weil die Frage, ob man moralisch handelt, dadurch von konkreten anderen und ihren konkreten Eigenschaften, Wünschen, Interessen und Bedürfnissen abhängig gemacht wird, wird mit dieser Umdeutung letztlich die Universalität der Moral aufs Spiel gesetzt.⁸

8 Vgl. zu einer nicht-nihilistischen Deutung des Wegfalls »universeller Geltung« in Hartmanns Vorschlag einer normativen Ethik des »Methodischen

(2) *Wie und dass*

Das zweite Merkmal der praktischen Einsicht zweiter Ordnung ist, dass die Tatsache, dass ich einsehe, *dass* ich prinzipiell oder überhaupt moralisch handeln will, dazu grundsätzlich motiviert bin, damit einhergeht, dass ich weiß, *wie* ich das zu tun habe, also *was* ich tun muss, um moralisch zu handeln. Das bedeutet also – bezüglich der verschiedenen Ebenen der Moralbegründung –, dass Teilfrage 1.1 und 1.2, wie und warum moralisch sein, für Forst, immer nur zusammen beantwortet werden können. Mit dem Zusammenziehen von »wie« und »dass« ist ein wichtiger Abgrenzungspunkt von Forst zu Habermas benannt (vgl. Einleitung zu II und Forst 2007a: 64, Fn. 110).⁹ Forst spricht in diesem Kontext auch von der »Autonomie der Moral«, einer Moral, die keine außermoralischen Motive habe, d.h. keine Antwort auf die Frage 1.2 enthalte, die unabhängig von der Antwort auf die Frage 1.1 wäre (Forst 2007a: 57). Es kommen also »ein erkennendes und ein anerkennendes, ein kognitives und ein normatives Moment zusammen« (Forst 2007a: 69). Das erkennende, kognitive Moment bezieht sich auf die Antwort auf die Frage 1.1, das Rechtfertigungsprinzip, und das normative und anerkennende Moment auf die Antwort auf die Frage 1.2, die praktische Einsicht zweiter Ordnung.

Trotz dieses engen Zusammenkommens des normativen und kognitiven Moments betont Forst auch, dass er im Gegensatz zu Kant bzw. Henrichs Interpretation von Kant das Faktum der Vernunft – auch nicht, wenn es als Faktum des Anderen umgedeutet wird (Merkmal 1) – *nur* als Antwort auf die Teilfrage 1.2 sieht und nicht gleichzeitig als Antwort auf die Teilfrage 1.1:

»Was Kants ›Faktum der Vernunft‹ betrifft, so ist noch einmal auf den Unterschied zwischen der ersten [in meinem Schema 1.1, E.N.] und der dritten [in meinem Schema 1.2, E.N.] Ebene der Begründung hinzuweisen: der Rekonstruktion des Rechtfertigungsprinzips und dem Aufweis eines praktischen Grundes für die Einnahme der moralischen Einstellung. Das Argument eines ›Faktums der Vernunft‹ bezieht sich bei Kant auf beide Ebenen [...]. Anstelle des Verweises auf ein solches Faktum muss jedoch die Rekonstruktion des moralischen Standpunktes und des

Kulturalismus«, die davon abgesehen viel mit diskurstheoretischen Ansätzen teilt: Hartmann 2008: 72, Fn. 6. Vgl. 7.6.

- 9 Im Einzelnen schreibt Forst: »Der Begriff der praktischen Einsicht zweiter Ordnung füllt somit die [...] begründungstheoretische Lücke, die durch Habermas' Trennung zwischen ›dem ›Muß‹ einer schwachen transzendentalen Nötigung‹ durch ›unvermeidliche‹ Argumentationsvoraussetzungen und dem ›präskriptiven ›Muß‹ einer Handlungsregel‹ entsteht, also zwischen der rein kognitiven Einsicht in das Argumentationsprinzip ›U‹ einerseits und der Verpflichtung durch diskursiv gerechtfertigte Normen andererseits. [...]«. Vgl. auch Forst 2003a: 596.

ihn kennzeichnenden Prinzips reziprok-allgemeiner Rechtfertigung vermittelt einer nichtmetaphysischen, rekursiven und kontextimmanenten Analyse der Geltungskriterien moralischer Gründe erfolgen [...].« (Forst 2007a: 62)¹⁰

Dieses Zitat wirft zwei Fragen auf: erstens, wie angedeutet, die Frage, wie ›eng‹ nun Ebene 1.1 und 1.2. tatsächlich zusammenhängen und zweitens, ob und wenn ja wie sich Forsts »nichtmetaphysische[], rekursive[] und kontextimmanente[] Analyse der Geltungskriterien moralischer Gründe« von Habermas' formalpragmatischer Methode unterscheidet. Ohne dies weiter auszuführen denke ich bezogen auf die zweite Frage, dass das, was Forst die ›rekursive‹ Methode nennt, Habermas' Formalpragmatik in der Tat sehr ähnlich ist. Bisweilen schreibt Forst sogar von einer »formalpragmatische[n] Rechtfertigung des Rechts auf Rechtfertigung« (Forst 2005: 595). In Bezug auf die erste Frage ergibt sich meiner Ansicht nach letztlich an dieser Stelle schlicht ein interpretativer Spielraum, in dem man von Forst ausgehend eher einen Schritt zurück zu Habermas gehen könnte, was bedeuten würde, eine »Lücke« zwischen *wie* (1.1) und *dass* (1.2) zuzulassen und Habermas' formalpragmatische Methode für Ebene 1.1 in Anspruch zu nehmen (vgl. zweite Frage). Demgegenüber kann man auch, wie ich es im Folgenden mithilfe von Fichtes Anerkennungsbegriff tun werde, eher versuchen, den Anspruch ernst zu nehmen, tatsächlich die Lücke zwischen *wie* und *dass* zu schließen, was dann aber die zu erläuternden Folgen für den Inhalt der ›Moral‹¹¹ (1.1) hat. Ich verfolge diesen Weg, weil sich nur so auch der Unterschied zwischen Habermas und Forst aufrechterhalten lässt, dass Forst eine Gerechtigkeitstheorie und Habermas eine Rechts- und Demokratietheorie entwirft und mich ja in dieser Arbeit die Gerechtigkeit interessiert.

Mit dem Vorschlag, dass es an dieser Stelle einen interpretativen Spielraum gibt und somit eine Entscheidung der Leserin gefragt ist, drücke ich auch aus, dass ich keine Lösung bei Forst selbst dafür sehe, wie der Anspruch von Merkmal 2 der praktischen Einsicht zweiter Ordnung (*Wie und dass*) zu erfüllen ist und Forsts Abgrenzung von Henrichs Kant, die

- 10 An dieser (und mindestens zwei anderen Stellen: Forst 2003a: 596f., Fn. 12 und Forst 2007a: 308, Fn. 20) grenzt Forst in einer Fußnote diese ›rekursive‹ Methode auch von Apels transzendentaler Methode ab (vgl. Forst 2007a: 62, Fn. 106). Eine Auseinandersetzung mit dem Unterschied zwischen Apel und Forst leiste ich hier nicht. Sie wäre aber auch wegen meiner Auseinandersetzung mit Fichte vermutlich gewinnbringend, da Apel sich auch auf Fichte stützt (vgl. Honneth 2018: 165, Fn. 36).
- 11 Ich schreibe hier Moral in einfachen Anführungszeichen, weil ich einen Wechsel des Inhalts vom Rechtfertigungsprinzip hinzu einem Recht auf Politik vorschlagen will und gleichzeitig dafür argumentiere, dass das Recht auf Politik kein moralisches Recht ist, vgl. 7.5.

in dem obigen Zitat (Forst 2007a: 62) deutlich wird, aufrechterhalten werden kann.

In seinem Aufsatz »Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice« (2013) beschreibt auch Suárez Müller eine solche »fundamental ambiguity« (Suárez Müller 2013: 1052) in Forsts Begründung des Rechts auf Rechtfertigung.¹² Suárez Müller benennt »two *irreconcilable* moments« (ebd.), die zu dem von mir festgestellten interpretativen Spielraum passen: einerseits die Betonung der Notwendigkeit einer praktischen Einsicht zweiter Ordnung, »something like ›moral insight‹ claiming a kind of ›unconditionality‹, which takes his theory in the direction of *transcendentalism* showing many resemblances to the work of Karl-Otto Apel and influenced by Kant's transcendental philosophy« und andererseits die eher »constructivist or proceduralist theory following the example of Habermas and the constructivist Kantianism of Onora O'Neill« (ebd.). Zum Ende des Textes erwähnt er noch eine dritte Möglichkeit der Moralbegründung (auf der Ebene 1.2), in Anlehnung an Lévinas, auf den sich Forst grundsätzlich affirmativ bezieht (vgl. Suárez Müller 2013: 1065f.).¹³ Eine weitere, dann also vierte¹⁴ Möglichkeit ist die historische Begründung, die Forst versucht in seinem Buch *Toleranz im Konflikt* (2003) vorzulegen und auf die er später oft zurückverweist (vgl. 6.4.7). Im Kern ist sie so zu verstehen: In historischen Emanzipationskämpfen (um Toleranz) habe sich gezeigt, dass die normative Grammatik dieser Konflikte die Einforderung von reziprok-allgemeinen Gründen bzw. die Kritik von nicht-reziprok-allgemein gerechtfertigten Normen sei.

(3) *Moralische Identität*

Das dritte Merkmal besagt, dass die praktische Einsicht zweiter Ordnung konstitutiv für die moralische Identität einer Person ist.

Forst grenzt sich an dieser Stelle von Henrich ab: Für Henrich sei die sittliche Einsicht für die gesamte praktische Identität konstitutiv, während

12 Vgl. zwei andere skeptische Stimmen bzgl. Forsts Begründung des Rechts auf Rechtfertigung: Sangiovanni 2017: 57–60 und polemisch: Steinhoff 2015.

13 Zu dieser Option s.u.

14 Forst selbst benennt vier »different accounts [...] [he, E.N.] is prepared to give for the right to justification: *historical* ones that point to the dynamic and emancipatory force of that claim and that propel the realm of justifications forward (though not in a simple notion of progress); a *reconstructive-pragmatic* one about the conditions of possibility of justifying validity claims; a *reflexive-transcendental* one about what it means to consider your own status as a justificatory being – and a *moral* story about what it means to respect yourself and others as ends in themselves.« (Forst 2015c: 835) Forst möchte, dass diese vier Begründungsformen zusammenkommen; ich sehe allerdings nicht, wie das genau funktionieren soll (s.o.).

diese Einsicht für Forst nur konstitutiv für einen Teil der praktischen Identität sei, nämlich den moralischen. Die ethische Identität (in Forsts Sinne) sei davon erstmal unabhängig (vgl. Forst 2007a: 62, Fn. 102). Es gibt aber auch Stellen, die vermuten lassen, dass diese Einsicht für das gesamte Menschsein konstitutiv sei. Das würde, noch über Henrich hinausgehend, heißen: konstitutiv für die gesamte praktische *und theoretische* Identität, wie im Übrigen bei Fichte (vgl. Forst 2007a: 65, 70, 73). Diese wenn auch weitreichende Ambivalenz lasse ich auf sich beruhen und gehe stattdessen darauf ein, was Forst genauer unter der moralischen Identität versteht, die aus der praktischen Einsicht zweiter Ordnung hervorgeht.

Forst schreibt, dass moralische Identität »kognitive[], volitive[] und affektive[] Hinsichten[en]« habe (Forst 2007a: 65). Die kognitive Komponente bezeichnet die »Fähigkeit zur Rechtfertigung« (Forst 2007a: 68), die Fähigkeit, gute Gründe zu geben. Die volitive Komponente besagt, dass ein moralischer Charakter auch gute Gründe geben *will* (vgl. ebd.). Die affektive Dimension schließlich verweist einerseits auf die »Verletzbarkeit« des einzelnen Menschen, da er sowohl von der Natur als auch seiner sozialen Umwelt abhängig ist (vgl. Forst 2007a: 67), und andererseits auf »die entsprechende Sensibilität« für die Verletzungen anderer (Forst 2007a: 67).

Diese affektive Dimension scheint für Forst eng gekoppelt zu sein mit dem was er den »begründungsbedürftigen« (Forst 2007a: 73) Charakter des Menschen als »Gründe *bedürftige*[m] Wesen« (Forst 2007a: 67) nennt, der daraus erwachse, dass es für Menschen als endliche Wesen keine letzten Gründe gebe (vgl. Forst 2007a: 68) oder sie »unfestgestellt[]« [Nietzsche, E.N.]« oder »grund-los[]« seien (Forst 2007a: 73). Den Zusammenhang der affektiven Komponente mit der Gründebedürftigkeit des Menschen macht Forst nicht ganz explizit, ich verstehe ihn so: Weil Menschen abhängig von der Natur und ihren Mitmenschen sind (und somit verletzlich), haben sie ein Bedürfnis nach Gründen für soziale Regeln oder Entscheidungen, die sie betreffen (und potentiell verletzen können), weil diese ja auch anders, besser oder schlechter (und somit mehr oder weniger verletzend, sein könnten).¹⁵

Grundsätzlich lässt sich also bezogen auf die moralische Identität zwischen einem eher aktiven und eher passiven Teil unterscheiden: dem gründegebenden Teil (kognitiv und volitiv) und der Fähigkeit, moralisches Leiden zu erkennen (affektiv), *und* dem gründebedürftigen Teil, der durch die Abhängigkeit vom Sozialen und Natürlichen entsteht (affektiv).¹⁶ Es scheint nun so zu sein, dass die Betonung der passiven

15 Für einen Vorschlag, die Rolle der Verletzlichkeit in einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit im Anschluss an Forst zu betonen, siehe: Frumer 2018.

16 Gleichwohl verweisen die beiden Seiten freilich aufeinander: Wenn nicht die (aktive) Fähigkeit, selbst Gründe geben zu können, gegeben ist, wird etwa

Seite über die Konstituierung der moralischen Identität hinausgeht und »die praktische Einsicht zweiter Ordnung« gewissermaßen von einer moralischen zu einer »menschlichen Einsicht« vervollständigt (Forst 2007a: 67). Da sich mir das Verhältnis von moralischer und menschlicher Einsicht sowie zwischen den ›aktiven‹ und ›passiven‹ Teilen der moralischen bzw. menschlichen Identität bei Forst nicht vollständig erschließt, verzichte ich im Folgenden darauf, es weiter zu interpretieren. Forsts Bestreben, sowohl den sozialen und natürlichen Charakter des Menschseins als auch die Unbestimmtheit des Menschen zu berücksichtigen, wird jedenfalls durch die Bedeutung der Intersubjektivität und des Leibes für Fichtes Anerkennungsbegriff ausreichend erfüllt (s.u.).

* * *

Forst macht an verschiedenen Stellen klar, dass er ein Verhältnis zwischen zwei Menschen, die beide – sozusagen – eine praktische Einsicht zweiter Ordnung ›hatten‹ als Anerkennungsverhältnis versteht (vgl. z.B. Forst 2007a: 65). Aber wie kann man genauer ausbuchstabieren¹⁷, dass ein Mensch diese Einsicht hat? Oder anders formuliert: Inwiefern fordert ein Mensch einen anderen dazu auf, ihm gegenüber (moralisch) adäquat zu handeln? Forst schreibt selbst in einer Fußnote (Forst 2007a: 67, Fn. 114), dass Fichtes Theorie der »Aufforderung« hier »wichtig« sei, geht aber nicht weiter auf sie ein. Ich möchte im nächsten Unterkapitel zeigen, inwiefern ich denke, dass Fichtes Ausführungen tatsächlich gut zu den drei Merkmalen passen, die Forsts praktische Einsicht zweiter Ordnung ausmachen. Das Ausbuchstabieren der praktischen Einsicht zweiter Ordnung mit Fichte führt aber dazu, dass sich die Antwort auf die Frage ›wie moralisch sein‹ ändert: vom Rechtfertigungsprinzip zum Recht auf Politik. Dadurch verändert

kein Bedürfnis nach besseren Gründen für einen betreffende soziale Umstände entstehen.

- 17 Ich schreibe hier bewusst nicht von einem ›Begründen‹, sondern von einem ›Ausbuchstabieren‹ der normativen Grundlage eines Meta-Rechts. Menke und Pollmann verwenden in diesem Kontext die Ausdrücke »der Klärung und Artikulation«: »Dass die menschenrechtlich grundlegende Einstellung der Anerkennung jedes anderen selbst nicht noch einmal in etwas anderem, einer elementaren Gewissheit oder einem höheren Prinzip, begründet werden kann, heißt nicht, dass die Einstellung einfachhin selbstverständlich wäre. Gerade als grundlegende Einstellung bedarf diese Einstellung vielmehr der Klärung und Artikulation. In einer solchen Artikulation wird erläutert, wie der andere in einer solchen Einstellung erscheint und gesehen wird und wozu es führt, wenn eine solche Einstellung ernst genommen wird.« (Menke und Pollmann 2007: 64)

sich gewissermaßen auch die Frage selbst mit, denn ich möchte vorschlagen, dass die Normativität des Rechts auf Politik gar keine moralische ist (dazu 7.5).

Bevor ich zu Fichtes Anerkennungsbegriff übergehe, möchte ich noch kurz erläutern, wieso ich mich darauf fokussiere und andere Stränge, die Forst in Bezug auf die praktische Einsicht zweiter Ordnung auch erwähnt, nicht weiterverfolge. Die Stränge, die sich weiterverfolgen ließen, sind Forsts Bezüge auf Robert Spaemann (vgl. Forst 2007a: 69), Ludwig Wittgenstein (vgl. Forst 2007a: 71) oder Stanley Cavell (vgl. Forst 2007a: 71, Fn. 126 und 72)¹⁸, sein Bezug auf Kant, die Verweise auf Lévinas und die Referenz zu Hegels Theorie der Anerkennung einschließlich daran anschließender Arbeiten von Axel Honneth, Robert Brandom und Robert B. Pippin (vgl. Forst 2017a: 66, Fn. 113 und 67, Fn. 114). Ich beschränke mich an dieser Stelle auf ein paar Stichworte dazu, warum ich die Stränge in Richtung Kant, Lévinas und Hegel bzw. Honneth nicht weiterverfolge. Daraus ergeben sich zwei Gründe für die Auseinandersetzung mit Fichte.

Kant ist eindeutig der klassische Autor, auf den sich Forst am meisten affirmativ bezieht. Ich verfolge keine Interpretation von Forsts Kant-Deutung, insbesondere weil ich es wegen Forsts Umdeutung des ersten Merkmals der sittlichen Einsicht (s.o.), dass das Faktum der Vernunft nicht das moralische Gesetz in mir, sondern der andere Mensch sein soll,¹⁹ für eine große Herausforderung halte, dennoch »bei Kant« zu bleiben.²⁰ Würde man Forsts Kant-Bezug weiter verfolgen wollen, wäre es interessant zu untersuchen, ob Forsts Bezug auf Kants Moralphilosophie oder seine Rechts- und Politische Philosophie bedeutender ist und wie beide zusammenhängen.²¹ Auf den ersten Blick scheint es so zu sein, dass Forst sich insbesondere auf Kants Moralphilosophie stützt, etwa in seinem Aufsatz »Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant« (Forst 2007a: 74–99). Gleichwohl bezieht er sich auch affirmativ auf Kants Idee eines angeborenen Rechts auf Freiheit aus der Einleitung zu seiner *Rechtslehre* als erster Teil der *Metaphysik der*

18 Für eine Beschäftigung mit Forsts Bezug auf Cavell hinsichtlich der praktischen Einsicht zweiter Ordnung, siehe: Owen 2020.

19 Für weitere Stellen, in denen Forst sich in Teilen von Kants Moralphilosophie abgrenzt siehe: Forst 2015a: 131–136 und Forst 2003a: 418–437.

20 Vgl. »Forst's view is non-Kantian in its substitution of the intersubjective practice of rational discourse for Kant's individualistic method. It is Fichtean rather than Kantian in its explanation of the source of the unconditional demands of morality. Unlike Kant, who derives the demands of morality from our own self-conception (of ourselves as a free being), Forst, like Fichte, believes that our recognition of unconditional moral demands follows from our recognition of others as persons.« (Talbot 2013: 754)

21 Vgl. Corradetti 2019 und Ripstein 2019.

Sitten (1797) (vgl. Forst 2003a: 43 ff., Forst 2015a: 228, Forst 2017a: 12; noch anders: Forst 1996: 134, dazu vgl. Fn. 2 in der Einleitung zu Teil II). Es wäre interessant zu sehen, inwiefern sich Forsts Bezug auf Kant in die jüngere Kantrezeption in der Politischen Philosophie einordnen lässt. Darin lässt sich eine Entwicklung von einem häufigen Bezug auf Kants *Moralphilosophie* auch bei der Bearbeitung systematischer Fragen der *Politischen Philosophie*, so auch bei den für Forst wichtigen Autoren Rawls und Habermas (vgl. Horn 2014: 33, 24), hinzu einer stärkeren Berücksichtigung auch von Kants eigener Rechts- und Politischer Philosophie erkennen (siehe z.B. Flikschuh 2000, Willaschek 2002 und Ripstein 2009).²²

In Bezug auf Lévinas schreibt Forst:

»Dem An-Spruch betroffener anderer Personen auf Rechtfertigung gilt es zu ent-sprechen, ihnen ist mit verantwortbaren Gründen zu antworten. Ihr ›Antlitz‹ – um mit Lévinas bildlich zu sprechen – ist es, das zur Wahrnehmung der Pflicht zur Rechtfertigung aufruft – der Pflicht, die man als moralische Person, und d.h. als Mensch, ›hat‹. Der Grund der Moral liegt in dieser Haltung der Annahme unbedingter Verantwortung.« (Forst 2007a: 63)

Über zwei zusammenhängende Gründe grenzt sich Forst allerdings von Lévinas ab. Erstens möchte er die religiösen und metaphysischen Teile von Lévinas' Phänomenologie der Begegnung mit dem Anderen abkoppeln²³ und zweitens soll die Verantwortung gegenüber dem anderen nicht als »›bedingungslose‹« (Forst 2007a: 63) gelten, sondern eben die Verantwortung sein, sich gegenüber anderen mit reziprok-allgemeinen Gründen zu verantworten. Wie und ob Forst denkt, dass Letzteres durch eine bestimmte Lévinas-Lektüre erreichbar ist, ist mir nicht ganz klar. Da ich allerdings auch – mit Fichte – dafür argumentieren werde, dass die Begegnung mit dem anderen nicht unmittelbar die Kriterien von

22 Zumindest in Bezug auf Darwalls an Fichte anschließenden Arbeiten über »the second person standpoint« lässt sich umgekehrt beobachten, dass sich Fichtes *rechtstheoretische* Überlegungen über Anerkennung insbesondere für zeitgenössische Fragen der *Moralphilosophie* zunutze gemacht werden, so u.a. hier: Darwall 2006: 252f. Diesbezüglich kritisch über Darwall: Breazeale 2008. Ähnlich wie Darwall auch: Wildt 1982: 283.

23 Das problematisiert Suárez Müller: »Forst thinks that he can use Levinas to understand where the authority of the law comes from. But he takes Levinas' ›face of the other‹ in an antimetaphysical way so adherence to moral law cannot be understood. A confrontation with the face of the other alone, without any metaphysical depth, cannot be the cause of our willingness to accept moral law because it would not be possible to understand all the atrocities humans carry out on each other. We could combine discursive theory with phenomenology by saying that the face of the other is a kind of language making a certain claim. But then nothing has been won in order to understand where the authority of moral law comes from.« (Suárez Müller 2013: 1065f.)

Reziprozität und Allgemeinheit hervorbringen kann, ist das für mich auch nicht so problematisch an Lévinas wie für Forst. Aus meiner Perspektive ist es bedauernswerter, dass es keinen direkten Bezug zu politischen und institutionellen Fragen bei Lévinas gibt.²⁴ Dass es diesen Bezug bei Fichte gibt, ist ein wichtiger Grund dafür, dass mich sein Anerkennungsbegriff an dieser Stelle interessiert. Diese kurzen Bemerkungen können und sollen nicht zeigen, dass eine weitere Auseinandersetzung mit Lévinas an dieser Stelle nicht lohnenswert wäre. Sie sollen nur anzeigen, wieso mir die Auseinandersetzung mit Fichte vielversprechender erscheint. Zudem sei erwähnt, dass das Verhältnis von Fichte und Lévinas insbesondere bezogen auf Fragen der Anerkennung in der Literatur auftaucht (siehe Scribner 2000, Honneth 2001b: 77, Thomas-Fogiel 2010 und Honneth 2018: 143f., Fn. 11).

Den Strang zu Hegels Anerkennungstheorie und den daran anschließenden Autoren (vgl. erneut Forst 2007a: 66, Fn. 113 und 67, Fn. 114) verfolge ich vor allem deshalb nicht weiter, weil es Forst um die Beschreibung einer ›deontologischen Anerkennung‹ (Forst 2007a: 278) geht und Fichte im Gegensatz zu Hegel der klassische Autor ist, der eine Theorie der Anerkennung entworfen hat, die sich auf genau diese Form der Anerkennung fokussiert. So schreibt Ikäheimo in seinem Kapitel über Fichte in seinem Buch *Anerkennung* (2014):

»Im nächsten Kapitel [über Hegel, E.N.] werde ich auf zwei ›Dimensionen‹ der Anerkennung bei Hegel zu sprechen kommen, eine, die ich die ›deontologische Dimension‹ nenne, in der es um Normen, Autorität und Respekt geht, sowie auf eine von mir so genannte ›axiologische Dimension‹, in der es um Werte, Sorge und Liebe geht. Fichtes Rede von Anerkennung als Respekt gehört vor dem Hintergrund dieser Unterteilung zur deontologischen Dimension.« (Ikäheimo 2014a: 53, vgl. 4 und 169f.; vgl. auch Honneth 2018: 199f., Fn. 5 und 6)²⁵

In seinen Schriften unterscheidet Honneth drei Dimensionen der Anerkennung, die er allerdings nicht immer identisch benennt. Grob gesagt

- 24 Zur politischen Dimension von Lévinas' Ethik, siehe: Buddeberg 2016. Sie betont, dass wir nie nur *einem* anderen gegenüber verantwortlich sind, sondern *vielen* anderen, weshalb wir zwischen den Ansprüchen von verschiedenen anderen abwägen müssen und somit politisch gefragt sind. Gleichwohl gesteht sie zu, dass es von der Feststellung der abstrakten politisch-kollektiven Dimension von Lévinas' Ethik noch einen zusätzlichen Schritt hinzu institutionellen Erwägungen bedarf (118f.). Bei Fichte ist die politisch-institutionelle Dimension hingegen bereits durch *einen* anderen gegeben.
- 25 Vgl. dazu auch: »Viele moderne Theorien des wechselseitigen Respekts zwischen Personen, der oft auch mit dem Begriff ›Anerkennung‹ wiedergegeben wird, gehen den Weg von Fichte zu Hegel gewissermaßen zurück.« (Siep 2009: 113) Konkret bezieht sich Siep an dieser Stelle auf die modernen Theorien von Scanlon und Darwall.

geht es aber immer erstens um die bedingungslose Anerkennung der Individualität in intimen Beziehungen (Ikäheimo: axiologisch), der rechtlich-moralischen (Ikäheimo: deontologischen) Anerkennung als Gleiche und der Anerkennung von besonderen Leistungen im Bereich der Arbeit bzw. des Marktes oder der Politik (»kontributiv«, Ikäheimo 2014a: 139).²⁶ Gegenüber Honneth betont Forst stets die herausgehobene Bedeutung der deontologischen Dimension der Anerkennung als Gleiche (vgl. z.B. Forst 2011: 178).

Es ergeben sich also zwei Hauptgründe dafür, wieso ich den Bezug zu Fichte als vielversprechend erachte: erstens der direkte Bezug seines Anerkennungsbegriffs auf (Rechts)Institutionen²⁷ (s.u.) und zweitens der Fokus Fichtes auf die Respekt- oder deontologische Dimension von Anerkennung.²⁸

7.3 Fichtes Anerkennungsbegriff

Ich rekonstruiere an dieser Stelle nicht Fichtes Anerkennungsbegriff gemäß seiner Stellung in der *Grundlage des Naturrechts* oder in Fichtes philosophischem System insgesamt, sondern erläutere nur, wie man eine bestimmte Lesart von Fichtes Anerkennungsbegriff (aus der *Grundlage des Naturrechts*) mit Forsts Verständnis einer praktischer Einsicht zweiter Ordnung ins Verhältnis setzen kann. Mein Zugriff auf Fichtes Text ist somit primär von einem systematischen und keinem interpretatorischen Interesse gekennzeichnet.²⁹ Vorab möchte ich dennoch zwei Bemerkungen zu Fichtes eigenem Projekt machen:

- 26 Ohne dass ich denke, dass dies die Dreiteilung in axiologisch, deontologisch und kontributiv unterlaufen würde, sei erwähnt, dass Honneth seit *Das Recht der Freiheit* (2011) fünf anstatt drei Sphären von Anerkennung unterscheidet und zwar: »law, morality, personal relationships, the economy, and democratic politics« (Honneth 2017: 128).
- 27 Vgl. zu einer kritischen Perspektive darauf, ob die Sphäre des Rechts in Honneths Sinn wirklich als Sphäre der Anerkennung verstanden werden kann: Menke 2009.
- 28 Der Rückbezug auf Hegel (und nicht Fichte) in zeitgenössischen Auseinandersetzungen mit Anerkennung in der Politischen Philosophie und der Sozialphilosophie, gerade auch im angelsächsischen Kontext, war bis vor nicht allzu langer Zeit fast exklusiv (vgl. Ikäheimo 2014a: 29). In jüngerer Zeit gibt es aber einige englische Publikationen über Fichtes Praktische Philosophie (mit oder ohne Fokus auf Anerkennung): Breazeale und Rockmore 2018 [2006], James 2011 und 2015, Gottlieb 2016, Wood 2016, Kosch 2018 und Ware 2020.
- 29 Für hilfreiche interpretatorische Angebote zum Begriff der Anerkennung in der *Grundlage des Naturrechts*, siehe (neben den in der vorherigen Fußnote

Erstens stellt Fichtes Anerkennungsbegriff keine Moralbegründung, sondern die Grundlage seines Rechtsbegriffs dar. Fichte möchte in der *Grundlage des Naturrechts* zeigen, dass der Rechtsbegriff eine notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins³⁰ ist und somit »ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft« (Fichte 1967 [1796/7]: 7), der nicht erst vermittelt über die Moral »deduziert« werden muss. Zweitens möchte ich auch noch Fichtes »*Rechtssatz*« einführen; darin wird beschrieben, was ein Individuum tun muss, um dem Rechtsbegriff zu entsprechen: »*Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.*« (Fichte 1967 [1796/7]: 52) Individuen stehen zueinander in einem Rechtsverhältnis, wenn »jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke [...]« (ebd.). Die formale Seite (vgl. Fichte 1967 [1796/7]: 43) dieser Freiheit soll für Fichte dadurch gesichert werden, dass jeder/m eine »Sphäre« zuerkannt wird, in dem sie oder er »ganz *allein*« zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten wählen kann (Fichte 1967 [1796/7]: 41).³¹ Diese Sphäre wird von der oder dem anderen, die oder der sie anerkennt »unbestimmt gelassen« (Fichte 1967 [1796/7]: 42). Auch wenn diese Beschreibung der Idee von subjektiven Rechten individualistisch in dem Sinne ist, dass der Freiheit des Individuums (in Grenzen) eine absolute Priorität eingeräumt wird³², ist es wichtig zu betonen, dass sie in einem anderen Sinne nicht individualistisch oder atomistisch ist: Fichte meint *nicht*, dass jeder Mensch von Natur aus das Recht hat, in einer bestimmten Sphäre willkürlich zu handeln, sondern, dass es ein Kennzeichen wechselseitiger Anerkennung (also eines intersubjektiven Verhältnisses) ist, sich gegenseitig eine solche Sphäre zuzuschreiben.³³ Dementsprechend ist es auch eine intersubjektive Frage, wie diese

erwähnten): Siep 2014 [1979]: 76–84, Wildt 1982: insb. 4.2 und 4.3, Kahlo, Wolff und Zaczyk 1992, Merle 2001, Ikäheimo 2014: 29–62 und Honneth 2018: 154–169. Für eine auch über die *Grundlage des Naturrechts* hinausgehende Auseinandersetzung mit Anerkennung bei Fichte: Düsing 1986: 179–289 und Williams 1992: 49–70. Für einen beeindruckenden Versuch, Fichtes gesamtes (frühes) philosophisches System ausgehend von der *Grundlage des Naturrechts* zu entschlüsseln, siehe: Renaut 1986.

- 30 Vgl. Neuhaus 2000: xiii für eine Beschreibung dessen »what is contained in the idea of self-consciousness« und zwar insbesondere die Idee der *Handlungsfreiheit* (vgl. 7.4 (3)).
- 31 Die materiale Seite dieser Freiheit bestimmt die Frage, wo die Grenzen der jeweiligen Sphären gezogen werden, vgl. dazu 7.6.
- 32 Im Verhältnis zu Forsts Betonung des Rechts auf und der Pflicht zur Rechtfertigung heißt dies gerade, dass ein Individuum sich in einer bestimmten Sphäre *nicht* rechtfertigen muss.
- 33 Die Rede von diesen Sphären der Freiheit ist eng verknüpft mit Fichtes Eigentumsbegriff. Auf Fichtes Begriff des Eigentums und die Frage, inwiefern

Sphäre begrenzt wird (vgl. 7.6). In meinen Worten entspricht das Rechtsverhältnis der Forderung, dass sich Bürger/innen als Gleiche gegenüber stehen sollen und zwar in dem Sinne, dass ihnen die gleichen positiven Grundrechte zugesichert werden (vgl. 7.1).

Ich beschreibe nun also was – nach meiner *Interpretation* von Fichte, die ich hier nur vorstellen, aber nicht ausführlich begründen kann – passiert, wenn ein Mensch einen anderen Menschen als Mensch erkennt und somit anerkennt bzw. die »Aufforderung« des anderen annimmt, ihn anzuerkennen. Der Einfachheit halber beschreibe ich das im Folgenden zunächst so, als würde es sich tatsächlich um die momenthafte Begegnung von zwei Menschen handeln. Für Fichte handelt es sich hierbei allerdings um eine transzendente Argumentation, die keine direkte Entsprechung in realen Prozessen hat. Gleichwohl bezieht Fichte das transzendental begründete Moment der Aufforderung, das, wenn darauf adäquat geantwortet wird, zu einem Anerkennungsverhältnis führt, auch auf einen realen Prozess, nämlich den der Erziehung: »Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt.« (Fichte 1967 [1796/7]: 39).³⁴ Ich möchte hingegen einen anderen realweltlichen Bezug vorschlagen, nämlich einerseits die symmetrische Anerkennung von Menschenrechten und andererseits die einseitige Einforderung eines menschenrechtlichen Status oder das einseitige Gewähren desselben (s.u.). Eine genaue Untersuchung, die ich hier nicht leiste, darüber, wie Fichtes transzendente Argumentation mit realweltlichen Prozessen zusammenhängt, müsste bei dem unterschiedlichen argumentativen Status (und ihrem Verhältnis) von Fichtes Ausführungen in dem Haupttext der Paragraphen und den »Corollaria« ansetzen. So stammt das oben aufgeführte Zitat Fichtes zur Erziehung aus den »Corollaria« zum »§ 3. Zweiter Lehrsatz: Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere Vernunftwesen außer sich anzunehmen« (Fichte 1967 [1796/7]: 30). Die Ausführungen zu diesem Lehrsatz bedienen sich einer sehr abstrakten Sprache; erst in den »Corollaria« nimmt Fichte Bezug auf realweltliche Prozesse.³⁵

seine Verteidigung der Notwendigkeit von Privateigentum ihn zu einem libertären Denker macht oder nicht, kann ich hier nicht weiter eingehen. Vgl. dazu z.B. James 2011: 21–55.

34 Zu einer Interpretation von Fichtes Begriff der Anerkennung, die das Moment der Aufforderung und seine Entsprechung in Erziehungsprozessen betont: Ikäheimo 2014: Kapitel 3. Auf Fragen der Bildung gehe ich im Schluss dieser Arbeit kurz ein (vgl. 12.2.2).

35 Ähnlich verhält es sich bezogen auf die »Corollaria« zu dem vierten und fünften Lehrsatz, in denen Fichte argumentiert, dass der »materielle[] Leib« (Fichte 1967 [1796/7]: 56) eine Bedingung der Möglichkeit des freien

Stellen wir uns also vor, ein Mensch ist konfrontiert mit einem Objekt, von dem er noch nicht erkannt hat, was es ist – er steht diesem Objekt mit einer epistemischen Haltung gegenüber. Was muss passieren, damit er dieses Objekt als ein anderes Subjekt, d.h. als einen Menschen erkennt?

Um auf diese Frage zu antworten, muss noch eine kurze Erläuterung eingeschoben werden: Für Fichte heißt »erkennen«, etwas unter einen Begriff bringen, also etwa zu *urteilen*, dass dies vor mir ein Tisch ist. Mit Kant – und daran schließt Fichte an – kann man zwischen einer bestimmenden und einer reflektierenden Form des Urteilens unterscheiden (etwa Kant 2006 [1790]: 19 [AA, 179; BBXXVI]). In einem bestimmenden Urteil wird etwas unter einen Begriff subsumiert, z.B. unter den Begriff des Tisches. Im Falle des reflektierenden Urteils³⁶ ist es so, dass wir

Individuums sei (4. Lehrsatz) und dieser Leib wiederum intersubjektiv konstituiert sein müsse (5. Lehrsatz). Während Fichte in den Haupttexten nur sehr abstrakt etwa über die »Bestimmbarkeit ins Unendliche« des menschlichen Leibes schreibt (Fichte 1967 [1796/7]: 79), wird er in den Corollaria sehr konkret und beschreibt empirische Kennzeichen des menschlichen Körpers, die seine Unbestimmtheit »verkörpern«, z.B. seine Arme: »Ein menschlicher Leib kann auf vier Füßen laufen [...]. [...] Durch diese Erhebung hat es der Natur zwei Werkzeuge der Freiheit abgewonnen, die beiden Arme, welche, aller animalischen Verrichtungen erledigt, am Körper hängen, bloß um das Gebot des Willens zu erwarten, und lediglich zur Tauglichkeit für die Zwecke desselben ausgebildet werden.« (Fichte 1967 [1796/7]: 83) Eine solche empirische Bestimmung der körperlichen Merkmale des »unbestimmten« Menschen scheint mir kontraintuitiv, da hier gewissermaßen eine *Bestimmung etwas Unbestimmten* vorgenommen wird. Zudem hat diese Bestimmung auch problematische Konsequenzen, da man sich fragt, ob und inwieweit Fichte körperlich behinderten Menschen (Menschen ohne Arme in diesem Fall) die Menschlichkeit absprechen würde. An dieser Stelle gehe ich also nicht mehr mit Fichte mit (siehe Fn. 40 in diesem Kapitel). Methodisch ist dies zunächst dadurch gerechtfertigt, dass ich ohnehin einen von meinen eigenen Interessen geleiteten Zugriff auf Fichtes Text zugestehe; es könnte zusätzlich aber auch durch die Annahme plausibilisiert werden, dass der argumentative Stellenwert der »Corollaria« geringer ist als der des Haupttextes und der Leserin hier somit ein größerer Interpretationsspielraum gelassen wird.

- 36 Auf Kants Verständnis reflektierender Urteilskraft wird in der Politischen Theorie und Philosophie, angestoßen durch Arendt (vgl. Arendt 2017 [1982] und Benhabib 2006 [1996]: 291–301), häufig rekurriert, um politische Urteilskraft zu beschreiben, vgl. z.B. Azmanova 2012: 285. In dieser Arbeit wird stattdessen, wie deutlich werden wird, das reflektierende Urteil nur an *einer* bestimmten systematischen Stelle politisch-rechtlicher Normativität eingesetzt und nicht für politische Urteilskraft insgesamt. Forst hat in seinem ersten Buch – allerdings bezogen auf die moralische Urteilskraft (die aber ja bei Forst eng mit der politischen zusammenhängt) – auch mit dieser Arendtschen Aneignung Kants

etwas nicht sofort mithilfe eines uns bereits gegebenen Begriffs erkennen können. Entweder entsteht dadurch eine Art Schwebezustand, in dem wir etwas weiterhin nicht unter einen Begriff bringen und als ›schön‹ beurteilen; das wäre in Kants Schema ein Geschmacksurteil (bzw. ein ästhetisches Urteil) oder wir finden sozusagen induktiv einen Begriff, der auf das Wahrgenommene passt. In dem Falle, in dem das Wahrgenommene etwas ist, das nicht begreifbar ist, außer, wenn man es als etwas mit einem eigenen Zweck versteht, also es nur mithilfe eines Zweckbegriffs begreifen kann, handelt es sich um ein teleologisches Urteil.

Wenn ein Mensch einen Menschen sieht, dann kann er ihn – laut Fichte – nicht unmittelbar unter einen Begriff subsumieren. Das liegt daran, dass der andere Mensch sich ›frei‹ bewegt, d.h. seine sichtbaren Bewegungen nicht einen offenliegenden Zweck verfolgen – wie etwa der Tisch vor mir. Die Weise, in der man die ›Freiheit‹ des Menschen an dieser Stelle verstehen muss, ist sehr basal gemeint – deshalb steht sie in einfachen Anführungszeichen. Es geht um eine »natürliche[], spontane[] Freiheit« (Honneth 2018: 167), nicht um vernünftige Freiheit oder Autonomie. Mit dem ›Freisein‹ des Menschen ist an dieser Stelle lediglich gemeint, dass er keinen offenliegenden Zweck verfolgt (wie ein Tisch oder ein instinktgetriebenes Tier); der Mensch ist in seinen Zielen unbestimmt, er ist »ursprünglich gar nichts« (Fichte 1967 [1796/7]: 80). Seine einzige Bestimmung ist »eine Bestimmbarkeit ins Unendliche« oder »Bildsamkeit« (Fichte 1967 [1796/7]: 79). Fichte schreibt über das Moment, in dem ein Mensch einen anderen sieht: »[E]s ist [zunächst, E.N.] nichts begriffen: die Erscheinung [des anderen, E.N.] ist nicht verstanden.« (Fichte 1967 [1796/7]: 79) Einer Deutung von Scott Scribner (2018 [2006]) folgend kann man diesen Moment so beschreiben, dass der Erkennende hier in eine Art Schwebezustand gerät und der andere Mensch von ihm durch ein ästhetisches Urteil als schön oder würdig³⁷, oder auch »heilig« wie Fichte schreibt (Fichte 1967 [1796/7]: 84), beurteilt wird. Man kann auch, mit Fichte, sagen,

gespielt (vgl. Forst 1996: 405–407): »Moralische Allgemeinheit ist eine ›reflektierende‹, nicht ›subsumierende‹ Allgemeinheit. In diesem Sinn erfordert moralische Autonomie [...] moralische Urteilskraft, die das moralisch Richtige gerade ob seines Anspruchs auf Allgemeinheit konkret zu rechtfertigen sucht.« (405)

- 37 Den Begriff der Würde hätte ich als einen weiteren von der Gerechtigkeit abhängigen Begriff in 6.4 behandeln können, worauf ich allerdings verzichtet habe, weil Forst weder besonders viel zu diesem Begriff schreibt noch ein systematischer Mehrwert für mich erkennbar wird (vgl. 6.4.9). So schreibt Forst: »Die beste Weise, diese [Kantische, E.N.] Konzeption von Würde [...] zu reformulieren, ist die, Menschen als Wesen mit einem unbedingt zu achtenden Recht auf Rechtfertigung anzusehen [...].« (Forst 2005: 593, vgl. auch: Forst 2003a: 420, Forst 2011: 84 und Forst 2017b: 53 ff.) Ich gebrauche im Folgenden den Begriff der Würde nicht weiter – wenn ich dies tun würde, würde er allerdings, anders als bei Forst, eher für etwas dem Recht

der andere wird in diesem Moment »problematisch anerkannt« (Fichte 1967 [1796/7]: 46), d.h. ohne bereits einen guten Grund für diese Anerkennung angeben zu können.³⁸ Damit ist der *erste Schritt* des Anerkennungsprozesses meiner Fichte-Lesart beschrieben.

Die Erkenntnis des anderen Menschen bleibt aber nicht in diesem Schwebezustand stehen, sondern der Erkennende erkennt den anderen in einem *zweiten Schritt*³⁹ als einen Gleichen, einen in demselben Sinne »freien« Menschen wie der Erkennende selbst: »Ich kann die Erscheinung eines menschlichen Leibes nicht begreifen [...], bei Aufsammlung der Teile seiner Erscheinung nicht eher stillstehen, bis ich auf den Punkt gekommen bin, daß ich ihn als den Leib eines vernünftigen Wesens [d.h. eines Menschen] denken muß.« (Fichte 1967 [1796/7]: 77)⁴⁰ Den Begriff des vernünftigen Wesens, des Menschen, hat der Erkennende aber nicht abstrakt gegeben, sondern nur als »[...] Begriff seinesgleichen [...]«. Er muß den Begriff von sich selbst unterlegen [...].« (Fichte 1967 [1796/7]: 79) Es lässt sich hier in dem Sinne von einem teleologischen Urteil sprechen, dass, vermittelt über den Begriff der Gleichheit, der Zweckbegriff des anderen Menschen, seine Freiheit, begriffen wird.

und der Pflicht zur Rechtfertigung Vorgelagertes stehen und nicht dafür stehen, dass jemand ein Recht und eine Pflicht zur Rechtfertigung hat.

- 38 »Alles Problematische wird kategorisch, wenn die Bedingung hinzukommt.« (Fichte 1967 [1796/7]: 46) Für Fichte ist hier die Bedingung dafür, dass die Anerkennung kategorisch wird, dass der andere einen auch anerkennt (s.u.).
- 39 Eine solche Zweistufigkeit bei der Begründung von Menschenrechten (verstanden als kodifizierte internationale Rechte oder verfassungsrechtliche Grundrechte, die als menschenrechtlich qualifiziert gelten dürfen) beschreiben auch Menke und Pollmann (Menke und Pollmann 2007: 66f.). Eine solche zweistufige Begründung (nämlich zunächst die »Fähigkeit und Bereitschaft, jeden Menschen als eine »moralische Person« anzuerkennen« und darauffolgend die Bereitschaft, sich deshalb ihm gegenüber zu rechtfertigen) schreiben sie auch Forst zu (59f.), der diese Interpretation allerdings ablehnt (vgl. Forst 2011: 70, Fn. 43).
- 40 In einem Corollarium beschreibt Fichte anhand von empirischen Kennzeichen den menschlichen Körper (vgl. Fichte 1967 [1796/7]: 81–84). Diese Ausführungen halte ich sowohl für problematisch als auch in ihrem argumentativen Stellenwert unklar (vgl. Fn. 35 in diesem Kapitel). Zudem stellt überhaupt die Möglichkeit, empirisch notwendige Kennzeichen des menschlichen Körpers zu beschreiben, eine Spannung zu Fichtes Argumentation (im Haupttext) dar. Wenn es nämlich möglich wäre, solche Kennzeichen zu bestimmen, dann könnte die (An)Erkennung des anderen Leibes auch als determinierendes Urteil bezeichnet werden. Fichte beschreibt diese aber explizit als Leistung der reflektierenden Urteilskraft: »Dies nun ist eine Einheit, die der Beobachter selbst in das Mannigfaltige, durch das, was Kant reflektierende Urteilskraft nennt, hineingetragen hat.« (Fichte 1967 [1796/7]: 37)

Die Freiheit als Zweck geht aber über die spontane, natürliche ›Freiheit‹ hinaus. Die ›Freiheit‹ als Unbestimmtheit des anderen verweist auf das zukünftige⁴¹ Streben, unsere gleiche Freiheit gemeinsam zu sichern (vgl. Honneth 2018: 166f.). Wenn ich den anderen also – epistemisch gesehen – als ›frei_{erkannt}‹ habe, dann habe ich ihn gleichzeitig – normativ gesprochen – auch schon als *gleich-frei anerkannt* – als jemanden mit demselben normativen Status.

Es ist zudem so, dass ein vollständiges⁴² Erkennen und damit Anerkennen eines Menschen nur möglich ist, wenn der Anerkannte selbst den Anerkennenden auch erkennt und anerkennt:⁴³ Wenn ich den anderen nur als freien erkennen kann, weil ich ihn als *meinesgleichen* erkennen kann, kann ich das nur, wenn ich tatsächlich auch frei bin, denn es ist ja diese Freiheit, die ich bei der Erkenntnis des anderen »unterlege«. Ich bin aber selbst nur frei, wenn der andere mir meine Freiheit gelassen hat, d.h. mich bereits als frei *anerkannt* hat, wenn er mich also beispielsweise *nicht* einfach mit physischer Kraft hochgehoben und weggeräumt hat, weil ich im Weg stand, und mir so meine Freiheit geraubt hätte.⁴⁴

7.4 Fichtes und Forsts Anerkennungsbegriff

In diesem Unterkapitel möchte ich aufzeigen, inwiefern der in dieser Weise interpretierte Prozess der Anerkennung bei Fichte den drei Merkmalen der praktischen Einsicht zweiter Ordnung bei Forst entspricht. Die drei Merkmale waren, dass die praktische Einsicht zweiter Ordnung nicht weiter begründbar ist (das Faktum des Anderen), dass in ihr ein erkennendes und ein anerkennendes Moment zusammenkommen und sie konstitutiv für die moralische Identität ist (vgl. 7.2).

(1) Folgendes Zitat belegt, dass für Fichte die beschriebene Anerkennung nicht weiter begründbar ist: »Jene Anerkennung geschieht entweder gar nicht, oder sie wird in einem Augenblicke vollbracht, ohne daß

41 Vgl. zur Gerichtetheit in die Zukunft: Fichte 1967 [1796/7]: 33.

42 Bzw. kategorisches.

43 Die Unterscheidung von Freiheit und ›Freiheit‹ (als Unbestimmtheit) vernachlässige ich an dieser Stelle nun wieder, weil hier gerade der untrennbare Zusammenhang der Erkenntnis der ›Freiheit‹ der anderen oder des anderen und unserer wechselseitigen Anerkennung als gleich-freie beschrieben wird.

44 Vgl. dazu 6.3.2. Macht ist für Forst – wie dort beschrieben – bedingt durch eine minimale Form der Anerkennung des Machtausübenden durch denjenigen, auf den Macht ausgeübt wird (vgl. erneut: Forst 2015a: 64). Macht wird dementsprechend nicht durch physische Kraft ausgeübt, sondern durch die (intentionale) Veränderung des Raums der Gründe eines anderen.

man sich der Gründe bewußt ist.« (Fichte 1967 [1796/7]: 81) Der ›Auslöser‹ dafür ist die ›Einwirkung‹ des anderen Menschen und sie wird von Fichte als ›Faktum‹ beschrieben (Fichte 1967 [1796/7]: 35).⁴⁵

(3) Bezüglich des dritten Merkmals der praktischen Einsicht zweiter Ordnung (Forst) – dazu komme ich zuerst, weil ich das zweite ausführlicher behandle – ist es bei Fichte eindeutig, dass das beschriebene Anerkennungsverhältnis konstitutiv für die Identität der Beteiligten ist und zwar ganz allgemein für ihr Menschsein und nicht nur für einen Teilaspekt ihrer Identität, etwa dem moralischem. Den Menschen versteht Fichte als ›*endliches Vernunftwesen*‹ (Fichte 1967 [1796/7]: 17). ›Vernünftig sein‹ heißt für Fichte insbesondere ein frei handelndes Wesen zu sein, d.h. eines, das in der Welt wirkt und nicht etwa bloß denkend Geschehnisse in der Welt bewertet: ›Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.‹ (Fichte 1967 [1796/7]: 23) Das endliche Vernunftwesen ist, für Fichte, damit zusammenhängend notwendig ein ›weltliches‹, ein soziales und verkörpertes Wesen, eines, das von seiner sozialen und natürlichen Umwelt abhängig ist: Dass der einzelne Mensch für Fichte in seiner Existenz abhängig von anderen Menschen ist, zeigt sich anhand des folgenden Zitats: ›Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch; [...] *sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.*‹ (Fichte 1967 [1796/7]: 39) Im vierten Lehrsatz bzw. fünften Paragraphen (vgl. Fichte 1967 [1796/7]: 56f.) hält Fichte darüber hinaus fest, dass der Mensch sich notwendig ›einen materiellen Leib [] zuschreiben‹ (Fichte 1967 [1796/7]: 56, Herv. entfernt E.N.) muss.⁴⁶ Somit erfüllt Fichtes Vorstellung des Menschen sowohl den aktiven als auch passiven Teil des Menschseins, den auch Forst betont (vgl. 7.2).

(2) Beim zweiten Merkmal der praktischen Einsicht zweiter Ordnung (Forst) geht es um den Zusammenhang der epistemischen und normativen Dimension der Bezugnahme auf einen anderen. Ich habe vorgeschlagen, dass in meiner Lesart des Fichte'schen Anerkennungsprozesses im zweiten Schritt ein Übergang von der epistemischen zur normativen Ebene stattfindet. Wenn ich – sozusagen – nach einem Begriff für einen anderen Menschen ›suche‹, dann kann ich nur *einen* Begriff finden, nämlich den

45 Vgl. dazu Jay Bernsteins Interpretation von Fichte: ›Für Fichte ist es ein Irrtum, unser implizites Bewusstsein von der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes als Tatsache der Vernunft anzusehen. Die eigentliche Tatsache der Vernunft ist das Bemühen des Anderen, was er die ›Aufforderung‹ des Anderen nennt [...].‹ (Bernstein 2009: 59, vgl. auch 84) Vgl. auch den Abschnitt ›Aufforderung als notwendiges Faktum‹ in: Düsing 1986: 247–260.

46 Vgl. Neuhaan 2020b für eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung mit dem 5. Lehrsatz und generell dem Verhältnis von Anerkennung und der Beeinträchtigung des Leibes durch materielle Armut.

Begriff ›meinesgleichen‹. Wenn ich den anderen als gleich-frei wie mich *erkannt* habe, habe ich ihm auch immer schon einen *normativen* Stand eingeräumt, weil ich ihn *nicht* in einer Weise behandelt habe, die ihn davon abhielte, frei zu handeln – sonst hätte ich ihn ja gar nicht als frei erkennen können (weil er gar nicht frei gewesen wäre). Der Zusammenhang zwischen Erkennen und Anerkennen ist also bei Fichte notwendig.

Die notwendige Beziehung von Erkennen und Anerkennen kommt allerdings überhaupt nur zustande, *wenn* es für den Erkennenden sozusagen überhaupt fraglich war, welchen Begriff er dem anderen zuzuordnen habe. Der notwendige Zusammenhang von Erkennen und Anerkennen ist also gewissermaßen doch wieder bedingt und zwar durch den oben als ersten Schritt bezeichneten Teil des Anerkennungsprozesses. Hier hat der Erkennende einen Entscheidungsspielraum: Er *kann* sich dagegen entscheiden, den anderen adäquat begreifen zu wollen.⁴⁷ *Wenn* er sich allerdings dafür entscheidet, ihn adäquat beschreiben zu wollen (›dass‹), dann kann er nicht anders als ihn auch als Gleich-Freien anzuerkennen (›wie‹). Ich denke, dass diese Art von Bedingtheit ebenfalls wichtig für Forst ist. Er möchte nämlich einfangen können, dass es gewissermaßen eine Leistung ist, den anderen anzuerkennen (und man auch anders könnte): ›Diese Form der Anerkennung mutet paradox an, denn einerseits wird sie als ›geschuldet‹ verstanden, andererseits aber stellt sie selbst eine autonome Leistung und Zuerkennung des Status, ›moralische Person‹ zu sein, dar; sie erscheint somit als nicht freigestellte und doch freie Form der Anerkennung.‹ (Forst 2007a: 69) Wenn man die Anerkennung des anderen nicht als ›freie Form der Anerkennung‹ beschreiben könnte, ginge auch etwas von dem für Forst wichtigen Anspruch der ›Autonomie der Moral‹ (vgl. 7.2 (2)) verloren. Gleichwohl betont Forst, dass diese Entscheidung (für oder gegen Anerkennung) nicht eine ganz freie ist, weil sie *die einzige angemessene Reaktion* auf einen anderen Menschen sei, ihn als moralische Person anzuerkennen. Diese Entscheidung sei *kein ›act of faith‹* [Paul Lorenzen, E.N.] (Forst 2008c: 131).

Ich denke im Gegensatz zu Forst, dass es unproblematisch ist, an dieser Stelle von einer Art *Entscheidung* zu sprechen. Ein wichtiger Grund dafür, warum Forst dies für problematisch erachtet, ist, dass er denkt, dass die kategorische Geltung des Rechtfertigungsprinzips (Moralbegründungsebene 1.1) und durch es begründete Normen (Moralbegründungsebene 2) dadurch verloren ginge sowie sein einfacher Internalismus (Moralbegründungsebene 3) nicht haltbar wäre, wenn er keinen ›vollständigen‹ Internalismus auf der hier infrage stehenden Moralbegründungsebene

47 Vgl. zu dieser Bedingtheit bei Fichte: Der andere muss nur anerkannt werden, *wenn* der Anerkennende ›vernünftig‹ handelt (Fichte 1967 [1796/7]: 46) oder sein Handeln ›durch theoretische Konsequenz‹ (Fichte 1967 [1796/7]: 47) gekennzeichnet ist, vgl. auch: Fichte 1967 [1796/7]: 74.

(1.2) vertritt. Als Antwort auf die Frage ›Warum überhaupt moralisch sein?‹ (1.2) setzt Forst, wie beschrieben, die praktische Einsicht zweiter Ordnung ein: »Sofern sich auf der ersten [in meinen Schema 1.1, E.N.] und zweiten Ebene [in meinem Schema 2, E.N.] der Moralbegründung eine Konzeption kategorisch geltender Normen ergibt, hat dies die Konsequenz, dass eine hypothetische Antwort auf der dritten Ebene [in meinem Schema 1.2, E.N.] die Geltung dieser Ebene infrage stellt.« (Forst 2007a: 57) Ich vertrete die Ansicht, dass ein vollständiger höherstufiger Internalismus auf der »dass«-Ebene 1.2 (d.h. die Abwesenheit von Schritt 1 meiner Fichte-Interpretation) nicht notwendig dafür ist, um die Geltung der anderen Ebenen zu gewährleisten. Allerdings ändert sich durch den ersten Schritt des mit Fichte beschriebenen Anerkennungsprozesses der substantielle Inhalt von 1.1 (»wie«): vom Rechtfertigungsprinzip zum Recht auf Politik.

Wenn man den Entscheidungsspielraum des Individuums (im ersten Schritt des Anerkennungsprozesses) ernstnimmt, sich dafür oder dagegen entscheiden zu können, jemanden als unbestimmt – als ›etwas‹, von dem zunächst fraglich ist, wie ›es‹ zu begreifen sei – zu sehen, dann ergibt sich eine interessante Parallele zu Jacques Rancières radikaldemokratischer »Methode der Gleichheit« (Rancière 2016, Übersetz. E.N.). Rancière beschreibt eine bestimmte Haltung, die grundlegend für das Betreiben ›kritischer Theorie‹ sei und die er als *Entscheidung für Emanzipation* ansieht. Verwende man die »Methode der Gleichheit«, mache man die »presupposition of equality« (139); man entscheide sich – zunächst *ohne guten Grund* – dafür, zu versuchen, andere als Gleiche zu sehen und nicht sofort in die Hierarchie einer Gesellschaft einzusortieren (zu ›subsumieren‹). Abhängig davon, welche Haltung man einnehme, stellten sich wahrgenommene Situationen anders dar: »as an occasion for the verification of inequality or as an occasion for the verification of equality« (140). Das Urteil über eine Situation mithilfe der Präsupposition der Gleichheit beschreibt Rancière auch mithilfe von Kants Begriff eines reflektierenden Urteils (vgl. 141).

7.5 Recht auf Politik

In diesem Unterkapitel argumentiere ich zunächst dafür, dass die Tatsache, dass dem notwendigen Zusammenhang von Erkennen und Anerkennen gewissermaßen noch ein ästhetisches Urteil vorgelagert ist, nahelegt, den Inhalt des Anerkannten – die Antwort auf die Frage 1.1 (»wie«) – anders zu fassen als Forst es tut. Das führt auch dazu, dass die Normativität dieser Antwort, das Recht auf Politik, sich hin zu einer nicht-moralischen verändert, die aber nichtsdestoweniger bedeutsam und überpositiv ist.

Es ist im ersten Schritt des Anerkennungsprozesses (vgl. 7.3) *nicht* eine klar benennbare Hinsicht, in der zwei Menschen einander gleichen – bezogen auf die Hinsicht etwa, rechtfertigende Wesen zu sein. Sie gleichen sich zunächst nur dadurch, dass sie gleichermaßen unbestimmt bzw. ›frei‹ sind, und darin, dass sie in der adäquaten Realisierung dieser Gleichheit und ›Freiheit‹ voneinander abhängig sind. Mir scheint, dass Forsts *Rechtfertigungsprinzip* über diesen minimalen kognitiven Inhalt der Anerkennung – ›Freiheit‹, Gleichheit, Abhängigkeit – hinausgeht. Deshalb ziehe ich Balibars Ausdruck eines »Rechts auf Politik« der Rede von einem Recht auf *Rechtfertigung* (bzw. präziser eines Rechtfertigungsprinzips) als Bezeichnung für diesen minimalen kognitiven Gehalt der Anerkennung eines anderen vor. Balibar schreibt: »Freiheit-und-Gleichheit [égalité]«⁴⁸ impliziert [...] ein universelles *Recht auf Politik*: ein Recht, durch das jeder (und jede) [...] zum ›Subjekt‹ oder Akteur der Politik werden kann, ausgehend von seinen eigenen Formen des Handelns [...].« (Balibar 1993 [1992]: 205)

›Politik‹ in Balibars Sinne ist ein umfassenderer Modus des Handelns als ›Rechtfertigen‹. Wenn ich jemandem ein Recht auf Politik einräume, heißt das zunächst nur, dass ich ihn als ›frei‹ und gleich *erkenne* und, weil wir in unserer ›Freiheit‹ und Gleichheit voneinander abhängig sind, als jemanden *anerkenne*, der eine Rolle in dem Aushandlungsprozess darüber spielen sollte, *wie* wir frei und gleich miteinander leben sollten. Ein (Teil)Ergebnis dieses Aushandlungsprozesses muss das Zugestehen von gleichen Grundrechten sein, weil diese gerade die ursprüngliche Unbestimmtheit des Einzelnen (zumindest in Grenzen) weiterhin sichern. Mir geht es an dieser Stelle aber vor allem darum, die Unbestimmtheit des Modus der Aushandlung von Grundrechten in den Blick zu nehmen.⁴⁹

48 Ich diskutiere hier nicht eigens den Neologismus »égalité« von Balibar, der für seine Arbeiten in der Politischen Philosophie insgesamt prägend ist. Ich möchte aber eine Bemerkung Balibars aus dem Vorwort der Essaysammlung *Gleichfreiheit* (zunächst in französischer Sprache und in etwas umfassenderer Form als *La proposition de l'égalité* 2010 erschienen) zitieren, in der er einen losen Zusammenhang des Ausdrucks »égalité« zu Fichte herstellt: »Durch den Übergang ins Deutsche (wobei »égalité« zu »Gleichfreiheit« wird – zu einem Neologismus, der, wie ich mir gerne vorstelle, schon Fichte oder Marx als den Vertretern des deutschen Idealismus [sic] aus der Feder geflossen sein könnte, die sich am direktesten darum bemüht haben, den revolutionären Diskurs zu verlängern, zu reflektieren und zu transformieren) kann die ›Proposition‹ (im doppelten Sinne von Satz und Vorschlag), wie mir scheint, darauf hoffen, an Universalität noch zu gewinnen.« (Balibar 2012 [2010]: 9f.)

49 Diese Unbestimmtheit des Modus der Aushandlung des konkreten Inhalts von Grundrechten verweist dabei allerdings sowohl auf die Unbestimmtheit des Einzelnen, die durch die Form subjektiver Rechte (zumindest in Grenzen) gesichert wird, und die ›ursprüngliche‹ Unbestimmtheit des anderen,

Denn durch ein von Fichte geprägtes Verständnis von Anerkennung sind Grundrechte zwar in ihrer Form (als Sphären der Freiheit) gegeben, aber nicht bezogen auf ihren konkreten Inhalt, d.h. die Grenzen der jeweiligen Freiheitssphären.

Wenn ich das Recht auf Politik von jemandem anerkenne, heißt das noch nicht, dass ich bereits weiß, was die oder der andere von mir fordert. Ich weiß somit auch noch nicht, was eine *adäquate Antwort* auf die Handlungen der oder des anderen wäre, und auch nicht, welcher *Modus von Antwort* angemessen wäre (etwa eine situationsangemessene Rechtfertigung, die den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhält). Das heißt, dass das Anerkennen eines Rechts auf Politik einer oder eines anderen nicht simultan mit der Einsicht einer Pflicht meinerseits verbunden ist. Wenn ich wüsste, dass ich der oder dem anderen gerecht werde, indem ich mich ihr oder ihm gegenüber rechtfertige, dann hätte ich auch eine Pflicht dazu. Es ist also konsequent, dass dem Recht auf Rechtfertigung bei Forst immer auch eine Pflicht zur Rechtfertigung korrespondiert.⁵⁰ Beim Recht auf Politik scheint es mir hingegen sinnvoll zu sein, nur von diesem *Recht* zu sprechen – ohne eine unmittelbar korrespondierende Pflicht.

Da ich das Recht auf Politik im Sinne eines Meta-Rechts auf Rechte (vgl. 2.2) als eines eingeführt habe, das positive Grundrechte begründen soll, ließe sich zur Bekräftigung der These, dass dem Recht auf Politik keine Pflicht entspricht, auch das Argument anführen, dass nur ein Recht auch Rechte und nicht eine Pflicht Rechte begründen könnte. Das hieße im Umkehrschluss: Wenn das Recht auf Politik positive Grundrechte begründen können soll, kann es keine Pflicht sein. In diese Richtung geht jedenfalls Fichtes eigener Grund dafür zu denken, dass die normative Grundlage des positiven Rechts keine Pflicht – und somit keine moralische sein⁵¹ – kann:

die überhaupt erst die Anerkennung desselben (und des Anerkennenden) als gleich-frei hervorruft und somit das Ziel, gemeinsam Grundrechte auszuhandeln.

- 50 Buddeberg nimmt von der Idee Abstand, dass die Begegnung mit dem anderen eine *Pflicht* zur Rechtfertigung zur Folge hat, und verwendet stattdessen den Begriff der Verantwortung, der, wenn ich sie richtig verstehe, einen größeren Spielraum bzgl. der Frage offen lassen soll, was eine angemessene Antwort auf den anderen ist als es der Pflichtbegriff tut; nichtsdestotrotz ist hier auch die *Form* des Antwortens bestimmt und zwar als Antworten in Form eines Gründe-Geben-und-Nehmens: »[...] Menschen *anerkennen* in der Begegnung mit einem Anderen [...], dass dieser Mensch sie etwas angeht, und dabei *erkennen* sie zugleich, dass sie diesem wie jedem Anderen zu antworten bzw. sich vor ihnen *mit Gründen zu verantworten* haben.« (Buddeberg 2011: 268)
- 51 Der Zusammenhang von Pflichten zur Normativität der Moral wird im weiteren Verlauf dieses Unterkapitels noch wichtig.

»Der deduzierte Begriff [Rechtsbegriff] hat mit dem Sittengesetze nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert [...]. Auch sind alle Versuche einer solchen Deduktion gänzlich mißlungen. Der Begriff der *Pflicht*, der aus jenem Gesetze [dem Sittengesetz] hervorgeht, ist dem des Rechts in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht: das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe.« (Fichte 1967 [1796/7]: 53f.).

Diese Begründung scheint allerdings wiederum durch zwei Überlegungen entkräftet zu werden:

Erstens ist es selbst begründungspflichtig, dass ›das Recht‹ im Sinne des positiven Rechts überhaupt hauptsächlich über die Bereitstellung subjektiver Rechte operiert. Schließlich gibt es ja auch juridische Rechtspflichten, die – falls nur Pflichten Pflichten und Rechte Rechte begründen könnten – zumindest durch eine moralische Pflicht begründet werden könnten. Wie in 2.2 und 2.3 erläutert (und problematisiert) arbeite ich allerdings mit der Annahme, dass das moderne Recht tatsächlich über die Bereitstellung subjektiver Rechte funktioniert.

Zweitens ist es fraglich, warum es überhaupt so sein sollte, dass eine Pflicht keine Rechte (im Sinne von Erlaubnissen) begründen kann. In Wolfgang Kerstings Sicht besteht genau an dieser Stelle ein wichtiger Dissens zwischen Fichtes und Kants Rechtslehre, denn Kant glaubte – laut Kersting –, dass der Grund des Rechts selbst kein Erlaubnisrecht sein müsse, um Erlaubnisrechte zu begründen (vgl. Kersting 2001: 31f.). Mit der Frage, ob auch eine Pflicht Rechte begründen kann, setze ich mich hier nicht weiter auseinander. Da ich also nicht dafür argumentiere, dass nur ein Recht Rechte begründen kann, kann ich diese These auch nicht nutzen, um abschließend dafür zu argumentieren, dass, weil das Meta-Recht auf Politik positive Rechte begründet, es somit keine Pflicht sein kann bzw. es keine ihm direkt korrespondierende Pflicht geben kann.

Es seien an dieser Stelle noch zwei Einwände gegen die These, dass dem Recht auf Politik keine Pflicht korrespondiert, erwähnt und zurückgewiesen:

(a) Man könnte einwenden, dass die Rede von Rechten ohne korrespondierende Pflichten unmöglich ist, wenn es mehr oder weniger adäquate Reaktionen auf das Recht eines anderen gibt. Ich gestehe zu, dass es mehr oder weniger adäquate Reaktionen auf das Recht auf Politik eines anderen gibt. Ich denke allerdings, dass die adäquate Reaktion auf das Recht auf Politik sowohl für die reagierende Partei selbst als auch für beobachtende Dritte unterbestimmt ist. Deswegen scheint es mir wenig hilfreich zu sein, eine inadäquate Reaktion auf das Recht auf Politik als Pflichtverletzung zu bestimmen, weil die vermeintlich verletzte Pflicht nicht positiv bestimmt werden kann.

(b) Zunächst ist eine weitere Bekräftigung dafür, dass dem Recht auf Politik nicht unmittelbar eine Pflicht korrespondiert, dass die einzige

Möglichkeit, auf das Recht auf Politik eines anderen angemessen zu antworten, ist, einen Grundrechtekatalog zu institutionalisieren, der durch einen adäquaten aber zunächst unbestimmten Modus der Aushandlung desselben (vgl. 7.6) zustande gekommen ist. Diese angemessene Antwort auf das Recht auf Politik des anderen kann aber ein einzelner aus zwei Gründen unmöglich alleine geben: Das liegt einerseits daran, dass eine einzelne Person keine Einheit politischer Organisation eigenmächtig gründen *kann* und andererseits daran, dass sie dies auch *nicht auf angemessene Art und Weise tun könnte*, weil der Modus der Aushandlung der konkreten Rechte ja selbst noch unbestimmt ist (und erst durch alle Beteiligten bestimmt werden kann). Wenn »Sollen impliziert Können« gilt, dann kann es zumindest keine *individuelle* Pflicht geben, die dem Recht auf Politik korrespondiert.

Dagegen könnte man nun einwenden, dass es ja nicht nur individuelle Pflichten gebe, sondern auch kollektive Pflichten (was voraussetzt, dass es kollektive Akteure gibt) oder die individuelle Pflicht, zu einem gemeinsamen Projekt seinen fairen Anteil beizutragen. Ohne hier auf die umfangreiche Literatur zu diesen Themen eingehen zu können, ist meine vorläufige Antwort auf Einwände dieser Art, dass der systematische Punkt, um den es mir hier geht, der ist, überhaupt erst einen kollektiven Akteur oder ein gemeinsames Projekt zu konstituieren (oder zu identifizieren), und nicht der, welche Pflichten ein gegebener kollektiver Akteur hat oder welche individuelle Leistungen von jemandem erwartet werden können, der Teil jenes Kollektivs ist.⁵²

Geht man aber davon aus, dass dem Recht auf Politik tatsächlich nicht unmittelbar eine Pflicht korrespondiert, hat sich damit auch die

- 52 Gädeke unterscheidet zwischen einem moralischen und politisch-rechtlichen Sinn von Forsts Recht auf Rechtfertigung, wobei sie das Recht auf Rechtfertigung im politisch-rechtlichen Sinne (auch im Anschluss an Arendts Recht auf Rechte, vgl. Gädeke 2017: 197) als »Recht auf Nicht-Beherrschung« ausdeutet und schreibt, dass dem Recht auf Nicht-Beherrschung »eine geteilte Pflicht zur Einrichtung entsprechender institutionalisierter Rechtfertigungsverfahren [korrespondiert]«, während dem Recht auf Rechtfertigung im moralischen Sinne eine »individuelle Rechtfertigungspflicht korrespondiert« (Gädeke 2017: 111). Mit Gädeke teile ich also die Perspektive, dass das Recht auf Rechtfertigung im politisch-rechtlichen Kontext (bzw. das Recht auf Nicht-Beherrschung) nicht mit einer individuellen Pflicht zur Rechtfertigung korrespondiert. Gleichwohl bezweifle ich, ob man mit der Rede von einer geteilten »Pflicht« viel gewinnt, da es schwer zu unterscheiden sein wird, ob jemand dieser geteilten Pflicht nachgekommen ist oder nicht. Zudem kommt das oben erwähnte Problem auf, *welches* Kollektiv sich denn diese Pflicht teilt. Vgl. dazu auch Rawls' Verständnis von »Gerechtigkeit [als, E.N.] eine[r] grundlegende[n] natürliche[n] Pflicht« (Rawls 2012 [1971]: 137). Diese Pflicht ist allerdings in dem Fall, in dem es (noch) keine einigermaßen gerechten Institutionen gibt, schwach formuliert: »Sie verlangt von

Normativität desselben gegenüber dem Rechtfertigungsprinzip verändert und zwar hin zu einer nicht-moralischen, aber dennoch überpositiven Normativität. Es gibt zwei Möglichkeiten zu versuchen, die These zu begründen, dass, wenn dem Recht auf Politik nicht unmittelbar eine individuelle Pflicht korrespondiert, dies dazu führt, dass seine Normativität nicht derjenigen der Moral zugehörig ist:

(1) Erstens hat die Struktur der Normativität der Moral – zumindest bei Kant und Fichte – die Form unbedingter Pflichten und Gebote (vgl. Mohr 2010: 71). Wenn dem Recht auf Politik also keine Pflicht korrespondiert, ist es nicht dem Typ der Normativität der Moral zuzuordnen.⁵³

(2) Neben dem Merkmal, dass die Art der Normativität der Moral eine Normativität von Pflichten ist, ist für Kant und Fichte auch das Merkmal bedeutend, dass es sich bei der Moral um eine Frage der inneren Gesinnung, der inneren Freiheit, handelt, während es bei der Normativität des Rechts um die äußere Freiheit geht (vgl. Fichte 1967 [1796/7]: 55). Diese Unterscheidungsdimension von Recht und Moral rücke ich hier allerdings weniger ins Zentrum, weil ich denke, dass Forst die Unterscheidung von innerer und äußerer Freiheit mit seinem Begriff rechtfertigungstheoretischer Vernunft und den dazugehörigen handlungstheoretischen Überlegungen gewissermaßen unterläuft (vgl. 6.3.1 und erneut Forst 2007a: 40–53).

Es ist für mich dementsprechend insbesondere der erste Grund (1), der für die These spricht, dass die Tatsache, dass dem Recht auf Politik keine Pflicht korrespondiert, auch heißt, dass es sich beim Recht auf Politik nicht um eine moralische Form der Normativität handelt.

Wenn das Recht auf Politik kein moralisches Recht ist, heißt das allerdings nicht, dass es kein wichtiges Recht sei oder gar, dass es in seiner Geltung nicht über positives Recht hinausginge (vgl. Mohr 2011: 378). Das Recht auf Politik ist der Ausdruck dafür, dass jeder Mensch in einer Rechtsgemeinschaft leben sollte, deren Grundrechte der politischen Aushandlung der relevanten Individuen unterliegen. Ohne eine solche politische Gemeinschaft ist, so die fundamentale These, ein menschengemäßes Leben nicht möglich. In Fichtes Systematik entspricht das, was ich als Meta-Recht bezeichne und als Recht auf Politik spezifiziere, seinem Begriff eines »Urrechts« (Fichte 1967 [1796/7]: 110).

Georg Mohr und Markus Rothhaar schreiben beide, dass es bei Fichte bereits die Idee gibt, die prominent Arendt zugeschrieben wird, dass

uns auch die Förderung noch nicht verwirklichter gerechter Regelungen, zumindest wenn uns das nicht ohne allzu große Nachteile möglich ist.« (ebd.)

53 Eine mögliche Lösung wäre natürlich auch das Moralverständnis zu verändern. Die Terminologie als solche ist in diesem Zusammenhang nicht der entscheidende Punkt.

ein menschenangemessenes (kein moralisches!) Leben auf die Sicherung von Grundrechten angewiesen ist (vgl. Mohr 2011: 377, Mohr 2012: 53 und Rothhaar 2015: 212). Mohr schreibt sogar: »Das fundamentale Menschenrecht ist das Recht des Menschen, Rechte zu haben (diese heute Hannah Arendt zugeschriebene These stammt von Fichte [...]).« (Mohr 2012: 53)⁵⁴

Auf den Gehalt des Urrechts bei Fichte möchte ich hier nur kurz eingehen: »Das Urrecht ist [...] das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu sein [...]« oder »schlechthin frei zu sein« (Fichte 1967 [1796/7]: 112). Aus dieser Bestimmung lassen sich laut Fichte zwei Substanziialisierungen⁵⁵ ableiten, die man in zeitgenössischer Sprache als Recht auf körperliche Unversehrtheit und als »Recht auf Selbsterhaltung durch eigene Tätigkeit« deuten könnte (Mohr 2012: 53, vgl. Fichte 1967 [1796/7]: 113).

Wichtiger als der Gehalt des Urrechts ist mir in diesem Zusammenhang, wie Fichte sich die Normativität des Urrechts (vor den Substanziialisierungen) vorstellt. Er schreibt: »Es gibt keinen Stand der Urrechte, und keine Urrechte des Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit anderen Rechte, wie er denn [...] überhaupt nur in der Gemeinschaft mit anderen gedacht werden kann. Ein Urrecht ist daher eine bloße *Fiktion*, aber sie muß [...] notwendig gemacht werden.« (Fichte 1967 [1796/7]: 111) Ich lese das so: Es gibt in dem Sinne keine nicht-positiven Rechte, dass es keine Instanz gibt, vor der man sie einfordern könnte⁵⁶; gleichzeitig sollte man aber annehmen, dass es ein Recht darauf gibt, in einem Rechtsverhältnis mit anderen zu leben, und weil es kein menschengemäßes Leben gibt, in dem man nicht in einer Rechtsgemeinschaft lebt, ist dies ein fundamentales (wenn auch nicht-moralisches) Recht (vgl. Mohr 2011: 378). Ein menschengemäßes oder auch menschenwürdiges Leben bietet den Rahmen, in dem *moralische Handlungen* und ein *gutes Leben* überhaupt erst möglich werden.

An dieser Stelle lässt sich erneut eine Parallele zu Rancière ziehen und zwar zu seiner affirmativen Deutung von Menschenrechten (im Kontext von Marx' und Arendts Kritik an bestimmten Vorstellungen von Menschenrechten): Rancière deutet die Idee der Menschenrechte gewissermaßen als Form eines politischen Prozesses, der ein »fiktives« Menschenrecht einfordert in dem Sinne, dass es institutionalisiert werden soll. Rancière bestimmt diesen Prozess insbesondere als Subjektivierungsprozess, vom

54 Vgl. für eine systematische Auseinandersetzung mit dieser existentiellen Dimension des Rechts bei Fichte und Arendt: Hartz 2017.

55 Vgl. Forsts moralischer Konstruktivismus: Forst 2007a: 172.

56 Der Adressat von kodifizierten Grundrechten ist der Staat bzw. andere politisch-rechtlich verfasste Institutionen (vgl. Mohr 2010: 71, Mohr 2012: 53 und Pollmann 2012: 129).

Menschen zur/m Bürger/in. Dieser Mensch ist eine ›Fiktion‹, aber das beraubt die Menschenrechte nicht ihrer Geltungskraft, sondern stärkt sie gerade: »Es gibt keinen Menschen der Menschenrechte, doch es gibt auch keine Notwendigkeit für die Existenz solcher Menschen. Die Stärke der Menschenrechte liegt gerade in der Oszillation [zwischen Mensch und Bürger/in, E.N.] [...].« (Rancière 2011: 485)

Dazu passen auch einige Stellen bei Forst, etwa seine Rede von einer »*imaginären* Anerkennung« als motivationaler Voraussetzung für das Eintreten in einen Kampf um Anerkennung (Forst 2011: 177). In seinem Aufsatz »*Noumenal Alienation*« (Forst 2017b) scheint mir Forst die Möglichkeit dieser asymmetrischen, imaginierten Anerkennung durch ›den Anzuerkennenden‹ mithilfe seiner Unterscheidung von »*first order noumenal alienation*« und »*second order noumenal alienation*« einzufangen (Forst 2017b: 525). Entfremdung (*alienation*) heißt dabei in Bezug auf die Entfremdung erster Ordnung, dass eine Person entfremdet ist von einem sozialen Kontext, in dem sie nicht als Rechtfertigungsautorität anerkannt wird. Entfremdung zweiter Ordnung heißt, dass sich eine Person selbst von ihrem Status oder Wesen als Rechtfertigungsautorität entfernt hat (vgl. 6.4.3). Auch wenn die Entfremdung erster Ordnung die Entfremdung zweiter Ordnung begünstigen kann, ist es für Forst sehr wichtig, dass es sich hierbei nicht um eine Zwangsläufigkeit handelt:

»As many after Rousseau and Hegel have shown, the first kind of alienation can lead to the second. However, in this tradition mainly influenced by Hegel and following Kojève's and Sartre's influential theory [...], many have assumed that social alienation leads to self-alienation and a loss of self-respect [...]. But there is no necessary causal connection here, for otherwise the struggle for recognition would not get off the ground [...].« (Forst 2017b: 525)

Stellt man sich vor, dass Subjekte, die in einem konkreten politischen Kampf für ihre Anerkennung als gleiche Bürger/innen eintreten, sich dafür imaginieren, dass sie bereits als Gleiche anerkannt sind, muss man auch die Frage stellen, aufgrund von welchem Urteil sie denken, dass ihnen der zu erkämpfende Status zusteht. Für Forst stellen sich diese Urteile als »(falsifizierbare[]) Vorgriff[e] auf sie [diskursiv erzielte Konsense] dar« (Forst 2007a: 125f., Fn. 81).

7.6 Welche Grundrechte?

Wie kann das Recht auf Politik als Spezifizierung eines Meta-Rechts dabei helfen, zwischen adäquaten und nicht adäquaten Grundrechtelisten zu unterscheiden? Um die Beantwortung dieser Frage geht es in diesem

Unterkapitel. Die kurze Antwort lautet: Die Grundrechtelisten sind adäquat, die das Recht auf Politik einer jeden und eines jeden Betroffenen berücksichtigen. Das möchte ich zunächst kurz erläutern und dann beschreiben, wie sich das zu Fichte verhält.

Ob ein Grundrechtekatalog adäquat ist oder nicht, hängt auch von dem Kontext ab, in dem er Geltung beansprucht. Bei der Frage danach, wie das Recht auf Politik zwischen adäquaten und nicht adäquaten Grundrechtelisten unterscheiden kann, geht es letztlich um die Frage, welcher Modus der adäquate Modus zur Aushandlung (insbesondere durch Bestätigung oder Kontestation, nicht vor allem durch »Konstruktion«) von Rechten ist. Für Forst ist dieser Modus als Rechtfertigungsprozess bestimmt. Folgt man der bisherigen Argumentation des Kapitels, reicht der »Grund der Gerechtigkeit« für diese Formbestimmung allerdings nicht aus – das ist jedenfalls der Fall, wenn der Aushandlungsmodus *ausschließlich* als Rechtfertigungsprozess bestimmt wird. Das liegt, so meine These, daran, dass die ursprüngliche Einsicht in die Beziehung der Gleichheit zwischen zwei Menschen (aus Perspektive der Beteiligten) darauf beruht, dass beide gleichermaßen unbestimmt sind und nicht schon darauf, dass beide gleichermaßen rechtfertigende Wesen sind. Das heißt auch, dass ein Mensch einen anderen bereits dadurch zu erkennen vermag, dass seine körperlichen Bewegungen keinen offenliegenden Zweck verfolgen – im Gegensatz dazu etwa, dass er Gründe ausspricht. Man könnte allerdings argumentieren, dass körperliche Bewegungen, die als »freie« wahrnehmbar sind – zumindest auf Rückfrage – auch begründbar sind. Die Wahrnehmung »freier« Bewegungen wäre somit unmittelbar mit der Einsicht in den gründegebenden und -nehmenden (rechtfertigenden) Charakter des anderen verknüpft. Ich denke nicht, dass »der Weg« von der Einsicht in die Unbestimmtheit des anderen »weit entfernt« ist von dem Erkennen seines Vermögens, Gründe zu geben und zu nehmen. Ich verstehe das Gründe-Geben und -Nehmen (sowohl des Anerkennenden als auch des zunächst Anzuerkennenden) allerdings als eine Bezugnahme *zweiter Ordnung* auf die unbestimmte Bewegung (des zunächst Anzuerkennenden).

Die Ebene des Gründe-Gebens und -Nemens als Bezugnahme zweiter Ordnung auf die unbestimmten Bewegungen einer Partei der Anerkennungsbeziehung zu verstehen, steht auch im Zusammenhang mit der Asymmetrie eines Rechts auf Politik (siehe 7.5). Ein Recht auf Politik kann zunächst einseitig anerkannt (d.h. mit Fichte gesprochen »problematisch anerkannt«) und auch einseitig eingefordert werden (d.h. mit Fichte einseitig zur Anerkennung seines Rechts auf Politik *aufzufordern*⁵⁷). Rancières Methode der Gleichheit auf der einen und das Einfordern des Bürger-Seins, obwohl man bloß ein fiktiver Mensch ist, auf

57 Zum asymmetrischen Charakter der Aufforderung vgl. Bernstein 2009: 78, Ikäheimo 2014b und Rothhaar 2015: 230.

der anderen Seite (s.o.), könnte man als Beschreibungen dieser zwei Dimensionen der Einseitigkeit verstehen – einmal aus der Perspektive des Anerkennenden und einmal aus der Perspektive des Anzuerkennenden. Sobald es eine *reziproke* Anerkennung des jeweiligen Rechts auf Politik gibt, denke ich, mit Forst, dass der Austausch von Gründen – eine Rechtfertigungspraxis – ein zentrales Element der Aushandlung (von gleichen Rechten) darstellen sollte. Das scheint mir deshalb so zu sein, weil aufgrund ihrer reflexiven Struktur nur eine diskursive Praxis eine über die Zeit stabile Interaktionsform von Freien und Gleichen darstellen kann. Eine solche Rechtfertigungspraxis ist aber überhaupt nur möglich durch ein ihr bereits vorgelagertes Anerkennungsverhältnis.

Sobald eine auf anerkannter Gleichheit basierende diskursive Interaktion stattfindet, lässt sich wohl auch mithilfe einer rekursiven oder formalpragmatischen Methode (vgl. 7.2) auf die Geltungsbedingungen der einzelnen (Sprech)Handlungen und somit auf die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit schließen. Aber, so könnte man mit Friedrich Kambartel, der hier eine Kritik an Habermas durch Paul Lorenzen referiert, formulieren: »Ein *act of faith* ist [...] bereits zu vollziehen, bevor eine Universalpragmatik, wenn sie methodisch geeignet aufgebaut ist, in Ansatz gebracht werden kann.« (Kambartel 1974a: 12)⁵⁸

Weil der rechtfertigungslogische Aushandlungsprozess von Grundrechten auf einem nicht rechtfertigungslogisch nachzuvollziehenden Schritt beruht (ästhetisches Urteil oder »*act of faith*«) kann dieser Aushandlungsprozess auch stets von anderen politischen Praktiken durchbrochen oder begleitet werden. So verstehe ich auch Menke und Pollmann: »[...] [W]eil wir jeden anderen als *anderen* anerkennen, können Einigungen über das, was uns allen gemeinsam ist [auch wenn es nur die Form und nicht der Inhalt des Gemeinsamen ist, E.N.] und deshalb rechtlich zu schützen ist, auch immer wieder in Frage gestellt werden.« (Menke und Pollmann 2007: 67)

In Rückbezug auf die Diskussion um die Grenzen der Rechtfertigung (6.5) heißt das, dass diese Grenzen immer wieder durchkreuzt werden können. In Bezug auf die äußere Grenze der Gerechtigkeit betont dies auch Forst, wenn er schreibt, dass der »Imperativ der Gerechtigkeit« die »Frage [einschließt], was ›Betroffenheit‹ bzw. ›Unterwerfung‹ heißt« (Forst 2011: 20f.), d.h. die Frage einschließt, wo die äußere Grenze der Gerechtigkeit gezogen werden sollte. In Bezug auf die innere Grenze ist mit ihrer Durchkreuzung vor allem das (*ir*)relevant-Werden⁵⁹ von Themen oder Problemen gemeint, die vorher (nicht) als politische besetzt

58 Lorenzen ist allerdings mit Kambartels Referat seiner Position nicht ganz einverstanden, vgl. die in Briefform erfolgte Replik von Lorenzen, die in demselben Sammelband abgedruckt wurde: Kambartel 1974b: 225–227.

59 Vgl. Azmanova 2012: insb. 166ff.

waren. Die Bestimmung der Grenzen der Gerechtigkeit lässt sich – so hatte ich es schon in 6.5 vertreten – gerade nicht selbst rechtfertigungslogisch vollziehen. Stattdessen bedarf es dafür anderer Formen politischer Praxis.

Mit anderen als rechtfertigungslogischen Praktiken der Politik meine ich solche Formen politischer Praxis, bei denen etwa neben oder statt der diskursiven Ebene die Ebene der körperlichen Präsenz eine Rolle spielt.⁶⁰ Das passt zu Fichtes Verständnis von Anerkennung, denn für Fichte genügt bereits die »Erscheinung eines menschlichen Leibes« (Fichte 1967 [1796/7]: 77)⁶¹ als Aufforderung zur Anerkennung durch denjenigen, der den erscheinenden Leib wahrnimmt.

Als Reaktion auf einen ähnlichen Punkt, den Amy Allen gegenüber Forst macht, dass er körperzentrierte politische Praktiken nicht einfangen kann,⁶² antwortet Forst:

»[...] I fear I must disagree with Amy's interpretation of ›embodied political practices‹. Challenges to hegemonic forms of power can take many forms, and interventions into the social space of justifications can of course be non-linguistic, such as a silent sit-in or a hunger strike. We

60 Ich denke dabei an die Beschreibungen von Butler (vgl. Butler 2016 [2015]) oder auch wieder Rancière. Zu letzterem sei Derantys interessante Analyse zitiert, dass Rancière in seinen frühen Schriften Politik, wie Forst, vor allem als diskursive Praxis versteht, während später auch andere politische Praktiken an Bedeutung gewinnen: »In *Disagreement*, the political contestation of the *partage* at the heart of the police order is mostly a discursive exercise, the contesting through argumentation of the exclusions from the common ›stage‹. To use Forst's central concept, politics in *Disagreement* is a battle of justifications, mainly a battle about what counts as justification and who is entitled to proffer and expect justifications. In the later aesthetic writings, however, the emphasis shifts away from the exclusive agonism of logos, and the modes of contestation of the *partages du sensible* become more varied. In *Aisthesis* Rancière makes a concerted effort to highlight new modes of bodily activity [...] to present them as new modes of contestation [...].« (Deranty 2016: 54f.)

61 Vgl. zur Betonung der leiblichen und materiellen Komponente von Fichtes Anerkennungstheorie: Bernstein 2009 und Nuzzo 2018 [2006].

62 Vgl. auch Williams' (2020) Auseinandersetzung mit Forst, in der sie die Wichtigkeit betont, neben rechtfertigungslogischen emanzipatorischen politischen Praktiken (und solchen, die letztlich auf diese zu reduzieren sind) auch andere zu berücksichtigen, die sie »prefigurative practice[s]« (127) nennt. Vgl. auch Markells (2020) kritische Anmerkungen zu Forsts Ansatz, in denen er die an Arendt anschließende Ansicht vertritt, dass der Raum der Gründe von einem »space of *appearance*« (141) geprägt würde, welcher selbst nur durch Praktiken verändert werden könnte, die sich nicht auf Rechtfertigungen reduzieren ließen (vgl. ebd.). Vgl. auch Forsts Repliken auf Williams und Markell (Forst 2020b: 194–205).

need to distinguish the *mode* of opposing domination from the *reason* for opposing it and the *claims* thus raised [...].«

(Allen, Forst und Haugaard 2014: 30)

Ich stimme mit Forst darin überein, dass es einen Unterschied zwischen dem *Modus* einer politischen Praxis, dem *Grund* für eine politische Praxis und den *Forderungen* derselben gibt. Gleichwohl ist es meiner Ansicht nach wichtig, den Eigenwert eines nicht-diskursiven *Modus* politischer Praxis anzuerkennen. Das liegt daran, dass der ursprüngliche Grund für die Anerkennung eines anderen als Gleichem eben die Aufforderung des anderen durch seine nicht durch Gründe qualifizierte Freiheit war (seine Unbestimmtheit). Nicht-diskursive politische Praxis mag dementsprechend sicherlich in manchen Fällen reduzierbar oder rückführbar auf politische Gründe sein und ›nur‹ ein Medium für den Ausdruck solcher Gründe darstellen; in anderen Fällen aber hat sie in dem Sinne einen Eigenwert, dass es – zumindest noch – kein Verständnis der Gründe für die Aktionen der Aktivist/innen gibt und zwar sowohl auf Seiten der Adressat/innen oder Beobachter/innen als auch auf Seiten der Aktivist/innen selbst. Das verneint wiederum nicht, dass als mittelbares Resultat einer nicht-diskursiven politischen Aktion ein Diskurs, eine rechtfertigungslogische Aushandlung, stehen sollte.

Ich denke also, dass ein inklusiver Blick auf mögliche Formen politischer Praxis wichtig ist, weil gerade nicht-diskursive Formen politischer Praxis eine besondere und wünschenswerte emanzipatorische Wirkung entfalten können – etwa gegen ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹, die jeweils auf der Feststellung der Grenzen der Gerechtigkeit beruhen. Das liegt daran, dass solche Praktiken ein ›Wiederaufscheinen‹ des ursprünglichen Grundes der Gerechtigkeit sind. Nichtsdestoweniger birgt diese *radikaldemokratische Pointe*⁶³ – die sich aus der anerkennungs-

63 Ich habe hier nur Rancière und Balibar exemplarisch als Vertreter eines radikalen Verständnisses von Demokratie erwähnt. Die grundsätzliche Idee eines radikalen Verständnisses von Demokratie könnte man so wiedergeben: Demokratie heißt nicht nur Partizipation der Bürger/innen durch bereits konstituierte Formen (das kann eine Institutionalisierung von Partizipation als Wahlrecht heißen oder eine Festlegung von Kriterien für die Qualität informeller Diskurse, wie Reziprozität und Allgemeinheit), sondern gewissermaßen auch formlose oder formkonstituierende Partizipation. Der Unterschied zwischen geformter und formloser Partizipation entspricht der Idee der »politische[n] Differenz« (Marchart 2010) und der Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen. Für einen Überblick über die Debatte um radikale Demokratietheorie bzw. Theorien und Philosophien des ›Politischen‹, siehe: Bröckling und Feustel 2010 sowie Hebekus und Völker 2012. Zur Verbindung von der Idee des Politischen und der Idee von Menschenrechten, siehe: Menke und Raimondi 2011. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier erwähnt, dass Habermas sich in seinem Selbstverständnis

theoretischen (Fichte) Ausdeutung eines Rechts auf Politik (auf Rechte) als Grund der Forderung, dass sich Bürger/innen einer demokratischen Rechtsgemeinschaft als Gleiche gegenüberstehen sollen, ergibt – auch die Gefahr, die emanzipatorische Kraft jeglicher Form politischer Kontestation überzubewerten.

Der Grund der Gerechtigkeit oder des Grundes dafür, dass es überhaupt eine Verfassung geben soll, die Gleichfreiheit (*egaliberté*) realisiert, stellt selbst eine Gefahr für die Realisierung der Gerechtigkeit dar: »[...] [A]ls Staatsbürgerschaftsverfassung ist sie gefährdet, sie wird destabilisiert, ja sogar [...] delegitimiert durch eben die Kraft, die ihr konstituierende Gewalt verleiht [...]« (Balibar 2012 [2010]: 24), oder: »Der mit dem Prinzip der Gleichfreiheit verbundene aufständische Moment ist nicht nur Begründer, sondern auch Feind von stabilen Institutionen.« (Balibar 2012 [2010]: 25) Damit beschreibt Balibar ein »*Differential* von Aufstand und Verfassung« (Balibar 2012 [2010]: 24) bzw. eine »Dialektik von konstituierender und konstituierter Macht« (Celikates 2012).

In Kapitel 8 gehe ich auf einen möglichen Versuch ein, diese Dialektik von konstituierender und konstituierter Macht *in* den Institutionen des Rechts selbst zu reflektieren und diskutiere anschließend die daraus erwachsenden Beherrschungspotentiale von »Beschleunigung« und »Flexibilisierung« (dazu insb. Kapitel 10). In Kapitel 11 setze ich diese Beherrschungspotentiale wiederum in Verbindung zu geschichtsphilosophischen Fragen, die eher – wie hier angedeutet – die Momente der Gründung (Verfassung), Störung oder Abschaffung (Aufstand)⁶⁴ von institutionellen Ordnungen betonen. Ich stimme mit Menke überein, den ich so verstehe, dass er meint, dass Balibar und Rancière den Schritt von der historischen Perspektive zu der institutionellen – oder gegenwärtigen – Perspektive nicht vollziehen:

»Die Erklärung der Menschenrechte schafft eine *neue Art* gesetzlicher Ordnung: eine Ordnung, der die »Insurrektion« gegen die Ordnung *in Form eines (Menschen-)Rechts* eingeschrieben ist. Aber dieser Lösungsversuch geht nicht weit genug, weil Balibar und Rancière dabei nicht die Form der Rechte selbst in Frage stellen. Deshalb fällt ihr Versuch, das »unbegrenzte Oszillieren« zwischen Verfassung und Aufstand, Polizei und Politik zu überwinden, immer wieder darein zurück.

als Vertreter einer radikalen Demokratietheorie sieht (vgl. Habermas 1994 [1992]: 13), aber häufig im Zentrum der Kritik von Denker/innen der »politischen Differenz« steht. Ich möchte an dieser Stelle nicht Position dazu beziehen, wer das häufig positiv besetzte *Label* »Radikaldemokrat/in« verdient, sondern wollte nur auf diese Spannung hinweisen.

- 64 Es kann jedoch auch der Versuch unternommen werden, das Moment des Aufstands, das sich beispielsweise in zivilem Ungehorsam äußert (vgl. Celikates 2012: 72ff.), selbst als Widerstandsrecht zu institutionalisieren. Vgl. auch 12.2.1.

[...] Die Unbestimmtheit, die Menschenrechte eröffnen, ist demnach die Vergangenheit oder Zukunft der rechtlichen Bestimmtheit, aber niemals in ihrer Gegenwart da.« (Menke 2015: 392f.)

Auch die Probleme, die entstehen, wenn man versucht, die Unbestimmtheit des anderen als Grund der Gerechtigkeit entweder historisch (Kapitel 11) oder institutionell (Kapitel 8, 10) zu berücksichtigen, unterscheiden sich. Für den Versuch, dies historisch zu tun, ergäbe sich das unbefriedigende Kriterium, dass eine institutionelle Ordnung, »that has been disrupted more often« (Ingram 2013: 217), die bessere soziale Ordnung wäre. Beim institutionellen Versuch hingegen ist, wie zu zeigen sein wird, schließlich das Problem, dass womöglich unqualifiziert schnellere *innergesellschaftliche* Wandlungsprozesse befördert werden (vgl. ausführlich Kapitel 8 und 10).

Wenn ich in diesem Unterkapitel zwischen zwei Modi unterschieden habe, Grundrechte auszuhandeln, ›Politik‹ und ›Rechtfertigung‹, so sind diese beiden Prozesse gleichwohl beide als demokratische zu sehen. Das liegt daran, dass sie Prozesse aus *Teilnehmerperspektive* sind. An dieser Stelle sei abschließend erläutert, dass eine Beschreibung eines demokratischen Prozesses der Aushandlung gleicher Rechte bei Fichte selbst nicht zu finden ist. Fichte denkt allerdings auch nicht, dass es nur *eine* dem Unrecht entsprechend verfasste Rechtsgemeinschaft geben könne, sondern verschiedene. Der Prozess, mit dem jedoch ausgehend von der Idee des Urrechts die Adäquatheit einer konkreten Rechtsgemeinschaft bestimmt wird, ist die Beurteilung durch einen beliebigen *Beobachter*: »Jeder, der ihre Anzahl, ihre Beschäftigungen, ihre ganze Lage kennt, kann ihnen sagen, worüber alle übereinstimmen. Ihr Gesetz ist ihnen durch die Rechtsregel, und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Faktoren das Produkt gegeben ist [...].« (Fichte 1967 [1796/7]: 107) Fichte beschreibt hier also eine Art *sozialtechnischer Methode*, mit der der richtige Inhalt positiver Gesetze bestimmt werden soll, sobald Bürger/innen in die Form des Gesetzes (bzw. der Rechtsregel) eingewilligt haben. Diese sozialtechnische Methode liegt schief zu Fichtes Begründung der Rechtsregel durch seinen Anerkennungsbegriff, denn bei der Anerkennung geht es schon immer um die Anerkennung eines konkreten anderen bzw. konkreter anderer mit seinen bzw. ihren je eigenen Meinungen, Bedürfnissen und Körperformen. Von diesem ›Inhalt‹ der Anerkennung im Übergang vom Unrecht zum positiven Recht (in Fichtes Worten zum »Zwangsrecht«, Fichte 1967 [1796/7]: 136ff.) wieder zu abstrahieren, ist nicht ganz konsequent. Es kommt hinzu, dass die sozialtechnische Methode der Bestimmung des substantiellen Inhalts von Gesetzen die Frage provoziert, warum Individuen motiviert sein sollten, genau diesen Gesetzen zu folgen. Fichte argumentiert hier mit einem egoistischen Sicherheitsbedürfnis, dessen Bezug zu seinem

Begriff der Anerkennung unklar bleibt (vgl. Siep 2014 [1979]: 83 und Fichte 1967 [1796/7]: 181). Er hätte diese zusätzliche Motivationsquelle gar nicht gebraucht, wenn der Inhalt der Gesetze gar nicht von außen an deren Subjekte herangetragen worden wäre. Ausführlicher zu begründen, warum Fichtes sozialtechnische Methode der Bestimmung des Inhalts von Grundrechten sowie die Idee des Sicherheitsbedürfnisses schief liegen zu seinem Anerkennungsbegriff, kann ich hier nicht leisten. Diese Schiefelage wird allerdings von einigen Interpreten bemerkt (vgl. Siep 1992: 41–64, Williams 2002 und Bernstein 2009: 86).⁶⁵

* * *

An dieser Stelle sei der Argumentationsgang des siebten Kapitels noch einmal rekapituliert:

Forsts eigene Spezifizierung des zweiten Merkmals des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs ist sein moralisches Recht auf Rechtfertigung bzw. das Prinzip der Rechtfertigung, das er mithilfe einer Kombination aus einer anerkennungstheoretischen und rekursiven Methode zu begründen sucht. Diese Begründung lässt einen Spielraum zu, in dem ich mich für eine Begründungsstrategie im Sinne von Fichtes Anerkennungsbegriff entschieden habe. In dieser Begründungsvariante wird die Unbestimmtheit des anderen Menschen betont, deren Erkennung mit einer normativen Anerkennung des anderen als gleich unbestimmt (»frei«) und der gemeinsamen Aufgabe, gleich-frei zu werden, einhergeht. Damit sind drei Vorteile verbunden:

Zunächst wird somit einer der Begründungswege, die Forst vorschlägt, konsequent verfolgt (vgl. 7.2 (2)).

Zweitens erlaubt die Betonung der Unbestimmtheit des anderen als Grund der Gerechtigkeit zu verstehen, warum negative Freiheitsrechte ein notwendiger und nicht nur instrumenteller Bestandteil, was Forst gegenüber Habermas betont wissen möchte, einer gerechten sozialen Ordnung sein müssen (siehe Kapitel 8.1).

Drittens ergibt sich aus der Feststellung, dass der Grund der Gerechtigkeit die Unbestimmtheit des anderen Menschen ist, die Möglichkeit, dass sich diese Unbestimmtheit als (nicht-diskursive) politische Praxis von Zeit zu Zeit Bahn bricht und so verfasste gesellschaftliche Ordnungen zu durchbrechen vermag, um somit auch den Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung entgegenzutreten zu können. Diese Beherrschungsformen hängen nämlich mit falschen Stabilisierungen der Grenzen der Gerechtigkeit zusammen und die Grenzen der Gerechtigkeit entziehen sich letztlich der Bewertung durch die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit und somit rechtfertigungslogischen Kontestationen.

65 Für eine Gegenposition, siehe: James 2011: 25.

Dieser negative Sinn der ursprünglichen Unbestimmtheit ist zwar wichtig, gleichzeitig kann es nicht ausreichend sein, ihre emanzipatorische Kraft auf einzelne Momente oder historische Ereignisse (vgl. Kapitel 11) zu reduzieren. Eine Theorie der Gerechtigkeit muss untersuchen, wie sich der ursprüngliche (und ohnehin nicht vollends unterdrückbare) Bezug der Gerechtigkeit auf die Unbestimmtheit des Einzelnen in einer rechtlichen Ordnung zu erhalten vermag. Darum geht es im folgenden Kapitel 8. Der Zusammenhang zwischen dem Grund der Gerechtigkeit, der historischen Dialektik von Verfassung und Aufstand (dazu Kapitel 11) und der Grundidee reflexiven Rechts, auf Nicht-Rechtliches zu reflektieren (siehe Kapitel 8, insb. 8.5), wird in diesem Zitat von Menke und Pollmann deutlich:

»Diese beständige Revision ist keine Folge äußerer Entwicklungen, sondern der Spannung, die im Inneren der Menschenrechte herrscht: zwischen der Erklärung eines Systems von Rechten, auf die wir uns vertraglich oder argumentativ einigen, und der Anerkennung eines jeden anderen, die wesentlich ›vorrechtlich‹ ist und daher auch immer auch *nicht-rechtlich* bleibt.« (Menke und Pollmann 2007: 67f.)

In Bezug auf die Grenzen der Gerechtigkeit (6.5) hat dieses Kapitel also gezeigt, dass sie zu ziehen einerseits notwendig ist, um Gerechtigkeit zu realisieren bzw. ein Rechtfertigungsverhältnis zu konstituieren, weil die Gerechtigkeit sich nicht auf der Anerkennung des anderen als Rechtfertigungswesen gründet (wie bei Forst), sondern auf der Anerkennung des anderen als gleich-›frei‹ (frei im Sinne von unbestimmt). Das Rechtfertigungsverhältnis, in dem sich Gerechtigkeit realisieren vermag, kann also nicht vorausgesetzt, sondern muss erst konstituiert werden. Andererseits können die Grenzen der Gerechtigkeit aus Sicht des Grundes der Gerechtigkeit stets auch radikal hinterfragt werden, d.h., dass die konstituierten Rechtfertigungsverhältnisse anders als rechtfertigungslogisch unterbrochen werden können (durch nicht-diskursive Formen politischer Praxis oder historische Ereignisse). Im nächsten Kapitel geht es um die Frage, ob institutionell (und nicht bloß politisch oder historisch) auf die Grenzen der Gerechtigkeit reflektiert werden kann.