Esther Neuhann

# Zeitstrukturen des Rechts

## Über die Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Esther Neuhann
Zeitstrukturen des Rechts

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Esther Neuhann

# Zeitstrukturen des Rechts

## Über die Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erste Auflage 2020
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2020
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-228-8

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

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Für Claudia und Florian*

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# Inhaltsverzeichnis


Vorwort . . . . . 11

1. Einleitung . . . . . 15
   1.1 Welche Gerechtigkeit? . . . . . 19
   1.2 Methodische Reflexion . . . . . 25
   1.3 Aufbau . . . . . 32

I. DAS PROJEKT EINER KRITISCHEN THEORIE DER GERECHTIGKEIT

2. Ein modernes Konzept der Gerechtigkeit und die Normativität des modernen Rechts . . . . . 39
   2.1 Der reduzierte Blick der Gerechtigkeit . . . . . 42
   2.2 Subjektive Rechte: Gleichheit als Gleichheit von Rechten . 45
   2.3 Gesetz, Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild . . 51

3. Libertäre und egalitaristische Konzeptionen der Gerechtigkeit und ihre jeweiligen Beherrschungsformen . . 58
   3.1 Libertäre Gerechtigkeit und Machtstabilisierung (Ausbeutung) . . . . . 64
      3.1.1 Die libertäre Spezifizierung des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit. . . . . 64
      3.1.2 Machtstabilisierung (Ausbeutung) als Beherrschungsform libertärer Gerechtigkeit . . 71
   3.2 Egalitaristische Gerechtigkeit und Normalisierung . . 73
      3.2.1 Die egalitaristische Spezifizierung des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit . . . . 73
      3.2.2 Normalisierung als Beherrschungsform egalitaristischer Gerechtigkeit . . . . . 80

4. Positionierung des Begriffs der Gerechtigkeit in der zeitgenössischen deutschen Kritischen Theorie . . . . . 87
   4.1 Erweiterte Gerechtigkeit: Axel Honneth . . . . . 88
      4.1.1 Keine reduzierte Perspektive . . . . . 91
      4.1.2 Individuelle Freiheit als Autonomie – anstatt Gleichheit von Rechten . . . . . 92
      4.1.3 Plurale Sphären der sozialen Freiheit – anstatt Realisierung im Gesetz . . . . . 94


https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.2 Lebensform: Rahel Jaeggi . . . . . 97
4.2.1 (Nicht-gelingende) Lebensformen als Interesse der Kritik . . . . . 98
4.2.2 Kollektive Lebensform statt individuellem Recht 100
4.2.3 »Keine Polizeifragen« . . . . . 100
4.3 Resonanz: Hartmut Rosa . . . . . 103
4.3.1 Resonanzräume als Interesse der Kritik . . . 107
4.3.2 Resonanz als Kriterium für die Kritik von Lebensformen? . . . . . 109
4.3.3 Resonanzpolitik oder unverfügbare Resonanz? . 111

5. Zwischenfazit I: Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit . . . . . 113

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

Einleitung . . . . . 125

6. Die Systematik von Forsts Gerechtigkeitstheorie. . . . . 145
6.1 Was ist die Frage, auf die Forsts Gerechtigkeitstheorie antwortet? . . . . . 145
6.2 Rechtfertigung als normativer Begriff. . . . . 162
6.2.1 Der Rechtfertigungsbegriff . . . . . 163
6.2.2 Die Kriterien für gute Rechtfertigungen: Reziprozität und Allgemeinheit . . . . . 167
6.2.3 Ebenen der Moralbegründung . . . . . 169
6.3 Rechtfertigung als deskriptiver Begriff . . . . . 171
6.3.1 Die handlungstheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs . . . . 172
6.3.2 Die sozialtheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs . . . . 176
6.4 Einige (vom Gerechtigkeitsbegriff) normativ abhängige Begriffe . . . . . 187
6.4.1 Ausbeutung . . . . . 188
6.4.2 Demokratie . . . . . 191
6.4.3 Entfremdung . . . . . 192
6.4.4 Fortschritt . . . . . 195
6.4.5 Frieden. . . . . 196
6.4.6 Legitimität . . . . . 197
6.4.7 Toleranz . . . . . 198
6.4.8 Autonomie, Freiheit und Gleichheit als normativ abhängige Begriffe? . . . . . 211

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.4.9 Normativ abhängige, redundante oder dichte Begriffe? . . . . . 215
6.5 Die Grenzen der Rechtfertigung . . . . . 218

7. Das »Recht auf Rechtfertigung« als ›Recht auf Politik auf Rechte‹. Eine Deutung auf Grundlage von Fichtes Anerkennungsbegriff . . . . . 228
7.1 Meta-Recht auf Grundrechte und die Idee der Menschenrechte . . . . . 229
7.2 Praktische Einsicht zweiter Ordnung (in das moralische Rechtfertigungsprinzip) . . . . 232
7.3 Fichtes Anerkennungsbegriff . . . . . 243
7.4 Fichtes und Forsts Anerkennungsbegriff . . . . . 249
7.5 Recht auf Politik. . . . . 252
7.6 Welche Grundrechte? . . . . . 259

8. Das Recht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit: reflexives Recht? . . . . . 268
8.1 Die starke Normativität kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit . . . . . 269
8.2 Die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit (Habermas) . . . . . 274
8.3 Die normative Bedeutung des zeitlichen Auseinandertretens von Gesetzgebung und Rechtsanwendung . . . . . 278
8.4 Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit . . . . . 286
8.5 Reflexives Recht als Alternative zu Habermas' prozeduralistischem Rechtsparadigma? . . . . . 294
8.5.1 Die Steuerungskrise des modernen Rechts . . 296
8.5.2 Die Grundidee von reflexivem Recht . . . . 301
8.5.3 Die Angepasstheit reflexiven Rechts. . . . . 304

9. Zwischenfazit II: Was leistet die kritisch-prozedurale Theorie der Gerechtigkeit? . . . . . 310

III. DAS BEHERRSCHUNGSPOTENTIAL UND DIE ZEITSTRUKTUREN KRITISCH-PROZEDURALER GERECHTIGKEIT

10. Soziale Beschleunigung und Subjektivierung zu flexiblen Identitäten. Das Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit. . . . . 317

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

10.1 Die Angepasstheit reflexiven Rechts und (soziale) Beschleunigung . . . . . 317
10.2 Soziale Beschleunigung und flexible Identitäten . . . 324
10.3 ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ als Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit . . . . . 330
10.4 Eine Verhältnisbestimmung der Beherrschungsformen der Gerechtigkeit . . . . . 336

11. Die historische Zeit kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit . . 341
11.1 Historische Zeit . . . . . 341
11.2 Historische Zeit und Normativitätskonzeptionen in der Kritischen Theorie . . . . . 349
11.3 Auf dem Weg zu einem angemessenen Bewusstsein historischer Zeit aus Sicht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit . . . . . 354

12. Fazit und Ausblick . . . . . 359
12.1 Zusammenfassung . . . . . 359
12.2 Institutionelle Milderungen für ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ . . . . . 365
12.2.1 Rechtliche Mittel . . . . . 365
12.2.2 Bildungspolitische Mittel . . . . . 370
12.3 Kosten-Nutzen-Abwägung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit . . . . . 373

Literaturverzeichnis . . . . . 376

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Oktober 2018 am Fachbereich für Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingereicht und im Februar 2019 verteidigt habe.

Zunächst möchte ich meinem Erstbetreuer, Rainer Forst, herzlich danken: für sein Vertrauen zu Beginn meiner Arbeit an diesem Projekt, für seine institutionelle Unterstützung und die damit verbundene großzügige Mitfinanzierung meiner Promotion und insbesondere für die Verlässlichkeit seiner Unterstützung, auch wenn er vermutlich denkt, dass ich bisweilen vor lauter Fichten den Forst nicht mehr gesehen habe.

Christoph Menke möchte ich herzlich dafür danken, dass er mein Überstrapazieren seiner Rolle als Zweitbetreuer nicht nur freundlich ertragen, sondern mir immer wieder wertvolles Feedback gegeben hat, und dafür, dass ich mich nach Gesprächen mit ihm stets bestärkt und motiviert gefühlt habe. Außerdem danke ich ihm für die Ermöglichung der Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen, insbesondere der Workshop-Reihe »Critical Theory in Translation«.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für das Stipendium, das ich während meiner Promotion erhalten habe.

Der Druck des Buches wurde durch das Leibnizprogramm der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) in der Gruppe »Transnationale Gerechtigkeit« (Rainer Forst) sowie dem Deutschen Akademikerinnenbund gefördert – vielen Dank dafür. Für die Aufnahme in das Verlagsprogramm von Velbrück Wissenschaft sowie die Betreuung dieser Publikation danke ich Marietta Thien und Jana Katczynski.

Mit der jedenfalls bislang noch nicht vollständig lösbaren Aufgabe der geschlechtergerechten Sprache im Deutschen wird in diesem Buch folgendermaßen umgegangen. Wenn alle Geschlechtsidentitäten gemeint sind, wird in den meisten Fällen der Gender-/ verwendet, z.B. Bürger/innen oder jede/r. Ausnahmen ergeben sich etwa, wenn ich mich auf Zitate beziehe, in denen selbst nicht *gegendert* wird, oder um sehr umständliche Satzonstruktionen zu vermeiden. In Beispielen etwa, in denen die Geschlechtsidentität von Personen irrelevant ist, verwende ich mal die weibliche und mal die männliche Form.

Neben meinen Betreuern haben eine Reihe weiterer Personen den langwierigen Prozess hin zu diesem Buch geprägt, verschönert, erleichtert und überhaupt ermöglicht:

Daniel Hutton Ferris, Sonja Janositz, Lars Schiemann und Johannes Sudau danke ich dafür, dass sie mich zu Beginn dieses Projekts unterstützt und seine Anlage geformt haben; für wegweisende Gespräche während unserer gemeinsamen Studienzeit, lebenspraktische Hilfestellungen zwischen



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verschiedenen Städten und geduldiges Korrekturlesen. Sebastian Haug danke ich für seine räumliche Präsenz an verschiedenen Orten vor und während unserer Promotionszeit und für sein Interesse. Für ihre strapazierbare und treue Freundschaft bedanke ich mich zudem bei Bonnie Krähmer-Schepens, Lisa-Marie Kunz, Lisa Miebach, Viola Schmidt und Philipp Stavenhagen.

Meinen Frankfurter Freund/innen und Kolleg/innen danke ich für das herzliche Umfeld und die inhaltliche und sonstige Unterstützung beim Promovieren. Vielen Dank insbesondere an: Tobias Albrecht, Mahmoud Bassiouni, Oliver Brokel, Eva Buddeberg, Julian Culp, Marcus Döller, Dorothea Gädeke, Jonas Heller, Katharina Hoppe, Ronan Kaczynski, Sonja Kleinod, Regina Schidel, Johannes Schulz, Dirk Setton, Tatjana Sheplyakova, Sonja Sickert und Paladia Ziss.

Frederick Neuhouser danke ich für seine Einladung an die Columbia University und die präzisen Kommentare zu meiner Arbeit. Axel Honneth danke ich insbesondere für ein motivierendes Gespräch in New York zu einem für mich entscheidenden Zeitpunkt.

Für ihre gewinnbringende Kommentierung von einzelnen Teilen der Dissertation vor der Einreichung danke ich herzlich Dorothea Gädeke, Jonas Heller, Katharina Hoppe, Ronan Kacyznski, Johannes Müller-Salo und Regina Schidel. Für seine gründliche Korrektur des gesamten Manuskripts – und dafür, dass er auch diesen Satz gegenlesen wird – danke ich Thomas Meyer.

Zuvor habe ich Vorarbeiten und Ideen bei unterschiedlichen Gelegenheiten vorstellen, diskutieren und publizieren können sowie schriftliche Kommentare zu einzelnen Textteilen erhalten. In diesem Kontext möchte ich mich neben den bisher genannten – und ohne Anspruch auf Vollständigkeit – insbesondere bei folgenden Personen bedanken: Nate Adams, Svenja Ahlhaus, Mark Alznauer, Penelope Deutscher, James D. Ingram, Rahel Jaeggi, Paul Kindermann, Lukas Kübler, Cristina Lafont, Brian Milstein, Peter Niesen, Clotilde Nouët, Markus Patberg, Bastian Ronge, David Roth-Isigkeit, Ludwig Siep und Benedict Vischer. Ich danke zudem dem Verlag Mohr Siebeck und dem mentis Verlag für die Erlaubnis, ein paar Passagen aus meinen Aufsätzen, »Reflexives Recht aus Perspektive prozeduraler Rechtfertigung – fortschrittliches oder angepasstes Recht?« (2018 in *Prozeduralisierung des Rechts*, hg. von Tatjana Sheplyakova, Tübingen: Mohr Siebeck) und »Die zeitliche Dimension von Rainer Forsts Gerechtigkeitskonzeption« (2020 in *Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit*, hg. von Reinold Schmücker und Ludwig Siep, Münster: mentis), in leicht überarbeiteter Form im 8. und 11. Kapitel erneut abdrucken zu dürfen.

Zuletzt komme ich zu den Personen, die eigentlich zuerst kamen: Henning Doebler danke ich für den Mut und die Motivation, die er Sophie Hasters, meinem Bruder und mir mitgegeben hat, um zumindest zu versuchen, Dinge zu Ende zu denken. Meinem Bruder, Daniel Neuhann,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

danke ich für seine liebevolle Unterstützung und dafür, mich seit jeher angespornt zu haben. Meiner Großmutter, Bertl Neuhann, danke ich dafür, mir stets ein Vorbild für eine starke Frau zu sein. Als Teil meiner erweiterten Ursprungskleinfamilie danke ich Erika Wegener für ihre andauernde aufmerksame Anteilnahme an meinem (Arbeits-)Leben. Meinen Eltern, Claudia Warter-Neuhann und H. Florian Neuhann, danke ich für ihre stetige, unhinterfragte Begleitung sowie ihr Interesse an meiner Arbeit – ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Berlin, November 2020



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 1. Einleitung

Die Frage, mit der sich das vorliegende Buch auseinandersetzt, ist, ob ein Begriff der Gerechtigkeit sinnvollerweise als Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft fungieren kann. Ausgangspunkt dafür ist Karl Marx' Skepsis an der emanzipatorischen Kraft des Gerechtigkeitsbegriffs:

> »Was ist ›gerechte‹ Verteilung?
> Behaupten die Bourgeois nicht, daß die heutige Verteilung ›gerecht‹ ist?
> Und ist sie in der Tat nicht die einzige ›gerechte‹ Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise?« (Marx 1987 [1875[1]]: 18)

Bekanntlich ist Marx ein Kritiker der »heutigen« kapitalistischen Produktionsweise. Wie das Zitat aus der *Kritik des Gothaer Programms* zeigt, lässt sich diese kritische Haltung für Marx allerdings nicht mithilfe des Vokabulars der Gerechtigkeit adäquat fassen.[2] Im Gegenteil sogar mag die normative Perspektive der Gerechtigkeit gerade die »heutige[] Produktionsweise« noch stabilisieren, indem sie diese als gerecht auszeichnet. In der Marx-Forschung hat sich insbesondere seit den 1970er und 1980er Jahren eine differenzierte Debatte darüber entsponnen, ob Marx für seine Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise einen anderen (nicht bürgerlich-distributiven) Gerechtigkeitsbegriff zugrunde legt, ob er ein anderes normatives Vokabular, womöglich ein ethisches und kein moralisches, verwendet oder ob er gar keine normative, sondern eine bloß funktionale Kritik äußert.[3] Für den Kontext dieser Arbeit

1 Die *Kritik des Gothaer Programms* wurde 1875 von Marx verfasst und 1891 das erste Mal veröffentlicht. Die zitierte Fassung (MEW) basiert auf Marx' Handschriften von 1875, weshalb ich diese Jahreszahl in Klammern angebe.

2 Eine einschlägige Stelle in *Das Kapital* ist: »Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Werth, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigner Tageswerth, ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus *kein Unrecht* gegen den Verkäufer.« (Marx 2019 [1867]: 162, Herv. E.N.) Siehe auch Michael Quantes Kommentar zu dieser Stelle: »Die für die Mehrwertproduktion notwendige Verwendung der Arbeitskraft über ihren Tauschwert hinaus ist also Marx zufolge kein Unrecht innerhalb der rechtlichen und moralischen Vorstellungen von Gerechtigkeitskonzeptionen.« (ebd.: 854)

3 Für den deutschen Kontext siehe etwa: Leist 1985, Wildt 1997, Quante 2018. Für den englischsprachigen Kontext siehe beispielhaft: Wood 1972, Buchanan 1982, Geras 1985, Lukes 1985 und jüngst Shoikhedbrod 2019.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist unabhängig davon, wie man diese Fragen beantwortet – also auch für den Fall, dass man zu dem Schluss kommt, Marx lege einen auf bestimmte Weise modifizierten oder erweiterten Gerechtigkeitsbegriff zugrunde –, entscheidend, dass der ›Marx'sche Verdacht‹ gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff prägend war für dessen Verwendung innerhalb der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.[4] Das gilt sowohl für die Mitglieder der sogenannten ersten Generation, etwa Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, als auch für die sogenannte zweite und dritte Generation der Kritischen Theorie sowie für heutige Sympathisanten einer kritischen Theorie.[5] Aufgrund von Marx' Verdacht kann der Gerechtigkeitsbegriff in diesen Kontexten nicht vorbehaltslos verwendet werden, sondern muss stets auf seinen emanzipatorischen Gehalt hin befragt werden. Ausgehend von einem Vorschlag, wie der Kern des systematischen Gehalts der Skepsis am Gerechtigkeitsbegriff zu fassen ist, wird in diesem Buch ein zeitgenössischer Vorschlag für eine kritische Theorie der Gerechtigkeit, nämlich Rainer Forsts, analysiert. Dabei ist die Intuition leitend, dass die Skepsis am Gerechtigkeitsvokabular zwar berechtigt ist, der Gerechtigkeitsbegriff aber gleichwohl, gerade für pluralistische Gesellschaften und ›zwischen‹ Gesellschaften, eine normative Perspektive bietet, auf die man schwerlich verzichten kann.

Der normative Grundgedanke von Forsts Gerechtigkeitstheorie ist, dass eine soziale Ordnung, um gerecht zu sein, gegenüber allen Betroffenen adäquat rechtfertigbar[6] sein muss und dass dies – über die Zeit hinweg – nur dadurch gewährleistet werden kann, dass die soziale Ordnung selbst einen Mechanismus enthält, durch den die adäquate Rechtfertigbarkeit gegenüber den Betroffenen überprüft werden kann und so-

4 Für eine überblicksartige Darstellung der Verarbeitung des ›Marx'schen Verdachts‹ gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff bei einigen Autor/innen der frühen und späteren Kritischen Theorie siehe: Neuhann und Ronge 2016.

5 Ich folge der Konvention ›*K*ritische Theorie‹ zu schreiben, wenn die Kritische Theorie der Frankfurter Schule gemeint ist und ›*k*ritische Theorie‹ zu verwenden, um sowohl Theoretiker/innen, die zwar nicht personell, aber methodisch mit der Kritischen Theorie sympathisieren, als auch ein breiteres, oft US-amerikanisches Verständnis der gemeinsamen Methode einzuschließen – und damit auch methodische Vorgehen, die sich etwa an Foucault oder der feministischen Theoriebildung orientieren. Vgl. Amy Allens Unterscheidung von »critical theory« im engen und weiteren Sinn (Allen 2016a: xii ff.).

6 Ich schreibe an dieser Stelle ›adäquat rechtfertigbar‹ und nicht einfach ›rechtfertigbar‹, weil Forst, wie später deutlich werden wird, Rechtfertigung als normativ neutralen Begriff verwendet. In diesem Sinne wäre mit der bloßen – nicht adäquaten – Rechtfertigung einer sozialen Ordnung für die Gerechtigkeit noch nicht viel gewonnen; die infrage stehende soziale Ordnung würde dann womöglich durch ideologische Rechtfertigungen gestützt.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit auch mitkonstituiert wird. Die moralische Grundlage ist dabei die Vorstellung, dass Menschen ein Recht auf und eine Pflicht zur Rechtfertigung haben. Forst entwickelt seine Gerechtigkeitstheorie seit Beginn der 1990er Jahre und schließt auch in seiner aktuellen Arbeit weiter daran an. Den Ausgangspunkt bildet seine Monographie *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (1996). Die wichtigsten Aufsätze, die sein dort begonnenes Programm weiterentwickeln, finden sich in drei monographischen Aufsatzsammlungen: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (2007), *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (2011) und *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen* (2015). Die aus seiner Habilitationsschrift hervorgegangene Monographie *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (2003) setzt methodisch und inhaltlich einen anderen Schwerpunkt, indem sie mehr als Forsts andere Schriften eine historische Arbeit darstellt und sich inhaltlich auf den Toleranz- anstatt den Gerechtigkeitsbegriff fokussiert. Gleichwohl ist diese Arbeit, wie deutlich werden wird, sowohl methodisch als auch inhaltlich eng mit seinen anderen Schriften verwoben.

Der Bezug auf die kritische Theorie ist bei der Analyse von Forsts Gerechtigkeitstheorie negativ. Ich beginne nicht mit einem positiven Vorschlag dafür, welchen Merkmalen eine kritische Theorie entsprechen muss, und überprüfe dann, ob Forsts Vorschlag einer Gerechtigkeitstheorie diesen entspricht. Ich rekonstruiere stattdessen den systematischen Gehalt der Kritik am Gerechtigkeitsbegriff aus dem Kontext der kritischen Theorie und analysiere davon ausgehend Forsts Gerechtigkeitskonzeption. Den systematischen Gehalt dieser Kritik fasse ich unter zwei Formen der Beherrschung zusammen, die der Gerechtigkeitsbegriff in zwei unterschiedlichen Konzeptionen, einer libertären und einer egalitaristischen, produziert: Ausbeutung bzw. Machtstabilisierung[7] und Normalisierung. Eine wichtige und noch zu erläuternde Voraussetzung dieser Systematisierung ist, dass ich – im Übrigen wie Marx – von der Kritik an einem Gerechtigkeitsbegriff ausgehe, der intrinsisch verknüpft ist mit der Idee, dass sich Gerechtigkeit in positivem Recht manifestieren muss.

Die Hauptthese dieser Arbeit ist, dass eine kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit, zu der ich Forsts Ansatz rechne, die Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung nicht veranlasst, allerdings – zumindest ohne weitere Ergänzung der Konzeption – ein Potential für die Produktion einer anderen zweistufigen Form der

7 Ich verwende eine weite Variante des Ausbeutungsbegriffs, die mit ›Ausbeutung‹ die Stabilisierung von kritikwürdigen Machtverhältnissen bezeichnet, siehe 3.1.2.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beherrschung hervorbringt. Diese Hauptthese der Arbeit gilt allerdings nur für die Version kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, die ich im Anschluss, aber auch in Abgrenzung von Forst bestimme. Die Punkte der Abweichung mache ich im Verlauf der Arbeit kenntlich. Die andere zweistufige Form der Beherrschung besteht einerseits auf einer gesellschaftlichen Makroebene in Prozessen der sozialen Beschleunigung. Unter sozialer Beschleunigung verstehe ich im Anschluss an Hartmut Rosa die stetige Verringerung der Zeitspanne, in der soziale und kulturelle Institutionen, die für Individuen handlungsleitend sind, inklusive Gesetzesnormen, soziale Geltung innehaben (vgl. Rosa 2005: 133). Andererseits bezieht sich Flexibilisierung auf die individuelle Subjektivierungsebene. Flexible Individuen passen sich an wechselnde Umstände an, unabhängig davon, ob sie diese befürworten oder nicht, und schließlich ohne überhaupt eine Bewertung der Veränderung der für sie relevanten Umstände vornehmen zu können. Warum und inwiefern ich ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ als Formen der Beherrschung ansehe, werde ich an gegebener Stelle begründen und erläutern (10.3).

Der genannte normative Grundgedanke von Forsts Gerechtigkeitstheorie sowie die skizzierte Hauptthese der Arbeit deuten auf den titelgebenden Bezug der hier behandelten Fragestellung nach der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit auf die *Zeitstrukturen des Rechts* hin. Gerecht in Forsts Sinne ist eine soziale Ordnung, wenn sie sich dann verändert, wenn Betroffene gute Gründe gegen Bestandteile der Ordnung hervorbringen, und wenn sie dann stabil bleibt, wenn schlechte Gründe der Betroffenen (oder anderer) gegen die Ordnung geäußert werden (bzw. gute Gründe der Betroffenen[8] sie stützen). Damit kann eine soziale Ordnung nicht ein für alle Mal gerecht sein, sondern muss sich im Verlauf der Zeit entsprechend den guten Gründen der (sich verändernden) Betroffenen verändern, um gerecht zu sein und zu bleiben. Gerechtigkeit zielt also letztlich auf eine angemessene Form der sozialen Entwicklung in der Zeit und nicht auf einen Zustand. Ohne die normative Stoßrichtung dieser Idee zu hinterfragen, entwickle ich im Laufe der Arbeit die hier zunächst nur skizzierte These, dass es mit den von Forst bereitgestellten Mitteln alleine nicht möglich ist, diese Form der Gerechtigkeit in der Zeit hinreichend zu bestimmen. Das bedeutet, dass zwar die Veränderung einer sozialen Ordnung in der Zeit aus Gründen der Gerechtigkeit gefordert ist. Die Kriterien aber, die gute Gründe, die eine Veränderung der sozialen Ordnung veranlassen sollten, von schlechten Gründen, die keine Veränderung veranlassen sollten, in

8 Sobald Forsts Kriterien für ›gute‹ Gründe (Reziprozität und Allgemeinheit) eingeführt sind (siehe ausführlich 6), wird sich die Qualifikation ›für die Betroffenen‹ erübrigen, da gute Gründe, für Forst, per definitionem Gründe für die Betroffenen sein müssen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forsts Programm unterscheiden können sollen (Reziprozität und Allgemeinheit), können dies schlussendlich nicht hinreichend leisten. Dementsprechend erscheint dann, wie zu zeigen sein wird, fälschlicherweise die Veränderung sozialer Ordnungen per se als wünschenswert. Ein geringer werdender Abstand von maßgeblichen Veränderungen sozialer Ordnungen kann, wie oben eingeführt, mit Rosa ›soziale Beschleunigung‹ genannt werden. Soziale Beschleunigung wiederum führt zu der Produktion von flexiblen Identitäten. Und ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ sind, so werde ich argumentieren, aus Gerechtigkeitsperspektive selbst nicht wünschenswert. Die Weise, in der somit Zeit und Gerechtigkeit in Bezug gesetzt werden, unterscheidet sich von den in der zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorie prominenten Debatten um intergenerationale Gerechtigkeit und historische (Un)Gerechtigkeit (vgl. Schefczyk 2016a und 2016b). Darin werden etwa die Fragen danach, wie *speziell* vergangenes Unrecht bewertet und Gerechtigkeitspflichten gegenüber zukünftigen Generationen verstanden werden können, gewissermaßen als zugehörig zu einem Teilgebiet der Gerechtigkeitstheorie – neben anderen wie beispielsweise globaler Gerechtigkeit – begriffen.[9] Nach meinem Verständnis hingegen ist Gerechtigkeit in ihrem Bezug auf positives Recht[10] insgesamt intrinsisch mit Fragen der (historischen[11]) Zeit verknüpft und die ›Zeitfrage‹ nicht ein spezifisches Anwendungsfeld der Gerechtigkeitstheorie.[12]

Im weiteren Verlauf der Einleitung werde ich auf drei Aspekte genauer eingehen: den für den Kontext der Arbeit relevanten Gerechtigkeitsbegriff (1.1), die methodische Perspektive (1.2) und den Aufbau der Arbeit (1.3).

## 1.1 Welche Gerechtigkeit?

Auch wenn das folgende Kapitel 2 noch einmal der Frage gewidmet ist, welcher allgemeine Gerechtigkeitsbegriff für die Arbeit relevant ist, wobei insbesondere das Verhältnis von Gerechtigkeit und modernem Recht

9 Kritik an einer »überbordenden Pluralisierung« innerhalb der Gerechtigkeitstheorie übt auch Forst (Forst 2007a: 285).

10 Zum Verhältnis von Recht und Zeit, siehe erst Kapitel 8 und 11.

11 Siehe Kapitel 11.

12 In seinem Aufsatz »Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für die Ethik« zeigt Schmücker die intrinsische zeitliche Dimension von drei Arten der Gerechtigkeit, nämlich distributiver, restitutiver und retributiver Gerechtigkeit auf (Schmücker 2016). Diese Arten der Gerechtigkeit sind allerdings nicht die, die in dieser Arbeit primär interessieren.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Fokus steht, seien hier bereits drei allgemeinere Bemerkungen dazu gemacht, welche ›Gerechtigkeit‹ in dieser Arbeit untersucht wird.

Da ›Gerechtigkeit‹ in den Blick genommen werden soll als möglicher Grundbegriff einer kritischen *Theorie* der Gesellschaft, blende ich erstens Verwendungen von ›Gerechtigkeit‹ aus, die den nicht weiter bestimmbaren, unverfügbaren normativen ›Überschuss‹ der Gerechtigkeit ins Zentrum rücken.[13] In individueller Perspektive sei damit auf alteritätstheoretische Ethiken hingewiesen, die die Erfüllung einer unendlichen ethischen Verantwortung gegenüber ›dem Anderen‹ als Gerechtigkeit bezeichnen (vgl. Lévinas 2002 [1961]).[14] Rechtstheoretisch hat diese Idee die Konsequenz, dass ein *allgemeines* Recht als eines erscheint, das niemals gerecht sein kann, weil es dem einzigartigen Individuum niemals angemessen gegenüber treten kann, d.h. ihm gerecht werden kann (vgl. Derrida 2014 [1990]).[15] Konkret beschreibt Derrida das in Bezug auf die Frage, inwiefern ein richterliches Urteil gerecht zu sein vermag.[16] Seine These ist, dass die Gerechtigkeit des Urteils nicht dadurch gesichert werden kann, dass es sich am geltenden Recht orientieren muss. Das lässt sich auch nicht dadurch verändern, dass das geltende Recht verbessert wird. Ein gerechtes Urteil würde gerade dadurch verhindert, dass es zu stark auf das geltende Recht vertraut (vgl. Menke 2004 [2000]: 129). Gleichzeitig ist Gerechtigkeit aber auch nicht ohne irgendeinen Bezug aufs Recht denkbar (vgl. Menke 2004 [2000]: 128). Ein gerechtes Urteil (und somit Gerechtigkeit *simpliciter* in diesem Bild) ist – wenn überhaupt – nur als eine Art Widerfahrnis möglich. Die Wahrscheinlichkeit der Gerechtigkeit eines Urteils kann man nur dadurch erhöhen, dass man anerkennt, dass sie nicht durch vorher festgelegte Regeln (Recht) gesichert werden kann (vgl. Menke 2004 [2000]: 131).

Ohne behaupten zu wollen, dass solche Perspektiven dem Denken über gesellschaftliche Verhältnisse nichts hinzufügen könnten,[17] ist der bloße Verweis auf Gerechtigkeit als erstrebenswerter, nicht erreichbarer und nicht weiter bestimmbarer Fluchtpunkt jedenfalls nicht hinreichend, um Gerechtigkeit als Grundbegriff einer kritischen Theorie der

13 Die Rede von einem Überschuss der Gerechtigkeit übernehme ich von Jörn Reinhardt, der ihr eine Monographie gewidmet hat (Reinhardt 2009).

14 Bei Adorno findet sich ein vergleichbares Verständnis von Gerechtigkeit als angemessener Erfassung eines konkreten anderen bzw. auch einer konkreten anderen Sache oder Situation vgl. Neuhann und Ronge 2016: 242.

15 Derrida schließt explizit an Lévinas an: Derrida 2014 [1990]: 45f. Vgl. zu Lévinas' und Derridas Gerechtigkeitsbegriff: Honneth 2012b [2000]: insb. 153–165.

16 Das Problem der richterlichen Rechtsanwendung diskutiere ich in Bezug auf Habermas und Forst in 8.3.

17 Vgl. zu dem, was eine Lektüre von Lévinas zum Nachdenken über Politik beitragen kann, etwa: Buddeberg 2016: 114f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaft in Erwägung zu ziehen.[18] Gleichwohl ist diese Ausklammerung der genannten Perspektive der ›Gerechtigkeit als Überschuss‹ zu relativieren, da ich ihr an zwei Stellen in der Arbeit nahekomme. Erstens rekurriere ich in Kapitel 7, in dem es um die normative Grundlage der Gerechtigkeit geht, auch auf die Idee eines unbestimmbaren normativen Überschusses des anderen Menschen. Allerdings ist dort dann bloß der Grund der Gerechtigkeit und nicht die Gerechtigkeit selbst gemeint. Zweitens beschreibe ich in Kapitel 11 und im Schluss (12.), dass die Entwicklung des Rechts in der Zeit auch nur dann als gerecht verstanden werden kann, wenn sie nicht versucht, historische Ereignisse (im emphatischen Sinne[19]) zu unterdrücken. Der emphatische historische Ereignisbegriff – auch wenn er auf einer kollektiven und nicht individuellen Ebene angesiedelt ist – erinnert an den verwendeten Ausdruck von ›Gerechtigkeit als Widerfahrnis‹.

Der Gerechtigkeitsbegriff wird hier, zweitens, im *politisch-sozialen* Kontext betrachtet. Damit ist einerseits eine Abgrenzung von der Verwendung des Begriffs in individualethischer Hinsicht gemeint (wie bei alteritätstheoretischen Ethiken, s.o., und in antiken Ethiken, s.u.)[20]. Andererseits wird damit eine strikte Trennung von sozialer (oft distributiv verstandener) und politischer Gerechtigkeit (oft auch mit Legitimität bezeichnet, vgl. 6.4.6) vermieden.

Drittens möchte ich etwas ausführlicher in Bezug auf Aristoteles' klassische Unterscheidungen zwischen verschiedenen Arten der Gerechtigkeit in der *Nikomachischen Ethik* noch genauer klären, um welche Gerechtigkeit es mir geht, und dabei auch herausarbeiten, in welchem Sinne mich eine *moderne* Gerechtigkeit interessiert, was dann im folgenden Kapitel 2 weiter ausgeführt wird. Aristoteles unterscheidet zunächst zwischen einer allgemeinen und einer partikularen Gerechtigkeit. Die allgemeine Gerechtigkeit bezeichnet die wichtigste *individuelle* Tugend. Gleichwohl ist sie eine Tugend, die sich auf das gute Verhalten *gegenüber und mit anderen bezieht* (vgl. Ladwig 2011: 60). Bei Platon war die Gerechtigkeit noch vor allem als Tugend gegen sich selbst zu verstehen (vgl. Ladwig 2011: 60). Gerechtigkeit als solch eine umfassende individuelle Tugend[21] ist *nicht* Thema dieser Arbeit. Bei der partikularen Gerechtigkeit geht es um einen speziellen Gegenstandsbereich, nämlich um solche Dinge, von denen Menschen »ein Zuviel und ein Zuwenig haben können«

18 Vogelmann kritisiert die Ausklammerung solcher Perspektiven der Gerechtigkeit aus dem ›Kerngeschäft‹ der politischen Philosophie, was ich hier also gewissermaßen – entgegen seiner Kritik – wiederhole. Vgl. Vogelmann 2016: 86, Fn. 33.

19 Zum emphatischen Verständnis von Ereignissen, siehe 11.1.

20 Auch Fragen lokaler Gerechtigkeit stehen in dieser Arbeit nicht im Zentrum, dazu: Elster 1992.

21 Vgl. zur Gerechtigkeit als Tugend: Borchers und Guinebert 2016.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Aristoteles 2017: 146 [NE V, 13, 1137a]). Obwohl Aristoteles die partikulare Gerechtigkeit auch als individuelle Teiltugend bezeichnet, spielen für ihre Umsetzung intersubjektive Normen, die eben diesen Bereich der Dinge regeln, von denen man zu viel oder zu wenig haben kann,[22] eine bedeutende Rolle (vgl. Fleischacker 2004: 19).[23] Das Feld der partikularen Gerechtigkeit ist für den Kontext dieser Arbeit relevanter. Innerhalb der partikularen Gerechtigkeit unterscheidet Aristoteles zwischen austeilender (oder distributiver) und ausgleichender Gerechtigkeit.

Distributive Gerechtigkeit bezeichnet die Forderung, dass Ehre, politische Ämter oder Geld nach dem Maßstab der »Würdigkeit« (Aristoteles 2017: 125 [NE V, 6, 1131a]) verteilt werden (vgl. Fleischacker 2004: 19). In seinem Buch *A Short History of Distributive Justice* (2004) argumentiert Samuel Fleischacker überzeugend, dass das, was John Rawls und Philosoph/innen, die an ihn anschließen, unter distributiver Gerechtigkeit verstehen, sich maßgeblich von dem ursprünglichen aristotelischen Sinn unterscheidet (vgl. auch Hinsch 2016). Bei Aristoteles ginge es bei der distributiven Gerechtigkeit darum, *jedem das Seine zu geben*.[24] ›Jedem das Seine zu geben‹ bedeutet bei Aristoteles jedem das zu geben, was er (seiner Würdigkeit entsprechend) verdient. Was verschiedene Individuen verdienen, kann dabei allerdings sehr unterschiedlich sein. Nichtsdestoweniger werden Individuen dabei in gewisser Hinsicht gleichbehandelt, weil sie alle gerecht behandelt werden. An dieser Stelle

22 Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier erwähnt, dass die allgemeine oder universale Gerechtigkeit auch gesetzliche Gerechtigkeit heißt. Das heißt, dass jemand ein vollständig tugendhafter Mensch wäre, wenn er allen Gesetzen folgen würde. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass mit Gesetzen dann Regeln in allen möglichen Lebensbereichen (nicht nur bezogen auf Dinge, von denen man zu viel oder zu wenig haben kann) gemeint sind, es sich also um die Gesetze einer zu folgenden »›rechtliche[n] Ordnung‹ […] in einer sehr weiten Bedeutung« handelt (Bien 2006: 136). Damit ist dann also ganz allgemein eine wohl eingerichtete Welt gemeint, der entsprechend sich zu verhalten tugendhaft wäre (vgl. ebd.). Die Idee eines umfassenden Rechtsverständnisses in diesem Sinne wird laut Bien wieder von Hegel aufgegriffen (vgl. ebd.). Mit einem erweiterten Rechts- bzw. Gerechtigkeitsbegriff in Hegels Sinne setze ich mich nicht weitergehend auseinander, aber mit Axel Honneths an Hegel anschließendem *erweiterten Gerechtigkeitsbegriff* (siehe 4.1, vgl. auch 2.1). Vogelmann kritisiert die Ausblendung der erweiterten Perspektive im Mainstream der politischen Philosophie (vgl. Vogelmann 2016: 86, Fn. 33).

23 Laut Koller hat sich der Fokus der Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Moderne auf die »*institutionelle Rahmenordnung* sozialen Handelns« verschoben – »während das antike und mittelalterliche Gerechtigkeitsdenken hauptsächlich auf interpersonales Handeln abstellte« (Koller 2016: 14).

24 Zum Ursprung der Formel ›Jedem das Seine‹ bei Platon, die besonders in der lateinischen Formulierung von Ulpian als *suum cuique* berühmt wurde, siehe: Horn 2016: 7.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist ein bedeutender Unterschied zu modernen Vorstellungen (distributiver) Gerechtigkeit festzustellen. Neu an der modernen Vorstellung von Gleichheit, die für die distributive Gerechtigkeit wichtig ist, ist, dass aus der Idee, dass alle gleichermaßen gerecht behandelt werden sollen und damit allen gewissermaßen ein gleicher Wert zugestanden wird, auch folgt, dass alle in bestimmen Hinsichten *tatsächlich* gleich behandelt werden, »that the equal worth of humanity entails equality in political and social goods« (Fleischacker 2004: 9). Spezifisch modern ist also ein »substanzielle[s] Gleichheitsverständnis« (Ladwig 2011: 11).[25] Solch ein substanzielles Gleichheitsverständnis lege ich der Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff in dieser Arbeit zugrunde.[26]

Der ausgleichenden Gerechtigkeit geht es im Gegensatz zur distributiven Gerechtigkeit nicht darum, anhand der individuellen Würdigkeit angemessen Güter zu verteilen, sondern den Schaden oder Nachteil, der einer Person durch den Vorteil einer anderen Person entstanden ist, wieder auszugleichen.[27] Hier kann wiederum zwischen zwei Unterformen unterschieden werden: Tauschgerechtigkeit (kommutative Gerechtigkeit) und wiedergutmachende (oder korrektive), wobei die wiedergutmachende Gerechtigkeit auch zu einer strafenden (oder retributiven) Gerechtigkeit werden kann (vgl. Bien 2006 und Ladwig 2011: 70). Bei der Tauschgerechtigkeit handelt es sich um den angemessenen Ablauf einer Transaktion von Gütern und Leistungen zwischen unterschiedlichen Parteien. Wenn ich einer Person angeboten habe, ihr Auto für 500 Euro zu reparieren, das Auto dann eine Woche später repariert habe, also meine Leistung erfüllt ist, dann ist so lange keine Gerechtigkeit wiederhergestellt, bis ich nicht meine 500 Euro erhalten habe. Wiedergutmachende Gerechtigkeit wird relevant, wenn ich beim Einparken den Rückspiegel eines anderen Autos beschädigt habe. Ich muss den Rückspiegel ersetzen (oder der Besitzerin des Autos eine dem Wert des Rückspiegels vor dem Einparkunfall entsprechende Entschädigung zukommen lassen), um den entstandenen Schaden wieder zu korrigieren.[28] Die Strafgerechtigkeit[29] wiederum kommt ins Spiel, wenn

25 Siehe auch: Heller 1987: 2, Gosepath 2008: 398 und Koller 2016: 14.

26 Bei Forst wird später die Rede von *qualitativer* Gleichheit sein, was ich als eine Unterform des hier referierten substanziellen modernen Gleichheitsverständnisses verstehe, vgl. Kapitel 6.4.7.

27 Die Gleichheitsideen, die hinter der jeweiligen Form der Gerechtigkeit stehen (distributiv/ausgleichend), betrachte ich bezogen auf ihre Bestimmung nach dem Vorbild geometrischer Proportionalität (distributiv) auf der einen und arithmetischer Proportionalität (ausgleichend) auf der anderen Seite nicht weiter, siehe dazu zum Beispiel: Fleischacker 2004: 19.

28 Das Problemfeld der wiedergutmachenden oder korrektiven Gerechtigkeit wird im positiven Recht etwa durch das Rechtsgebiet des Deliktsrechts geregelt.

29 Das Problemfeld der Strafgerechtigkeit oder der retributiven Gerechtigkeit wird im positiven Recht durch das Rechtsgebiet des Strafrechts geregelt.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Person für einen Schaden, den sie bei einer anderen Person angerichtet hat, nicht nur denselben wieder ausgleichen muss, sondern ihr ein *zusätzlicher* Schaden zugefügt wird. In dem vorherigen Fall würde ich also beispielsweise der Besitzerin des Autos den neuen Rückspiegel bezahlen und müsste zudem als Strafe noch Sozialstunden ableisten. Abstrakt gesprochen unterscheiden sich also Tauschgerechtigkeit auf der einen und wiedergutmachende und strafende Gerechtigkeit dadurch, dass es sich im ersten Fall um eine freiwillige und im zweiten Fall um eine unfreiwillige (zumindest von einer Partei) Beziehung handelt (vgl. Bien 2006: 163).

Bernd Ladwigs Erläuterungen zu einem möglichen Verständnis der Beziehung zwischen distributiver Gerechtigkeit und Tauschgerechtigkeit sowie wiedergutmachender und strafender Gerechtigkeit sind hilfreich für die weitere Erläuterung der Frage, welche Gerechtigkeit für den Kontext dieses Buches relevant ist. Ladwig schlägt vor, sich das Verhältnis folgendermaßen vorzustellen:

> »Eine einfache Überlegung spricht dafür, dass […] die gerechte Verteilung zeitlich wie logisch die erste ist. Schließlich soll sie gewährleisten, dass jeder überhaupt bekommt, was ihm zusteht. Die Tauschgerechtigkeit tritt auf den Plan, um durch alle Transaktionen hindurch die Berechtigung aller Besitztümer zu wahren. Die wiedergutmachende und die strafende Gerechtigkeit schließlich sollen für eine Wiederherstellung gebotener Verhältnisse sorgen.« (Ladwig 2011: 70)

Die distributive Gerechtigkeit genießt also eine Vorrangstellung, weil sie ganz allgemein beschreibt, wie die Verhältnisse in einer Gesellschaft auszusehen haben. Es macht keinen Sinn von Wiedergutmachung oder Strafe zu sprechen, wenn die geltenden Regeln ohnehin keinem Anspruch der Gerechtigkeit genügen. In dieser Arbeit wird Gerechtigkeit auch in diesem grundlegenden Sinne (nicht zu verwechseln mit Aristoteles' allgemeiner Gerechtigkeit, s.o.) verstanden. Tauschgerechtigkeit, korrektive und Strafgerechtigkeit werden in dem Sinne als Bestandteile oder Folgen einer grundlegenden Gerechtigkeit betrachtet, aber in dieser Arbeit nicht eigenständig zum Thema gemacht.[30] Gleichwohl wird diese grundlegende Art der Gerechtigkeit aber nicht nur als distributive oder soziale Gerechtigkeit verstanden, sondern ebenso als politische und damit als politisch-soziale. Ladwig fragt, unmittelbar nachdem er obigen Vorschlag für die Relation der unterschiedlichen Arten der Gerechtigkeit untereinander gemacht hat, nach: »Aber ist die Herstellung gerechter Verhältnisse wirklich eine Frage der Verteilung oder nicht zuerst eine der Herr-

30 Tauschgerechtigkeit wird allerdings in einer libertären Konzeption der Gerechtigkeit gewissermaßen sogar zum Modell für Gerechtigkeit schlechthin, vgl. 3.1.1. Für eine kurze Problematisierung der fehlenden eigenständigen Behandlung von korrektiver und Strafgerechtigkeit in dieser Arbeit, siehe 2.2.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft?« (Ladwig 2011: 70) Wenn sie auch und vor allem eine Frage der Herrschaft ist, wie ich im Laufe der Arbeit mit Forst vertreten werde, dann ist hiermit die klare Unterscheidung von sozialer Gerechtigkeit und politischer Gerechtigkeit unterlaufen.

Durch die Auseinandersetzung mit Aristoteles' verschiedenen Arten der Gerechtigkeit wurden also drei Aspekte dessen deutlich, welche Gerechtigkeit für diese Arbeit relevant ist: Es geht *nicht um Gerechtigkeit als individuelle Tugend*, es geht um Gerechtigkeit, die ein *substanzielles* (im obigen Sinne) *Verständnis der Gleichheit* von Individuen zugrunde legt, also moderne Gerechtigkeit, und schließlich, wie bereits in der zweiten Bemerkung formuliert, um Gerechtigkeit als Maßstab *politisch-sozialer* Verhältnisse.

In Kapitel 2 wird dieses Vorverständnis der Gerechtigkeit anhand von drei Merkmalen zu dem Vorschlag eines allgemeinen modernen Begriffs (Konzepts) der Gerechtigkeit ausgearbeitet. Dabei wird der Bezug der Gerechtigkeit, die für diese Arbeit interessant ist, zum modernen Recht verdeutlicht. Zuvor wird im folgenden Unterkapitel (1.2) unter anderem noch die Unterscheidung zwischen allgemeinem Begriff (oder Konzept) und Konzeptionen erläutert, die ich für meine Auseinandersetzung mit ›Gerechtigkeit‹ in Kapitel 2 und im restlichen Verlauf der Arbeit verwende.

## 1.2 Methodische Reflexion

In diesem Unterkapitel möchte ich drei Hinweise zu der methodischen Perspektive dieser Arbeit machen. Da auch ich die viel zitierte Unterscheidung zwischen *concept* und *conceptions of justice* von Rawls verwende, gehe ich erstens auf sie ein. Im Anschluss daran erläutere ich zweitens, inwiefern der Anspruch dieser Arbeit als historischer oder systematischer zu verstehen ist. Drittens konkretisiere ich den negativen Bezug auf die kritische Theorie, den ich oben bereits erwähnt habe.

### Konzept und Konzeptionen der Gerechtigkeit

Zum ersten Punkt schreibt Rawls in *A Theory of Justice*:

> »[…] it seems natural to think of the concept of justice as distinct from the various conceptions of justice and as being specified by the role which these different sets of principles, these different conceptions, have in common. Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantage of social life.« (Rawls 1999 [1971]: 5)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nach dem ersten Satz des Zitats folgt eine Fußnote, in der Rawls schreibt, dass er hierbei H.L.A Hart »folgt« [*follow*]. Es ist allerdings nicht ganz klar, worin Rawls Hart genau folgt. Hart macht in den von Rawls angegebenen Seiten in *The Concept of Law* nämlich nicht explizit eine Unterscheidung von *concept* und *conception* der Gerechtigkeit. Inhaltlich nennt Rawls in dem obenstehenden Zitat zwei Komponenten eines jeden Konzepts der Gerechtigkeit: dass Institutionen dann gerecht sind, wenn sie a) keine willkürlichen Unterscheidungen zwischen Personen treffen (in Bezug auf grundlegende Rechten und Pflichten)[31], und b), wenn sie eine angemessene Balance zwischen unterschiedlichen Ansprüchen schaffen, die für das soziale Leben insgesamt von Vorteil ist. Mir scheint allerdings, dass der Verweis auf Hart nur für die erste Komponente (a) passend ist – zumindest bezogen auf Fragen sozialer Gerechtigkeit, um die es Rawls geht (vgl. Rawls 1999 [1971]: 6). Von dem Schaffen einer Balance zwischen unterschiedlichen Ansprüchen (b) schreibt Hart erst in Bezug auf Fragen ausgleichender Gerechtigkeit, die auch er, wie oben beschrieben (1.1), als sekundär zu distributiver (bzw. sozialer) Gerechtigkeit versteht (vgl. Hart 1981 [1961]: 159–163). Deshalb und weil auch nur dieser Punkt (a) in meinem eigenen Vorschlag für den allgemeinen modernen Begriff der Gerechtigkeit wichtig wird (siehe Kapitel 2), beschränke ich mich hier auf die genauere Darstellung von a).[32] Hart schreibt, dass ein zentrales Element der Idee der Gerechtigkeit (bzw. in Rawls' Terminologie des Konzepts der Gerechtigkeit) sei: »›Treat like cases alike and different cases differently‹« (Hart 1981 [1961]: 155). Hiermit drückt sich eine »*prima facie* equality among men« aus (Hart 1981 [1961]: 158). Gleichwohl sei diese Anweisung »by itself incomplete«, man könnte – wieder in Rawls' Terminologie – sagen, ergänzungswürdig durch spezifische Konzeptionen der Gerechtigkeit, die klären »what resemblance and differences are relevant« (Hart 1981 [1961]: 155). Damit, dass a) ein Merkmal des Konzepts oder des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit ist, stimme ich überein (siehe Kapitel 2). Gleichwohl halte ich dieses Konzept der Gerechtigkeit bereits für ein modernes und nicht eines, das für alle Zeiten gilt, wie Rawls es von seiner Beschreibung (auch inklusive b)) zu glauben scheint (vgl. Rawls 1999 [1971]: 6).[33] Davon abgesehen ist

31 Diesen Teil der grundlegenden Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit übernimmt Forst von Rawls (vgl. Forst 2007a: 9).

32 Ich arbeite daher mit einem normativ eindimensionalen Begriff von Gerechtigkeit. Das hießt an dieser Stelle, dass soziale Balance bereits dann (quasi automatisch) mitgeschaffen wäre (b), wenn wirklich niemand willkürlich behandelt würde (a). Dafür, dass auch Forst so ein eindimensionales Gerechtigkeitsverständnis vertritt, vgl. Kapitel 6. Vgl. zu Forsts Interpretation von Rawls' Differenzprinzip, welches als Ausdeutung von (b) zu sehen ist, Einleitung zu II und Kapitel 7.

33 Hart scheint bezüglich der Frage, ob es bereits in der Antike das Gerechtigkeitskonzept mit dem Merkmal a) gab, unentschieden: »Instead



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die grundsätzliche Idee der Unterscheidung zwischen Konzept (oder allgemeinem Begriff) und Konzeptionen festzuhalten: Ein Konzept hat einige allgemeine Merkmale, die allerdings in verschiedenen Konzeptionen unterschiedlich ausgedeutet werden. Damit gibt es eine gemeinsame ›Kommunikationsbasis‹ zwischen verschiedenen Konzeptionen; sie sind nicht inkommensurabel.[34] Gleichwohl halte ich es für irreführend, bezüglich des Gerechtigkeitsbegriffs gar nicht die Möglichkeit offen zu halten, dass es – insbesondere historisch gesehen – unterschiedliche Konzepte und nicht bloß unterschiedliche Konzeptionen der Gerechtigkeit gibt. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden (Kapitel 2) einen Vorschlag für die Merkmale eines modernen Gerechtigkeitskonzepts machen. Ich schließe mich Fleischacker an, wenn er schreibt, die gewichtigen Unterschiede zwischen einer antiken und einer modernen Verwendung von ›Gerechtigkeit‹ würden unterschätzt, wenn man hier bloß von zwei unterschiedlichen Konzeptionen spreche (vgl. Fleischacker 2004: 13–16). Fleischacker bezieht sich insbesondere darauf, dass vormoderne Begriffe von Gerechtigkeit keinen substanziellen Gleichheitsbezug oder keine Betonung der *prima facie* Gleichheit von Menschen (Hart) hatten, was für den modernen Begriff allerdings entscheidend sei (vgl. 1.1).

## Systematischer Geltungsanspruch

Der Geltungsanspruch dieser Arbeit ist, zweitens, vor allem ein systematischer: Ich schlage drei Hauptmerkmale zur Erfassung eines modernen Gerechtigkeitsbegriffs vor und beschreibe die Ausdeutung dieser Merkmale und daraus entstehende Probleme von drei unterschiedlichen Konzeptionen (libertär, egalitär, kritisch-prozedural) desselben. Auch bei dem Vorschlag des allgemeinen modernen Begriffs der Gerechtigkeit geht es mir nicht primär darum zu behaupten, alle, die in der Moderne (als bestimmter historischer Periode gedacht) ›Gerechtigkeit‹ verwenden, meinen das, was ich in Kapitel 2 ausführen werde. Mich interessiert eine bestimmte Art und

> human beings might be thought of as falling naturally and unalterably into certain classes, so that some were naturally fitted to be free and others to be their slaves, or as Aristotle expressed it, the living instruments of others. Here the sense of *prima facie* equality among men would be absent. Something of this view is to be found in Aristotle and Plato, though even there, there is more than a hint that any full defence of slavery would involve showing that those enslaved lacked the capacity for independent existence or differed from the free in their capacity to realize some ideal of the good life.« (Hart 1981 [1961]: 158)

34 Vgl. zu der Kommensurabilität von verschiedenen Konzeptionen eines Konzepts bezogen auf den Toleranzbegriff und verschiedene Toleranzkonzeptionen: Forst 2003a: 30.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise zu denken, ein Gerechtigkeitsdenken, und die Probleme und Vorteile davon, so zu denken. Die drei in Kapitel 2 zu erläuternden Hauptmerkmale eines modernen Gerechtigkeitsbegriffs sind somit gewissermaßen als heuristischer Vorgriff[35] zu verstehen. Ihre ›Richtigkeit‹ sollte sich daran bemessen, ob die in dieser Heuristik dargestellten Gerechtigkeitskonzeptionen (und ihre Probleme) sowie die Abgrenzung von Philosophien, die sich explizit von einem Gerechtigkeitsdenken distanzieren, sinnvoll erfasst werden können. Der systematische Anspruch der Arbeit wird aber durch zwei unterschiedliche Überlegungen ergänzt bzw. relativiert. Insbesondere in Bezug auf Forsts Theorie der Gerechtigkeit erhebe ich erstens – auch wenn ich mich explizit stärker konstruktiv auf den Text beziehe (insbesondere Kapitel 7 und 8) – einen Anspruch der exegetischen Richtigkeit. Zudem teile ich, zweitens, Andrea Maihofers in Bezug auf Marx beschriebene Idee, dass der moderne allgemeine Begriff der Gerechtigkeit nicht zeitlos, sondern »selber als eine spezifische *Form* gesellschaftlichen Bewußtseins [] historisch« sei (Maihofer 1992: 74). Das heißt – mit Fleischacker (s.o.) – auch, dass es nicht »zu allen Zeiten Gerechtigkeitsvorstellungen [oder Gerechtigkeitskonzeptionen, E.N.] gegeben hat« (ebd.) – jedenfalls nicht im Sinne von Spezifizierungen desselben modernen Begriffs. Damit wird zumindest implizit eine Art historische bzw. zeitdiagnostische These mit dieser Arbeit vertreten, nämlich, dass es Sinn macht, heutige Gesellschaften mithilfe eines modernen Gerechtigkeitsbegriffs (in seinen spezifischen Konzeptionen) erfassen zu wollen – oder womöglich sogar auch, dass er faktischen Gerechtigkeitsbewertungen implizit zugrunde liegt. Dafür möchte ich zwar nicht argumentieren, aber zumindest auf die Möglichkeit hinweisen, dass es – sozusagen hinter meinem Rücken – kein Zufall ist, dass sich die Herausforderung, die ich einer kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitskonzeption attestiere, auch als (soziologische) Zeitdiagnose in der Belletristik[36] und im Feuilleton finden lässt.

## Negatives Vorgehen

Bei der Frage nach der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit gehe ich, wie erwähnt, drittens, in gewisser Weise negativ vor,[37]

35 Ich schließe mich dabei locker an Kosellecks Verwendung von ›heuristischem Vorgriff‹ an (Koselleck 1972–1997: XV).

36 Z.B. Kunkel 2005, Probst 2016. Vgl. zu Kunkel: Honneth 2011: 169f. Honneth verweist auf Kunkels Roman als Darstellung einer »Pathologie der rechtlichen Freiheit«. Zum Verhältnis dieser Pathologie zur Subjektivierung von flexiblen Identitäten, siehe Kapitel 10.

37 Man könnte diesen negativen Zugriff als Wiederholung der in der kritischen Theorie wirkmächtigen Idee auf Ebene der Theorie verstehen, dass Moral- oder Politische Philosophie nicht so funktionieren soll, dass in der Philosophie



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

indem ich nicht einen positiven Vorschlag für die notwendigen und/oder hinreichenden Merkmale einer kritischen Theorie mache und dann prüfe, ob Forsts kritisch-prozedurale Gerechtigkeitstheorie ihnen entspricht,[38] sondern von existierenden Kritiken an Gerechtigkeitskonzeptionen aus dem Kontext der kritischen Theorie ausgehe, sie systematisiere und dann auf ihre Stichhaltigkeit prüfe. Aber das Prüfen auf Stichhaltigkeit – sowie überhaupt der angemessene Nachvollzug der aus Perspektive einer kritischen Theorie geübten Kritik an der Gerechtigkeitsperspektive – geht natürlich auch selbst auf eine bestimmte Art und Weise vor, weshalb hier nun doch zwei positive Bemerkungen zu meinem methodischen Verständnis einer kritischen Theoriebildung gemacht werden sollen.

## Selbstreflexion eines normativen Grundsatzes

Eine Aufgabe einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit[39] ist laut Forst, dass sie »die Maßstäbe ihrer kritischen Tätigkeit ausweisen können [muss], und zwar als solche, die sich auch selbstkritisch auf sich und ihre eigenen blinden Flecken und Ausschließungen zurückwendet. […] Dieser Grundsatz gilt als für Kritik, auch die Kritik der Kritik, unverzichtbar.« (Forst 2011: 21)[40] In dieser Arbeit möchte ich gewissermaßen einen ›blinden Fleck‹ einer kritisch-prozeduralen Konzeption der Gerechtigkeit

abstrakte Maßstäbe entwickelt werden, die dann auf gesellschaftliche Verhältnisse angewendet werden, sondern dass normatives Denken sich auf bestehende gesellschaftliche Problemlagen kritisch beziehen sollte. Das nennt Freyenhagen in seinem Buch über Adorno »*methodological negativism*«, der besagt: »the way to find out about something positive […] is to look at where things go badly, where the positive element is missing or being denied« (Freyenhagen 2013: 4).

38 Wenn ich positiv vorgehen würde, müsste ich etwa explizit die Frage thematisieren, ob es ein notwendiges Merkmal kritischer Theorie ist, *immanente* Kritik zu üben oder nicht und was das überhaupt bedeutet. Obwohl ich das nicht mache, werden Aspekte dieser Frage im Verlauf der Arbeit aufscheinen. Für eine monographische Auseinandersetzung mit immanenter Kritik, siehe: Stahl 2013.

39 An dieser Stelle schreibt Forst von Aufgaben einer kritischen Theorie der Rechtfertigungsverhältnisse. Die Kritik von realen Rechtfertigungsverhältnissen hängt bei Forst aber eng mit der normativen Idee von (rechtfertigungstheoretisch bestimmter) Gerechtigkeit zusammen (siehe Kapitel 6).

40 Diesen Anspruch stellt Forst auch noch einmal bezüglich seiner Theorie der Toleranz, die, wie deutlich werden wird, eng mit seiner Gerechtigkeitstheorie verknüpft ist: »[eine] *kritische*[] *Theorie der Toleranz* [...] [soll und kann, E.N.] nicht nur Formen der Intoleranz, sondern auch Formen *repressiver* und *disziplinierender* Toleranz kritisch […] analysieren [vermögen]« (Forst 2003a: 22).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufzeigen. Das geschieht im Modus einer Selbstreflexion[41], die in diesem Fall angestoßen wird durch die Frage, ob die Kritik am Gerechtigkeitsbegriff auch auf die kritisch-prozedurale Konzeption zutrifft. Unter der Selbstreflexion eines normativen Grundsatzes[42] verstehe ich im Anschluss an Christoph Menke zweierlei: einerseits die Reflexion auf den Grund des normativen Grundsatzes und andererseits auf die Konsequenzen desselben (vgl. Menke 2000: 102 und Menke 2005: 156). Die genannten Beherrschungsformen unterschiedlicher Konzeptionen der Gerechtigkeit können jeweils als Ergebnisse der Reflexion auf die Konsequenzen der Befolgung des jeweiligen normativen Grundsatzes verstanden werden: Ausbeutung als nicht-wünschenswerte (und nicht von der Konzeption gewünschte) Konsequenz einer libertären Gerechtigkeitskonzeption, Normalisierung als ebensolche Konsequenz einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption und, was der Hauptthese der Arbeit entspricht, Beschleunigung und Flexibilisierung als ebensolche potentielle Konsequenzen einer kritisch-prozeduralen Konzeption der Gerechtigkeit. In Bezug auf die Konsequenzen der kritisch-prozeduralen Konzeption der Gerechtigkeit wird sich allerdings auch zeigen, dass dies verbunden ist mit einer Reflexion auf ihren Grund (siehe zu ihrem Grund Kapitel 7).

Nancy Fraser hat in ihrer Kritik am »second-wave feminism« eine Selbstreflexion bezogen auf die Konsequenzen der normativen Forderungen dieses Feminismus vorgenommen, die ich hier kurz als Veranschaulichung für die Methode der Reflexion auf die Konsequenzen eines normativen Grundsatzes darstellen möchte (vgl. Fraser 2013: 209–226). Fraser analysiert, dass die von *second-wave* Feministinnen vorgebrachte normative Kritik u.a. am Einverdienermodell unbeabsichtigter Weise eine Legitimation für den von Luc Boltanski und Éve Chiapello so benannten »neuen Geist des Kapitalismus« darstellt (Boltanski und Chiapello 2003 [1999]).[43] Das Bild eines Doppelverdienerhaushalts etwa würde, obwohl jeweils das Gehalt *einer* vollen Stelle für die Versorgung der Kleinfamilie gar nicht ausreichen würde, durch die feministische Kritik als »a new romance of female advancement and gender justice« verklärt (Fraser 2013: 220). Diese »›dangerous liaison‹« (Fraser 2013: 224) zwischen *second-wave* Feminismus und Neoliberalismus bedeute allerdings weder, dass die normativen Ziele des Feminismus falsch seien, was bei

41 McNay spricht Forsts theoretischer Perspektive ab, eine solche Selbstreflexion vornehmen zu können: McNay 2020.

42 Menke schreibt von der Selbstreflexion der *Moral*. Da ich die normative Grundlage der Gerechtigkeit schließlich als nicht-moralische beschreiben werde (siehe Kapitel 7), verwende ich hier den weiteren Ausdruck ›*normativer* Grundsatz‹.

43 Auch inhaltlich weist diese Kritik in eine ähnliche Richtung wie meine Problematisierung der kritisch-prozeduralen Konzeption der Gerechtigkeit. Vgl. Teil III, insb. Kapitel 10.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Reflexion auf den Grund eines normativen Grundsatzes ein mögliches Ergebnis wäre,[44] noch, dass ihre kapitalistische Instrumentalisierung unvermeidbar ist (vgl. Fraser 2013: 224). Frasers Kritik zielt hingegen darauf ab, Feminist/innen davor zu warnen, nicht bloß moralisch richtige Forderungen vorzubringen, sondern diese auch hinsichtlich ihrer faktischen oder in der Theorie angelegten (Fehl)Wirkungsweisen, ihrer Konsequenzen eben, zu untersuchen. Laut Menke sollte dies zu einer Relativierung der normativen Perspektive führen: »[…] it [die Reflexion auf die Konsequenzen, E.N.] should ›relativize‹ the moral attitude precisely by putting it in relation to its (internal) other.« (Menke 2000: 114)[45] In Bezug auf die Normativität der Gerechtigkeit könnte dies heißen, sie nicht zu verabsolutieren, sondern in Bezug zu setzen zu ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen und Grenzen (vgl. 12).

Diese Form der selbstreflexiven Haltung gegenüber der eigenen theoretischen Arbeit und demnach der Vorstellung, dass Selbstreflexivität[46] das wichtigste Gütekriterium für eine Theorie ist, scheint mir ein verbreiteter Anspruch in der zeitgenössischen kritischen Theorie (und nicht nur hier) zu sein, den, meiner Ansicht nach etwa auch Axel Honneth und Rahel Jaeggi teilen. Bei Hartmut Rosa hingegen verhält sich das anders (siehe Neuhann und Kaczynski 2016 und Kapitel 4).

## Theorie und Praxis

Die Seite des Anspruchs auf Selbstreflexivität, die sich auf die Konsequenzen bezieht, hat zudem mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis zu tun, was ein bedeutendes Thema in der Methodendiskussion der kritischen Theorie darstellt. Grob gesagt ist ein wichtiges Ideal kritischer Theorie, das ich teile, dass die Stellung von philosophischem Nachdenken oder Theorien der Gesellschaft in ihrem Bezug zu realen Verhältnissen reflektiert wird. Dabei soll die »kritische Theorie […] weder ›verwurzelt‹ [in den realen Verhältnissen, realen Interessen, E.N.] wie die totalitäre Propaganda sein noch ›freischwebend‹ wie die liberalistische Intelligenz.« (Horkheimer 2011 [1937]: 240)[47] Die Reflexion über das Verhältnis von Theorie und Praxis kann zum Beispiel heißen, darüber

44 Vgl. »When morally equal treatment – operating with a certain concept of a person – fails to do justice to individuals, then it does not necessarily lead to a new formulation of the concept of a person.« (Menke 2000: 111f.)

45 Vgl. zur Betonung des Anderen der Vernunft in jüngeren kritischen Theorien: Anderson 2011.

46 Zu einer Beschreibung dieser selbstreflexiven Haltung in der zeitgenössischen kritischen Theorie im Anschluss an Horkheimers Gegenüberstellung von traditioneller und kritischer Theorie, siehe: Genel und Deranty 2016: 6.

47 Vgl. dazu auch das Problem immanenter Kritik, siehe Fn. 38.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nachzudenken, ob bestimmte theoretische Konstrukte bloß geltende Normen ideologisch reproduzieren, ob das in der Theorie normativ Geforderte, wenn es in seinem Gehalt verbreitet würde oder gar Anwendung fände, wirklich wünschenswerte Konsequenzen produzieren würde oder, ob die philosophische Reflexion ›nah genug‹ an gesellschaftlichen Verhältnissen dran ist, dass sie überhaupt prinzipiell auf sie ›anwendbar‹ wäre.[48]

## 1.3 Aufbau

Das Buch ist in diese Einleitung, drei übergeordnete Teile, wobei der erste und zweite vier Unterkapitel und der dritte zwei umfasst, und einen Schluss gegliedert. Von der Einleitung über die Kapitel bis zum Schluss nummeriere ich durch, sodass sich insgesamt zwölf – unterschiedlich umfangreiche – Kapitel ergeben. Teil I und II enden mit einem kurzen Zwischenfazit, welches jeweils auch als Kapitel gezählt wird (5. und 9.).

Wer an einer umfassenden Rekonstruktion von Forsts Gerechtigkeitskonzeption interessiert ist, kann m.E. nur Kapitel 6 der Arbeit lesen. Wer die Arbeiten von Honneth, Jaeggi und Rosa gut kennt, kann m.E. Kapitel 4 überspringen und trotzdem die Gesamtargumentation des Buches nachvollziehen.

### 1. Teil

Der erste Teil heißt *Das Projekt einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit*. Ziel dieses Teils ist es, einerseits näher zu verstehen, warum es überhaupt eine Frage – und keine Selbstverständlichkeit – ist, ob der Gerechtigkeitsbegriff als Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft dienen kann, und andererseits zu spezifizieren, welchen Herausforderungen begegnet werden müsste (und welchen nicht), um diese Frage positiv zu beantworten.

Im zweiten Kapitel, dem ersten Kapitel von Teil I, »Ein modernes Konzept der Gerechtigkeit und die Normativität des modernen Rechts« schlage ich drei Merkmale eines politisch-sozialen, modernen Begriffs

48 Insbesondere die letzte Frage wird auch in der analytischen politischen Philosophie im Anschluss an Rawls bezüglich der Gegenüberstellung von idealer und nicht-idealer Theorie und auch in einer jüngeren Debatte um Realismus diskutiert vgl. Stemplowska und Swift 2012 sowie Geuss 2008. Für eine Darstellung der Verarbeitung des Theorie-Praxis-Problems in der Debatte um ideale und nicht-ideale Theorie und eine Kritik daran, siehe: Vogelmann 2016: insb. 83ff.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gerechtigkeit vor. Dieses Kapitel bewegt sich also auf der Ebene des Konzepts, d.h., dass die drei Merkmale des allgemeinen Begriffs in verschiedenen Konzeptionen der Gerechtigkeit ausgedeutet werden müssen. Zunächst lege ich im Anschluss an die vorangegangenen Überlegungen in der Einleitung (1.1) dar, dass ein moderner, politisch-sozialer Gerechtigkeitsbegriff in einem intrinsischen Verhältnis zur Normativität des modernen Rechts steht. Dann erläutere ich nacheinander die drei Merkmale des relevanten Gerechtigkeitsbegriffs. Das erste Merkmal (2.1 Der reduzierte Blick der Gerechtigkeit) besagt, dass die Perspektive der Gerechtigkeit auf Gesellschaft oder soziale Begebenheiten stets in bestimmter Hinsicht, die in den einzelnen Konzeptionen je spezifiziert wird, begrenzt ist. Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft oder eines sozialen Verhältnisses beschreibt immer bloß einen gewissen Mindeststandard: Ein gerechtes soziales Verhältnis ist nicht notwendig eines, in dem alle Beteiligten auch glückliche Leben führen oder in einer sittlichen Gemeinschaft leben. Das zweite Merkmal (2.2 Subjektive Rechte: Gleichheit als Gleichheit von Rechten) besagt, dass sich die normativen Grundorientierungen von verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen durch die Forderung beschreiben lassen, dass allen gleichermaßen ein individuelles ›Meta-Recht auf x (auf Rechte)‹ zukommt. Die unterschiedlichen Konzeptionen deuten das x jeweils unterschiedlich. So schlage ich vor, die normative Grundlage einer libertären Gerechtigkeitskonzeption als individuelles Recht auf private Freiheit (auf Rechte) und einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption als individuelles Recht auf soziale Teilhabe (auf Rechte) zu fassen. Das in Klammern gesetzte ›auf Rechte‹ deutet, im Anschluss an Hannah Arendt, darauf hin, dass das jeweilige Meta-Recht[49] als Maß dafür, ob eine Gesellschaft gerecht organisiert ist – dementsprechend etwa in egalitaristischer Sicht, ob wirklich jeder und jedem ein Recht auf soziale Teilhabe zukommt –, letztlich darauf zielt zu prüfen, ob die geltenden positiven (im Sinne von institutionalisierten) Rechte so verstanden werden können, dass sie das jeweilige Meta-Recht gemeinsam realisieren. Im Anschluss daran besagt das dritte Merkmal (2.3 Gesetz, Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild), dass sich Gerechtigkeitsforderungen in einem Bezug zu modernem positivem Recht (allgemeine Rechtsform) materialisieren müssen. Das kann heißen, dass auf Grundlage einer Gerechtigkeitsforderung bestimmte Sachverhalte, nicht mehr rechtlich geregelt sein sollen, dass Sachverhalte, die bisher nicht rechtlich geregelt wurden, nun rechtlicher Regelung unterworfen werden sollen, oder drittens, dass bestehende Gesetze verändert werden sollen. Die unterschiedlichen Konzeptionen der Gerechtigkeit differenzieren sich dahingehend, welche (spezifische) Rechtsform sie als geeignet ansehen für die Realisierung von Gerechtigkeitsforderungen.

49 Zu diesem Ausdruck siehe 2.2 und 7.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Libertäre Gerechtigkeitskonzeptionen sehen dementsprechend etwa formales Recht, das in Form von Konditionalaussagen formuliert ist, ›wenn Tatbestand x, dann y‹, als geeignetes Medium, um Gerechtigkeit umzusetzen. Egalitaristische Gerechtigkeitskonzeptionen präferieren hingegen eine Form des materialen Rechts, das Rechtsregeln tendenziell in Form einer Zielvorgabe formuliert. Spezifische Rechtsformen gehen darüber hinaus jeweils mit einem (impliziten) Gesellschaftsbild einher.

Im dritten Kapitel »Libertäre und Egalitaristische Theorien der Gerechtigkeit und ihre jeweiligen Beherrschungsformen: Ausbeutung und Normalisierung« erläutere ich jeweils zunächst genauer, wie die libertäre bzw. egalitaristische Konzeption die oben genannten drei Merkmale des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit spezifizieren und zeige dann auf, welche Beherrschungsformen beide ausbilden: Ausbeutung als Machtstabilisierung bzw. Normalisierung.

Im vierten Kapitel »Positionierung des Begriffs der Gerechtigkeit in der zeitgenössischen deutschen Kritischen Theorie« erläutere ich, inwiefern und warum viele zeitgenössische Autor/innen aus dem Kontext der deutschen Kritischen Theorie in ihren eigenen Arbeiten bewusst auf den Gerechtigkeitsbegriff verzichten. Dabei kommt neben den in Kapitel 3 diskutierten Problemen der libertären und egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeptionen, Ausbeutung und Normalisierung, hinzu, dass viele Autor/innen meinen, das Gerechtigkeitsvokabular sei nicht in der Lage, gesellschaftliche Missstände, die sich auf subjektive und objektive Zustände der Entfremdung beziehen, in den Blick zu nehmen, was aber eine kritische Theorie können sollte. Genauer schaue ich mir die Positionen von drei zeitgenössischen deutschen Autor/innen an: Axel Honneth, Rahel Jaeggi und Hartmut Rosa.

Im Zwischenfazit (5. Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit) fasse ich die in Kapitel 3 und 4 aufgekommenen Kritiken am Gerechtigkeitsbegriff zusammen. Dabei diskutiere ich auch das Verhältnis des Gerechtigkeitsbegriffs zur Disziplin der Politischen Theorie bzw. Philosophie und der Sozialphilosophie. Ich schlage schließlich vor, Ausbeutung und Normalisierung als interne Herausforderungen für eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zu fassen und Entfremdung (in einem bestimmten Verständnis) als externe. Das heißt, dass eine kritische Theorie der Gerechtigkeit die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung vermeiden muss, aber es kein für diese Perspektive entscheidendes Problem ist, wenn sie ›Entfremdung‹ nicht zu diagnostizieren vermag.

## II. Teil

In Bezug auf die am Ende von Teil I explizierten Herausforderungen für eine kritische Theorie der Gerechtigkeit wird in Teil II *Der Vorschlag*



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*einer kritisch-prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit (Forst)* als Alternative zu einer libertären und egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption in den Blick genommen. In dem ersten und ausführlichsten Kapitel von Teil II, Kapitel 6, unternehme ich zunächst vor allem in rekonstruktiver Absicht eine Systematisierung der wichtigsten Bestandteile von Forsts Gerechtigkeitstheorie. Dabei wird insbesondere deutlich, wie er das erste Merkmal des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit spezifiziert, die Reduziertheit. In den folgenden Kapiteln 7 und 8 gehe ich weniger rekonstruktiv und stärker eingreifend auf zwei Bestandteile von Forsts Gerechtigkeitstheorie ein, den Grund und die Rechtsform seiner Gerechtigkeitskonzeption. In Kapitel 7 setze ich mich mit der normativen Grundlage von Forsts Gerechtigkeitstheorie, seinem Recht auf Rechtfertigung, auseinander. Ich nehme es dabei als Spezifizierung des zweiten Merkmals des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit in den Blick – als Meta-Recht auf Rechtfertigung (auf Rechte). Mich interessiert dabei insbesondere die Begründung, die Forst für dieses Recht selbst anbietet. Ich schlage vor, Forsts eigene, nicht bis ins Detail entwickelte moralische und anerkennungstheoretische Begründung des Rechts (und der Pflicht) auf Rechtfertigung durch eine Deutung von Johann Gottlieb Fichtes Anerkennungsbegriff aus der *Grundlage des Naturrechts* (1796/7) zu ergänzen. Dabei verändert sich sowohl der Status der Begründung von einer moralischen zu einer normativ-fundamentalen anderer Art als auch die Substanz des Meta-Rechts auf Rechtfertigung zu einem Meta-Recht auf Politik. In Kapitel 8 vertrete ich einerseits die These, dass sich Forsts Gerechtigkeitskonzeption, was in seinen Schriften nicht ganz klar ist, notwendigerweise in Bezug auf positives Recht materialisieren muss, d.h., ich schreibe Forsts Konzeption das dritte Merkmal des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit zu. Andererseits stelle ich die Frage, welche spezifische Form des Rechts – aus der Perspektive Forsts – die angemessene Materialisierung von Gerechtigkeitsforderungen wäre. Darüber schreibt Forst selbst nicht. Dabei diskutiere ich Jürgen Habermas' Vorschlag eines prozeduralistischen Rechtsparadigmas und die Idee reflexiven Rechts, die vor allem von Gunther Teubner als Alternative zu formalem und materialem Recht entwickelt wurde, als mögliche Optionen.

Ich komme zu dem Schluss, dass die Rechtsform reflexiven Rechts aus Sicht meiner Version kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, die ich in Teil II im Anschluss, aber auch in Abgrenzung von Forsts Gerechtigkeitstheorie bestimmt habe, auf den ersten Blick als eine attraktive Form des Rechts erscheint. Reflexives Recht steht allerdings in einem begünstigenden Verhältnis zu Prozessen sozialer Beschleunigung in nicht-rechtlichen Bereichen und ist selbst ein ›beschleunigtes Recht‹. Soziale Beschleunigung des Rechts und anderer Institutionen hat zudem eine subjektivierende Wirkung, indem es flexible Subjekte produziert.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Zwischenfazit zum zweiten Teil der Arbeit (9. Was leistet die kritisch-prozedurale Theorie der Gerechtigkeit?) halte ich fest, dass die im Anschluss und in Abgrenzung von Forst ausgedeutete Konzeption kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zwar die Beherrschungsmomente der Ausbeutung und Normalisierung adressieren kann, aber mit Beschleunigung und Flexibilisierung ein neues Beherrschungspotential entfaltet.

## III. Teil

Im dritten Teil der Arbeit, *Das Beherrschungspotential und die Zeitstrukturen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit*, erläutere ich die am Ende von Teil II eingeführten potentiellen Beherrschungsformen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, Beschleunigung und Flexibilisierung, einerseits genauer und zeige auf, inwiefern dabei überhaupt von Formen der Beherrschung (und welcher Form von Beherrschung) gesprochen werden kann (10.). Dabei wird auch die gemeinsame Problemstruktur von Ausbeutung, Normalisierung und Beschleunigung/Flexibilisierung herausgearbeitet. Andererseits verorte ich ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ in den Kontext von geschichtsphilosophischen Fragen, insbesondere bezüglich des Fortschrittsbegriffs und Vorstellungen (gelingenden) sozialen Wandels (11.).

## Schluss

Im Schluss (12.) diskutiere ich, welche möglichen Konsequenzen aus dem Aufzeigen des Beherrschungspotentials kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit gezogen werden sollten. Dabei schlage ich zunächst einige Wege vor, wie dieses Potential gemildert werden könnte. Da dieses Potential aber nicht vollends aus der Welt geschafft werden kann, erwäge ich, ob eine Entscheidung für die Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, in Anbetracht von gewichtigen Vorteilen dieser Perspektive, nichtsdestotrotz denkbar ist. Ich schließe mit einer Überlegung dazu, von welchem Standpunkt aus diese meta-theoretische Entscheidung, die gewissermaßen eine Kosten-Nutzen-Rechnung einer Konzeption kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit darstellt, selbst getroffen werden kann.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# I. DAS PROJEKT EINER KRITISCHEN THEORIE DER GERECHTIGKEIT

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 2. Ein modernes Konzept der Gerechtigkeit und die Normativität des modernen Rechts

In der Einleitung (1.1) habe ich als ein Kennzeichen eines *modernen* Gerechtigkeitskonzepts bzw. allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit ausgewiesen, dass es ein substanzielles Gleichheitsverständnis zugrunde legt. Substanziell in dem Sinne, dass Gerechtigkeit nicht nur fordert, alle gleichermaßen gerecht zu behandeln (aber womöglich jeweils ganz anders), sondern dass aus der gleichermaßen gerechten Behandlung auch eine in bestimmten Hinsichten tatsächlich gleiche Behandlung folgt. Ausgangspunkt der Beschreibung von drei Merkmalen eines modernen allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs ist die Verhältnisbestimmung dieses substanziellen Gleichheitsverständnisses zur Normativität des modernen Rechts.

Es ist eine verbreitete These, dass es eine Umstellung von einem vormodernen auf einen modernen Rechtsbegriff gab. Die grundsätzliche Idee ist dabei, dass sich eine gerechte soziale Ordnung im vormodernen Sinne dadurch ausgezeichnet habe, dass sie einer *objektiv* richtigen (Rechts)Ordnung entspricht, während eine gerechte soziale Ordnung im modernen Sinne einer Ordnung entspricht, die allen ihr Unterworfenen als (substanziell) Gleichen gerecht wird, dadurch, dass sie ihnen *subjektive Rechte* zugesteht (vgl. Strauss 1977 [1953]: 188–190). Ich werde nicht selbst für die These, dass es diese Verschiebung von einem vormodernen zu einem modernen Rechtsverständnis gab, argumentieren. Sie ist allerdings weit verbreitet und die Diskussion bezieht sich vor allem darauf, wann diese begriffliche Verschiebung stattgefunden hat und wie sie genau zu verstehen ist.[1]

Substanzielle Gleichheit wird durch subjektive Rechte gewährleistet, indem allen *in bestimmten Hinsichten* tatsächlich dasselbe zugestanden wird. Davon ausgehend lassen sich drei Merkmale eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs bestimmen: erstens, dass es eben nur bestimmte Hinsichten sind, unter denen alle gleich behandelt werden (2.1), zweitens, dass die normative Grundorientierung einer Gerechtigkeitskonzeption, die Idee von einer (substanziellen) Gleichheit, in Form einer Gleichheit von Rechten erfassbar ist (2.2) und drittens, dass diese subjektiven Rechte institutionell abgesichert werden müssen (2.3).

1 Eine grundsätzliche Hinterfragung dieser Verschiebung findet sich hingegen bei Black 1990. Für eine affirmative Haltung dazu, dass diese Verschiebung stattgefunden hat, siehe: Loos und Schreiber 1984, Habermas 1994 [1992]: 109, Menke 2015: 15–97 (Teil I). Zu Menkes Konzeptualisierung, siehe Kapitel 3. Zu der Frage, wann diese Verschiebung stattgefunden hat, siehe z.B. Tiernay 1980, Tuck 1987, Brett 1997.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habe ich zunächst geschrieben, dass die Verschiebung von einem vormodernen zu einem modernen Gleichheitsverständnis (bezogen auf die Gerechtigkeit) verbunden werden kann mit der Verschiebung von einem Recht, das sich normativ erst an einer objektiv richtigen Ordnung und dann an der Berücksichtigung subjektiver Rechte orientiert, kann man beide Seiten auch in einem breiteren Verständnis des deutschen Wortes ›Recht‹ enger zusammenbinden.[2] ›Recht‹[3] schließt nämlich in seiner Bedeutung ›Gerechtigkeit‹, ›subjektives Recht‹ und ›positives Recht‹ (Gesetz) ein.[4] So ein dreidimensionaler Rechtsbegriff sollte dabei nicht ohne Weiteres als weiter Rechtsbegriff im Sinne Hegels[5] – und daran anschließend Honneths (vgl. 4.1) – verstanden werden.

Ein solches dreidimensionales Verständnis von Recht liegt, laut Steven Lukes, auch bei Marx vor. Bezogen auf den ganz zu Beginn der Arbeit eingeführten ›Marx'schen Verdacht‹ gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff schreibt Lukes, dass Marx nicht nur dem Gerechtigkeitsbegriff kritisch gegenüberstand, sondern einer gesamten »morality of *Recht*«, welche die drei Dimensionen der Gerechtigkeit, der Menschen- oder subjektiven Rechte und des positiven Rechts einschließt (Lukes 1985: 27f.). Lukes unterscheidet eine »morality of *Recht*« von einer »morality of emancipation« (ebd.), um in der Debatte darum, ob und welche normative oder moralische Position Marx vertreten hat, eine differenzierte Position zu beziehen. Seine Position ist, dass Marx eine »morality of *Recht*« abgelehnt hat, aber dennoch eine »morality of emancipation« affirmierte, d.h. nicht jede Form von moralischem Denken abgelehnt hat. Auch Maihofer betont die »dialektische[...] Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht« bei Marx (Maihofer 1992).

2 Daher auch der Titel der Arbeit: Zeitstrukturen des *Rechts*.

3 Im Duden wird zwischen drei Bedeutungsdimensionen von »Recht« unterschieden: Recht als »Gesamtheit der Gesetze und gesetzähnlichen Normen« (positives Recht), als »berechtigter zuerkannter Anspruch« (subjektives Recht) und als »Berechtigung, wie sie das Recht[sempfinden] zuerkennt« (Gerechtigkeit). Vgl. Duden 2020b.

4 Es kann sogar sein, dass bei bestimmten historischen Rechtsverständnissen die Dimensionen der Gerechtigkeit und der objektiven Rechtsordnung gar nicht auseinandergetreten sind und es somit schon ein Merkmal eines modernen Rechtsbegriffs ist, dass sich Gerechtigkeit gegenüber dem gesetzten Recht überhaupt kritisch oder affirmierend verhält (vgl. Loos und Schreiber 1984: 234 und Menke 2015: 57). Womöglich ist also schon dieses dreidimensionale Rechtsverständnis, unabhängig von der jeweiligen Beschreibung der einzelnen Dimensionen, historisch spezifisch.

5 Für Hegel ist »das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit [insgesamt, E.N.]« (Hegel 2009 [1821]: 37 (§4)).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch in Bezug auf Fichtes Rechtsbegriff, der in Kapitel 7 relevant wird, kann man laut Frederick Neuhouser von so einem dreidimensionalen Verständnis von Recht sprechen. Neuhouser schreibt in seiner Einleitung zur englischsprachigen Ausgabe von Fichtes *Grundlage des Naturrechts*, dass der von Fichte verwendete deutsche Ausdruck Recht nicht mit einem englischen Wort zu übersetzen sei. »Recht« verweise auf drei englische Ausdrücke: »›right‹, ›law‹ and ›justice‹« (vgl. Neuhouser 2000: VII, Neuhouser 1994: 117, Fn. 4[6]).

Mit dieser vorläufigen Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs in enger Verbindung zur Idee des Rechts bzw. als Teil eines breiten Begriffs des Rechts affirmiere ich zunächst gewissermaßen den von Frieder Vogelmann so benannten »legalistischen Stil in der liberalen politischen Theorie« (Vogelmann 2016: 86). Ich halte es wie Vogelmann für wichtig, darauf hinzuweisen, dass bestimmte Merkmale vieler Arten von Politischer Theorie und Philosophie eng mit einer juridischen Denkweise verbunden sind. Den Bezug auf das Recht zu kappen, würde dementsprechend für viele theoretische Ansätze eine Umstellung ihrer Grundbegriffe bedeuten. In dieser Arbeit möchte ich in einem ›legalistischen‹ *Framework* bleiben, um gewissermaßen von innen heraus zu überprüfen, wie weit es trägt.

Hebe ich die Verbindung zwischen der Normativität der Gerechtigkeit und positivem Recht hervor, auch um die Gerechtigkeitsbegrifflichkeit kritisch auf ihre *Konsequenzen* hin zu untersuchen (vgl. zu meiner Methode, 1.2), dann bedeutet das, dass ich dem Recht als gesellschaftliche Institution, entgegen mancher Deutungen von Marx' Rechtskritik, einen Eigenwert zugestehe und es nicht etwa als bloße Abbildung von ökonomischen Verhältnissen betrachte. Ansonsten würde es keinen Sinn machen, von Beherrschungspotentialen des Rechts selbst zu sprechen; sie wären dann nur über das Recht vermittelte Beherrschungspotentiale der kapitalistischen Ökonomie. Das schließt nicht aus, das Verhältnis von Recht und Ökonomie als komplementär oder sich gegenseitig bedingend zu beschreiben; Recht geht aber nicht in ökonomischen Verhältnissen auf.[7]

6 Interessanterweise nimmt Neuhouser an letzterer Stelle eine Zuordnung von der Auseinandersetzung mit »Recht« zu einer bestimmten Disziplin, nämlich Politischer Theorie, vor (zu dieser Disziplinenfrage, vgl. Kapitel 5).

7 Diese Eigenständigkeit des Rechts betonen auch Menke (vgl. Menke 2017b: 88) und Loick: Entgegen mancher »*Marxistische*[*r*] Rechtstheorie«, die »das Recht […] zu einem bloßen Überbauphänomen oder zur Widerspiegelung der ökonomischen ›Basis‹ herabstufen […] [, E.N.] soll das Recht als konstitutives Element der bürgerlichen Gesellschaft in den Blick geraten.« (Loick 2017a: 14f.)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 2.1 Der reduzierte Blick der Gerechtigkeit

Wenn ein moderner Gerechtigkeitsbegriff die substanzielle Gleichheit von Individuen sichert, fokussiert er sich auf bestimmte Hinsichten von Individuen, nämlich die, in denen sie gleich behandelt werden sollen, und blendet andere, die nicht die Gleichheit der Individuen betreffen, aus.

Damit sind Hinsichten, die etwa das individuelle Glück betreffen, nicht relevant für die Perspektive der Gerechtigkeit. Dafür, dass eine Gruppe von Individuen gerecht organisiert ist oder es sich um eine gerechte intersubjektive Relation oder Institution handelt, müssen bloß bestimmte Mindestbedingungen erfüllt sein. Die beteiligten Subjekte müssen dafür nicht notwendig glücklich sein, ein gutes Leben führen oder in einer sittlichen Gemeinschaft[8] leben. Die Perspektive der Gerechtigkeit auf soziale Verhältnisse ist somit »reduziert« (Forst 2011: 136). Ich verstehe diese Reduziertheit der Gerechtigkeitsperspektive programmatisch und – zumindest zunächst – nicht als Mangel einer Theorie der Gerechtigkeit.[9] Die reduzierte Perspektive der Gerechtigkeit ist in meiner Terminologie nur ein Mangel, wenn sie gleichzeitig *reduktiv* ist. Reduktiv ist die Perspektive nur, wenn eine Gerechtigkeitstheorie keine *adäquate* Auswahl der Dinge, die gerechtigkeitsrelevant sind, trifft. *Dass* sie eine Auswahl trifft und nicht alles – wie das Glück der Betroffenen – als gerechtigkeitsrelevant bestimmt, ist Programm.

Dass die Perspektive der Gerechtigkeit also eine Grenze zieht zwischen sozialen Verhältnissen, die relevant für sie sind – die sie gewissermaßen interessieren –, und solchen, die aus ihrer Perspektive nicht relevant oder uninteressant sind, ist bloß beschreibend. Diese Grenzziehung zeigt indessen auch den liberalen Charakter der Gerechtigkeitsperspektive an;

8 Zur Abgrenzung von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹, siehe: Tönnies 2005 [1887]. Vgl. dazu: Gertenbach, Laux, Rosa und Strecker 2010: 30, Jaeggi und Celikates 2017: 27–41.

9 Forst, von dem ich den Ausdruck der Reduziertheit übernehme, bleibt auf ihn bezogen ambivalent. In seinem Aufsatz »Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung« (Forst 2011: 134–154) scheint er den Ausdruck eher programmatisch zu verwenden (vgl. S. 136 und 154). An anderer Stelle, nämlich in seinem Artikel »Gerechtigkeit nach Marx« (Forst 2015a: 171–185), verwendet er den Ausdruck allerdings eindeutig pejorativ, wenn er über Gerechtigkeitstheorien schreibt, die er ablehnt, und diese als »reduziert und irreführend« (171) beschreibt. Gleichzeitig schreibt er am Ende dieses Aufsatzes über das richtige Verständnis des Grundanspruchs der Gerechtigkeit, dass dieser ein »sparsamer und produktiver« (184) sei. Semantisch könnte das Adjektiv »sparsam« ähnlich verstanden werden wie »reduziert«. Terminologisch ist in diesem Aufsatz aber klar, dass Forst die Reduziertheit einer Gerechtigkeitstheorie als Problem ansieht. Ich verwende »Reduziertheit« hingegen nicht pejorativ.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wo genau diese Grenze gezogen wird, ist zweitrangig: »Entscheidend ist für den Liberalismus nicht so sehr, wo genau diese Grenze gezogen, als dass sie überhaupt gezogen wird, und dass sie unter keinen Umständen vergessen oder ignoriert werden darf.« (Shklar 2013 [1989]: 174) Dieses Kennzeichen des Liberalismus ist normativ dadurch verbürgt, dass es ein liberales Ideal ist, paternalistische Vorschriften darüber, was ein gutes oder glückliches Leben ausmacht, zu vermeiden.

Habermas hat so eine Grenze in Form einer Trennung von Ethik (Fragen des guten Lebens) und Moral gezogen (vgl. Habermas 2015 [1983]: 113 und Habermas 1991).[10] Sie geht auf Kants Differenzierung zwischen Glückseligkeit und dem moralisch Guten bzw. zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen zurück.[11] Forst affirmiert die Idee einer »*deontologische[n] Differenz*« zwischen Moral und Ethik (Forst 2015a: 121).[12] Spezifischer meint er, dass »[z]wischen dem moralischen und ethischen Kontext eine kriteriale *Grenze von Reziprozität und Allgemeinheit*« liegt (Forst 2007a: 108). Dabei ordnet er Gerechtigkeitspflichten eindeutig dem Bereich zu, für den die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit gelten (dem moralischen Kontext): »Wenn wir über politische und soziale Gerechtigkeit sprechen, so reden wir über die […] Pflichten der Mitglieder eines gesellschaftlichen und politischen Kontextes, Institutionen auf Basis von Normen zu errichten, die zu Recht beanspruchen können, allgemein und reziprok gültig […] zu sein […].« (Forst 2011: 139, vgl. auch Gilabert 2016: 7).[13] Bei Habermas zeigt sich im politisch-sozialen Kontext auch eine strukturähnliche Unterscheidung, jedoch nicht diejenige zwischen Ethik und Moral, sondern zwischen solchen Meinungen, die Effekte auf die allgemeine Gesetzgebung haben sollten, und solchen, die dies nicht haben sollten (vgl. Habermas 1994 [1992]: Kapitel 8 und 9).[14]

Auch Rawls unterscheidet zwischen dem Rechten (»the right«) und Ideen oder Vorstellungen des Guten bzw. des guten Lebens (vgl. Rawls 1992b). In der angelsächsischen Debatte im Anschluss an Rawls stellt sich zudem die Frage nach der Unterscheidung von gerechtigkeitsrelevant und -irrelevant unter den Stichworten des *scope* und der *site* der Gerechtigkeit. Unter ersteres fällt die Frage, welche

10 Vgl. Einleitung zu Teil II.

11 Zum Kantischen Hintergrund von Habermas' Moralverständnis und der Unterscheidung von Moral und Ethik, siehe: Lohmann 2009: 82–87.

12 Siehe dazu insbesondere seinen Aufsatz »Ethik und Moral« (Forst 2007a: 100–126).

13 Zur Definition der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit und ihrem – meiner Ansicht nach – fraglichen Bezug zum Bereich des Moralischen, siehe 6.1.

14 Für eine Auseinandersetzung mit der dafür bedeutenden Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Autonomie, siehe Kapitel 8.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Akteure* als Subjekte der Gerechtigkeit zählen, unter letzteres, welche Arten von *Handlungen* für die Gerechtigkeit interessant sind. Die Debatte entspinnt sich im Anschluss an Rawls' Bestimmung der Relevanz der distributiven Gerechtigkeit (seines Differenzprinzips) ausschließlich für Nationalstaaten (*scope*) und für die »*basic structure*« einer Gesellschaft (*site*) (vgl. exemplarisch zu dieser Debatte: Abizadeh 2007, Cohen 1997 und Cohen 2008). Ich vermeide diese Begriffe bewusst, da bei einer kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitstheorie, die mich schließlich interessiert, weder *scope* noch *site* im Abstrakten bestimmbar sind und aufeinander verweisen. Im Anschluss an die *site*-Problematik verwende ich das Vokabular der *inneren Grenze* und im Anschluss an die *scope*-Problematik das der äußeren Grenze der Gerechtigkeit (siehe insbesondere Kapitel 6.1 und 6.5).[15]

Kritiken am Liberalismus zeigen, dass eine Gefahr besteht, die Grenze zwischen Dingen, die aus Perspektive der Gerechtigkeit relevant sind und solchen, die es nicht sind, falsch zu ziehen und dass diese in der Vergangenheit (auf spezifische Art und Weise) falsch gezogen wurde:

Aus einer Marx'schen Perspektive etwa zieht eine Gerechtigkeitsperspektive diese Grenze dann falsch, wenn sie die Arbeitsverhältnisse zwischen Personen bereits als gerecht ansieht, weil sich diese in Arbeitsverträgen als gleiche Vertragspartner/innen gegenüberstehen. Denn das Feststellen der Gleichheit zwischen den Parteien ist bedingt durch eine auf falsche Art und Weise begrenzte Perspektive, in diesem Fall eine privatrechtliche Perspektive. Öffnet man den Blick und bezieht die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse mit ein, stellt sich heraus, dass neben einem Verhältnis formaler Gleichheit auch eines der Ausbeutung besteht: Personen, die selbst keine Produktionsmittel (etwa Land und Maschinen) besitzen (die Klasse der Arbeiter/innen), sind, um ihr Leben zu erhalten, darauf angewiesen, ihre Arbeitskraft an Personen, die diese besitzen, zu verkaufen. Die besitzende Klasse der Kapitalist/innen wiederum beutet die Arbeiter/innen dadurch aus, dass sie ihnen weniger Lohn ausbezahlt als ihre Arbeitskraft an Wert (für die Kapitalist/innen) produziert. Eine Perspektive der Gerechtigkeit, die dieses Ausbeutungsverhältnis nicht sehen kann, weil sie ihren Blick auf privatrechtliche Verhältnisse verengt hat, ist *reduktiv*.[16]

Zweitens muss in diesem Kontext die feministische Kritik an der starren Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit erwähnt werden. Der

15 Vgl. dazu auch Matha Nussbaums Buch mit dem Titel *Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, in dem sie sich sowohl mit der inneren (Behinderung, Spezieszugehörigkeit) und äußeren (Nationalität) Grenze der Gerechtigkeit beschäftigt (Nussbaum 2014 [2006]).

16 Ausführlich zur Ausbeutung, siehe Kapitel 3.1.2. Vgl. auch Fn. 2 in der Einleitung für ein entsprechendes Zitat bei Marx.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berühmte Slogan »Das Private ist politisch«[17] besagt: Es ist falsch, bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse davon auszugehen, dass alles ›in rechter Ordnung‹ sei, wenn die sozialen Beziehungen, die als öffentliche gelten, *gerecht* gestaltet sind. Gerade die in der privaten Sphäre verorteten sozialen Phänomene oder Strukturen zeigen an, wo gesellschaftliche Missstände existieren. Eine Gerechtigkeitsperspektive, die diese Sphäre systematisch aus ihrem Blickfeld ausschließt, ist auf eine falsche Art und Weise reduziert, also *reduktiv*.[18]

Im Anschluss an diese kurzen Bemerkungen über mögliche falsche Grenzziehungen, d.h. reduktive Gerechtigkeitsperspektiven, stellt sich unmittelbar die Frage, wie denn die Gerechtigkeit auf angemessene Art und Weise reduziert sein könnte und ob nicht eine reduzierte Perspektive notwendigerweise eine reduktive ist. Dabei ist es irrelevant, ob die traditionellen Begriffe der Öffentlichkeit und Privatheit[19] für die Beschreibung dieser Grenzziehung beibehalten werden oder nicht – um den begrifflichen Ballast zu begrenzen, spreche ich von *gerechtigkeitsrelevant* im Gegensatz zu *gerechtigkeitsirrelevant* bzw. der *inneren* (und äußeren) *Grenze der Gerechtigkeit*.[20] Die Frage, ob es eine nicht reduktive Grenzziehung geben kann, wird im Verlauf der Arbeit verhandelt (siehe dazu zunächst Kapitel 5). Fest steht bereits: Wenn eine reduzierte Perspektive immer eine reduktive wäre, dann wäre eine kritische Theorie der Gerechtigkeit unmöglich, denn die Perspektive der Gerechtigkeit ist per definitionem reduziert.

## 2.2 Subjektive Rechte: Gleichheit als Gleichheit von Rechten

Substanzielle Gleichheit wird über subjektive Rechte gewährleistet. Subjektive Rechte ermöglichen es, Individuen in bestimmten Hinsichten gleich zu behandeln und sie in den restlichen Hinsichten frei über ihr

17 Der Slogan wurde in den 1960er Jahre während der Studentenbewegung von dem Sozialistischen Studentenbund geprägt (vgl. Lenz 2010: 46f.).

18 In meinen weiten Begriff der Ausbeutung schließe ich dieses Problem ein, vgl. 3.1.2.

19 Ohne an dieser Stelle die Begriffe der Öffentlichkeit, Privatheit und ihr Verhältnis selbst differenzierter zu betrachten, sei auf zwei Publikationen zum Thema hingewiesen: eine liberale, die, nach eingehender Problematisierung, schließlich den Wert der Unterscheidung verteidigt (Rössler 2001) und eine, die deren Wichtigkeit für den Liberalismus betont, aber sich von ihr und somit dem Liberalismus distanziert: Geuss 2013 [2001].

20 Zu Forsts Verständnis des Verhältnisses von ›Privatheit‹ und ›Öffentlichkeit‹ zur Differenz von ›Ethik‹ und ›Moral‹, vgl. Forst 1996, darin etwa S. 355.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben bestimmen zu lassen. Die substanzielle Gleichheit entspricht also einer Gleichheit als Gleichheit von Rechten. Substanzielle Gleichheit ist also in einer bestimmten Form gegeben. Die Gleichheit als Gleichheit von Rechten verstehe ich als die generelle Form, in der sich die normative Grundorientierung von verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen ausdrückt.

Gerechtigkeit fordert also nicht einfach substanzielle Gleichheit für alle relevanten Individuen, sondern deren *gleiche Rechte*. Die bekannte Tanner Lecture von Amartya Sen zu der Frage »Equality of What?« (Sen 2011 [1980]), die verhandelt, in welcher ›Währung‹ Gerechtigkeit Gleichheit messen sollte, müsste demnach präziser gefasst eigentlich ›Equality of *Rights to* What?‹ heißen.[21] Denn die Antwort auf die Frage, wovon Gerechtigkeit Gleichheit gewähren sollte, ist nicht etwa eine *Empfehlung* dessen, was der Gleichheit – auf bestimmte Weise gemessen – gemäß jeder und jedem zugeteilt werden sollte, sondern die Antwort formuliert einen individuellen *Anspruch* – ein Recht[22] – darauf, was

21 Im Anschluss an den Vortrag entspann sich eine gleichnamige Debatte (*Equality of What?*) vgl. Cohen 1990 und Forst 2011: 34f.

22 Subjektive Rechte bloß als Ansprüche (*claim*) zu verstehen ist erklärungsbedürftig. Denn Hohfeld hat wirkungsmächtig zwischen vier Elementen subjektiver Rechte, von denen der Anspruch nur eines ist, unterschieden: »privilege«, »claim«, »power« und »immunity« (Hohfeld 1913: 284, vgl. Wenar 2020). Die Dimensionen »power« und »immunity« sind dabei sekundär zu »privilege« und »claim«, da »power« die Macht einer Person bezeichnet, den Rechtsstatus einer anderen Person zu verändern (d.h. ihre *privileges* und *claims*) und »immunity« wiederum die Macht einer Person bezeichnet, Änderungen an ihrem eigenen Rechtstatus (ihrer *privileges* und *claims*) zurückzuweisen. Um die Vorrangstellung der Dimension des *claims* in meiner Darstellung zu plausibilisieren, bleibt demnach nur zu erläutern, wie sich »privilege« und »claim« zueinander verhalten. Laut Hohfeld hat immer eine Person B eine Pflicht, wenn eine Person A einen Anspruch (*claim*) hat; eine Person B hat allerdings bloß ›keinen Anspruch‹, wenn eine Person A ein »privilege« genießt. Hohfelds Analyse bezieht sich allerdings auf subjektive Rechte in bestehenden Rechtsordnungen. In meiner Interpretation ist aber das Besondere an der Idee eines subjektiven Rechts, dass es sowohl außer als auch in einer bestehenden Rechtsordnung eine Bedeutung hat (vgl. *Recht auf Rechte*, s.u.); die Tatsache, dass ich ein »privilege« zu x habe, worauf (bisher) niemand anders einen Anspruch gestellt hat (›keinen Anspruch‹ hat), lässt sich also überführen in eine Situation, in der mein »privilege« zu einem »claim« wird, d.h. damit einhergeht, dass jemanden anderen die Pflicht zugeteilt wird, weiterhin keinen Anspruch auf x zu stellen. Ein »privilege« ist demnach gewissermaßen (noch) außerhalb einer Rechtsordnung gedacht (oder bezieht sich innergesellschaftlich auf einen nicht rechtlich geregelten Bereich), während ein »claim« innerhalb einer Rechtsordnung gedacht ist. Pflichten, die Rechten korrespondieren, gibt es demnach nur in



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeder und jedem in gleichen Teilen zusteht. Diese Identität von Gleichheit und Rechten, die Menke freilegt, ist konstitutiv für den Liberalismus, obwohl, oder gerade weil, sie nicht explizit gemacht wird:

> »[...] die Forderung der Gleichheit *ist* – nichts anderes als – die Forderung der Rechte. Das ist die Identitätsthese des Liberalismus. Der Liberalismus hält diese Identifizierung von Gleichheit und Rechten für selbstverständlich, denn er meint: Nur die Forderung nach Rechten kann eine berechtigte Forderung sein.« (Menke 2015: 338)

Dieses Verständnis von Gleichheit als Gleichheit von Rechten ist im Kontext der begrifflichen Verschiebung im Verständnis der Normativität des Rechts von vormodernem zu modernem Recht zu sehen (s.o.). Gerecht ist das vormoderne Recht, wenn jedem in Bezug auf eine objektiv geltende gerechte Rechtsordnung das Seine zukommt. Gerecht hingegen ist das moderne Recht, wenn es die subjektiven Rechte der von der Rechtsordnung Betroffenen nicht einschränkt. Normatives Ziel einer positiven Rechtsordnung ist damit nicht mehr die Herbeiführung einer objektiv gerechten Ordnung, sondern eine Beschränkung von Handlungen dahingehend, dass sie keine (subjektiven) Rechtsverletzungen konstituieren. Wie die Handlungen oder Handlungselemente, die keine Rechtsverletzungen darstellen, normativ strukturiert sind, ist dabei irrelevant. Subjektive Rechte dienen demnach nicht dem Ziel, richtige Handlungen herbeizuführen, sondern fungieren »als Instrument der Sicherung *vorrechtlicher* Freiheit« (Loos und Schreiber 1984: 289, Herv. E.N.). Dieses moderne Rechtsverständnis ist somit in seiner Realisierung auf eine ihm vorgängige Faktizität (»*vorrechtliche*[...] Freiheit«)[23] angewiesen. Die Bestimmung der Faktizität ist aus Perspektive eines modernen Rechtsverständnisses also eigentlich irrelevant. Es wird sich allerdings zeigen – und das ist wichtig für den weiteren Verlauf der Argumentation –, dass die Realisierung eines solchen Rechtsverständnisses einerseits dennoch auf eine bestimmte Struktur der Faktizität angewiesen ist und andererseits auch die Faktizität selbst (mit)formt. Hierbei kann ein Widerspruch zwischen der Bedingung der Realisierung (eine bestimmte Struktur der Faktizität) und der Formung durch die Realisierung entstehen.[24]

bestehenden Rechtsordnungen (vgl. Menke 2015: 27 und Kapitel 7, insb. 7.5). ›Anspruch‹ bezieht sich in meiner Terminologie sowohl auf *privilege* und *claim* in Hohfelds Sinn.

23 Zu Habermas' Verständnis der *Faktizität* des Rechts, siehe Kapitel 8.3.

24 Dieser Widerspruch entspricht der gemeinsamen Problemstruktur von Ausbeutung, Normalisierung, Beschleunigung und Flexibilisierung als Beherrschungsformen unterschiedlicher Gerechtigkeitskonzeptionen. Darauf gehe ich in 10.4 genauer ein. Siehe dazu auch schon: Neuhann 2018a.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Recht auf Rechte

Ich möchte nun mein spezifisches Verständnis der Vorrangstellung des subjektiven Rechts im modernen Rechtsverständnis erläutern und so ihre Bedeutung für die Gerechtigkeit aufzeigen. Ich benutze dafür den berühmten von Hannah Arendt aufgebrachten Ausdruck eines »Recht[s], *Rechte zu haben*« (Arendt 1949: 760) oder eines *Rechts auf Rechte*.[25] Sie entwickelte den Begriff im Kontext ihrer Kritik des Menschenrechtsdiskurses. Die Pointe des *Rechts auf Rechte* ist, dass es keine bestimmbare Liste von partikularen Menschenrechten gibt, sondern, dass der normative Kerngedanke der Menschenrechte der Forderung nach dem Rechtsstatus als solchem gleichkommt. Ein Rechtsstatus, den man nur hat, wenn man Teil einer (partikularen) Rechtsgemeinschaft ist, die Individuen institutionalisierte subjektive Rechte gewährleistet. Somit wird ein Zusammenhang zwischen institutionalisierten subjektiven Rechten zu einem Meta-Recht[26] auf solche Rechte hergestellt. Menke betont insbesondere die eine Richtung dieses Bedingungsverhältnisses – von institutionalisierten Rechten zu einem Meta-Recht –, indem er schreibt: »Wenn es subjektive Rechte gibt, dann gibt es auch ein Recht auf subjektive Rechte.« (Menke 2008b: 107)[27] Die These der Verschiebung eines vormodernen auf ein modernes Rechtsverständnis, welches den subjektiven Rechten vor dem objektiven Recht eine Vorrangstellung einräumt, lässt sich in zwei Hinsichten beschreiben, nämlich in Bezug auf die unterschiedenen Rechte in der Formel: *Recht1 auf Recht2*.

In Bezug auf *Recht2* bedeutet dies einerseits die Konkretisierung von bestimmten Grundrechten in einer Verfassung und andererseits, dass die Regulierungsweise des Rechts – auch die nicht verfassungsrechtliche – tatsächlich vor allem durch die Bereitstellung subjektiver Rechte organisiert ist.[28] Eva Schulev-Steindl und Menke argumentieren für so ein vom subjektiven Recht ausgehendes Verständnis von modernem Recht. Schulev-Steindl schreibt dementsprechend in ihrer sowohl rechtstheoretischen als auch dogmatischen Analyse des subjektiven Rechts:

25 Vgl. Arendt 2016 [1951]: 614.

26 Den Ausdruck Meta-Recht übernehme ich von Azmanova (Azmanova 2016: 471).

27 Siehe auch: Menke 2015: 316. Ich betone hingegen auch das umgekehrte Bedingungsverhältnis – von einem Meta-Recht zu institutionalisierten Rechten (dazu mehr in Kapitel 2.3 und 7).

28 Die Realisierung des ***Rechts** auf Rechte* fordert demnach nicht nur Rechte (*Recht auf **Rechte***) auf Verfassungsebene, sondern auch einfachgesetzliche Rechte, wobei allerdings die Grundrechte (Verfassungsebene) »die Einrichtung subjektiver [...] Rechte auf einfachgesetzlicher Ebene präformieren« (Schulev-Steindl 2007: 6).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Das Recht des einzelnen scheint [...] im Zentrum des Rechts zu stehen, ja seinen wesentlichen und zentralen Baustein zu bilden. Sodass man sich fragt, ob nicht letztlich die gesamte Rechtsordnung um das subjektive Recht herum gruppiert und von ihm ausgehend erschlossen werden kann.« (Schulev-Steindl 2007: 3f.)[29]

Ein wichtiges Kennzeichen der Regulierungsform einer Gesellschaft durch subjektive Rechte ist, dass diese Rechte bloß in Anspruch genommen werden *können*, aber nicht müssen, dass Rechte einklagbar, aber nicht einklagpflichtig sind.[30] Gleichwohl ist es umstritten, wie eine Diskussion im Anschluss an Menkes Buch *Kritik der Rechte* (2015) zeigt, ob es wirklich Sinn macht, das Recht insgesamt als so maßgeblich durch das subjektive Recht bestimmt anzusehen. Die kritische Rückfrage ist, ob dabei nicht eine Analyse, die nur auf das Privatrecht zutrifft, fälschlicherweise auch auf andere Rechtsgebiete, etwa das Strafrecht, übertragen wird (vgl. Möllers 2016 sowie Menke, Schmidt und Zabel 2017). Für William Scheuerman ist es ein allgemeines Problem der Rechtskritik der zeitgenössischen kritischen Theorie, dass sie das Recht in ihrer Gesamtheit nicht erfasse, weil sie sich zu sehr auf das »abstrakte Recht« (Hegel)[31] fokussiere und andere Rechtsgebiete und somit bestimmte andere Funktionen und Leistungen des Rechts übersehe (vgl. Scheuerman 2017[32]).[33] Für meine Argumentation ist dieses Problem nur bedingt relevant, weil ich mich auf der Ebene von Gerechtigkeits*theorien* bewege (und nicht auf der Ebene einer kritischen Theorie von bestehenden Rechtsstrukturen), deren oft implizit bleibendes Rechtsverständnis in den Blick genommen werden soll. Dabei interessiert mich dann

29 Vgl. Menke 2015: 235–40.

30 Vgl. Möllers 2020: darin 5.2 (»Die juridische Form des subjektiven Rechts«). Die »juridische Form des subjektiven Rechts« ist für Möllers eines von drei notwendigen Merkmalen des Rechts, die anderen beiden sind: »Die Form des Gerichts« und »die juridische Form der Sanktion am Beispiel der Kriminalstrafe«.

31 Laut Menke entspricht das Privatrecht, dem »›heutige[n]‹ Römische[n] Recht oder […] [dem] ›abstrakte[n] Recht‹« (Menke, Schmidt und Zabel 2017: 272).

32 Vgl. auch Honneths (2017) Antwort auf Scheuerman.

33 Man könnte die Kritik an dem Mangel der Berücksichtigung der Eigenständigkeit anderer Rechtsgebiete (neben dem Privatrecht) auch anders aufziehen. Wenn es eine methodische Absicht von Menke ist, die ich teile, nicht nur Fragen der *Begründung* von Recht, sondern eben auch der Rechts*form* miteinzubeziehen (vgl. 1.2 und 2.3), dann ließe sich die Frage stellen, warum man dann nur ›bis zur Rechtsanwendung‹ gehen sollte und ob man nicht noch in einem weiteren Schritt etwa Strafpraktiken untersuchen müsste. Es kommt hinzu, dass Foucault die Beherrschungsform der Normalisierung (3.2.2) insbesondere bezogen auf Strafpraktiken erarbeitet hat.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiederum nur, ob dieses implizite Rechtsverständnis normativ wünschenswert ist und erst einmal nicht, ob es auch verwirklicht ist. Dabei wäre es also durchaus möglich, dass die Realität der Theorie gewissermaßen voraus ist (vgl. 12.2.1).[34]

Die Vorstellung, dass positives Recht insgesamt vor allem über die Bereitstellung subjektiver Rechte operieren soll, ist auf der Ebene des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (Konzept) zu sehen. Diese Vorstellung eines Rechts, das über subjektive Rechte operiert, kann aber auch noch in verschiedenen *spezifischen* Rechtsformen ausbuchstabiert werden (vgl. 2.3).

In Bezug auf *Recht1*[35] lässt die Formel (Recht auf Rechte) offen, wie genau das Adressiert-Werden *des Individuums als Gleichem*, sein Rechtsstatus, ausbuchstabiert wird. Bis hierhin bewegen wir uns also auf der Ebene des Konzepts oder des allgemeinen Begriffs und noch nicht auf der Ebene der spezifischen Konzeption. Ich werde im Folgenden vorschlagen, dass eine libertäre Konzeption der Gerechtigkeit Recht1 als ›Recht auf private Freiheit (auf Rechte)‹ ausbuchstabiert und eine egalitaristische als ›Recht auf soziale Teilhabe (auf Rechte)‹ (vgl. Kapitel 3.1.1 und 3.2.1). Eine kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit buchstabiert dieses Meta-Recht meinem Verständnis nach als ›Recht auf Politik (auf Rechte)‹ aus, während es bei Forst selbst sein ›Recht auf Rechtfertigung (auf Rechte)‹ ist. Ich möchte an dieser Stelle nur kurz skizzieren (ausführlicher dazu Kapitel 3.1.2), inwiefern das ›subjektive Recht auf private Freiheit (auf Rechte)‹ in Bezug auf die oben behauptete Problematik der Faktizität, dass bei der Anwendung eines subjektiven Rechts ein Widerspruch zwischen der Bedingung der Realisierung (einer bestimmten Struktur der Faktizität) und der Formung (der Faktizität) durch die Realisierung entstehen mag, zu kritisieren ist. Die Bedingung der Realisierung eines subjektiven Rechts auf private Freiheit ist, dass die vorrechtliche Faktizität, die es als private Freiheit sichern will, aus der normativen Perspektive des geforderten Rechts unproblematisch ist, d.h. noch keine Rechtsverletzungen konstituiert. Das ist allerdings eine illusionäre Vorstellung über eine Gesellschaft, die mit Rechtskategorien operiert.[36] Sie ist immer schon durch asymmetrische, d.h. potentiell

34 Bei Loick ist es so, dass für die Problemdiagnose bzgl. des modernen Rechts das Strafrecht eine wichtige Rolle spielt, jedoch nicht bezogen auf den normativen Vorschlag eines radikal transformierten Rechts, denn dieses Recht soll gar nicht mehr strafen (vgl. Loick 2017a: 324).

35 Laut Menke ist es irreführend, *Recht1* (bei Arendt) als subjektives Recht zu begreifen (vgl. Menke 2008a: 145, Menke 2014: 340 und Menke 2016: 55). Dafür, wie ich den Status des Meta-Rechts, jedenfalls bezogen auf die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit, verstehe, siehe 7.5.

36 Vgl. dazu Rousseaus *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (Rousseau 2019 [1755]).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ungerechte Machtstrukturen gekennzeichnet, deren Sicherung (durch das Recht auf private Freiheit) dem normativen Anspruch (des Rechts auf private Freiheit) entgegensteht.

Es sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass die gängige Unterscheidung zwischen negativen, Teilhabe- und Teilnahmerechten (vgl. Marshall 1992 [1949]) für meine Systematik in Bezug auf *Rechte2* nicht unmittelbar relevant ist, weil die (entscheidende) Form der Rechte, die ich hier beschrieben habe, grundlegender ist und somit für alle drei Typen gilt (vgl. Menke 2015: 222). Allerdings lässt sich in Bezug auf die Ebene *Recht1* sagen, dass sich die Unterscheidung in negative, Teilhabe- und Teilnahmerechte gewissermaßen in der Unterscheidung zwischen einem Recht auf private Freiheit auf Rechte, einem Recht auf soziale Teilhabe auf Rechte und dem Recht auf Politik auf Rechte (als Spezifikationen von *Recht1*) widerspiegelt. Die drei Meta-Rechte betonen oder extrapolieren, so könnte man sagen, jeweils die normative Idee einer der drei Rechtegruppen (die sich allerdings bei Marshall auf institutionalisierte Rechte beziehen), so etwa das Meta-Recht auf Politik die Wichtigkeit der politischen Teilnahme.

Wichtig an der These, dass substanzielle Gleichheit in Form einer Gleichheit von Rechten gegeben ist, ist, dass dies nicht ohne Konsequenzen ist, sondern mitbestimmt, was es in der Realität bedeutet, bestimmte Vorstellungen substanzieller Gleichheit (eben in Form von Rechten) durchzusetzen. So schreibt Menke, dass die Form der Rechte »nicht neutral« sei (Menke 2015: 9). Und Alon Harel betont: »Rights are not mere replica of the underlying pre-existing values [...]« (Harel 2014: 18).

## 2.3 Gesetz, Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild

Das dritte Merkmal des Begriffs der Gerechtigkeit bezieht sich darauf, was eine Antwort auf die Frage, ob etwas gerecht ist oder nicht, in ihrer Konsequenz bedeutet. Es besagt, dass Forderungen der Gerechtigkeit sich mit Bezug auf positives, institutionalisiertes Recht – auf *Gesetze* (nicht bloß Empfehlungen etwa) – materialisieren müssen. Das kann dreierlei heißen: dass existierende Gesetze verändert werden, dass gesellschaftliche Bereiche, die vorher nicht reguliert waren, nun durch neue Gesetze rechtlich reguliert werden *oder* dass gesellschaftliche Bereiche, die rechtlich geregelt waren, nun nicht mehr rechtlich geregelt werden.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Gesetz und allgemeine moderne Rechtsform

Auch wenn es eine Vielzahl von Formen rechtlicher Regulierung gibt, vom Mordverbot bis zur städtischen Bezuschussung von Nachhilfe für Kinder aus sozialschwachen Elternhäusern etwa, muss sich entsprechend des zweiten Merkmals die grundlegende Form des Rechts als Regulierung durch subjektive Rechte beschreiben lassen. Ausgehend von der Frage nach den Konsequenzen der Kritik einer Gerechtigkeitsforderung heißt das, dass man, wenn man fragt, ob etwas gerecht oder ungerecht ist, immer auch schon fragt, ob es *erlaubt oder verboten* sein sollte: ob es ein Recht gibt, etwas zu tun oder zu lassen (Erlaubnis), oder ob es verboten ist (keine Erlaubnis). Die Gerechtigkeit, so die These, fordert also nicht positiv, dass x getan werden sollte, sondern bloß, dass x nicht getan werden sollte, oder dass x erlaubt werden sollte. Die rechtliche Umsetzung von diesen Verboten oder Erlaubnissen (also eine Regulierung durch Rechte) kann jedoch auch *juridische* Rechts*pflichten* nach sich ziehen. Diese sind aber letztlich auch als Mittel zum Zweck der Verhinderung von Verletzungen subjektiver Rechte zu verstehen. So schreibt Schulev-Steindl: »Die das eigene Recht und die Rechte der Mitbürger sichernden Pflichten treten dagegen [gegen subjektive Rechte, E.N.] eher instrumental und sekundär in den Hintergrund« (Schulev-Steindl 2007: 4). In Bezug auf das Beispiel der Bezuschussung von Nachhilfe für Kinder aus sozialschwachen Elternhäusern könnte man das folgendermaßen übersetzen: Das ursprüngliche Gerechtigkeitsurteil ist: ›Es ist ungerecht, dass Kinder aus sozialschwachen Familien schlechter in der Schule sind, auch wenn sie sich genauso anstrengen‹.[37] Wenn man dieser Aussage zustimmt, so die These, die diesem dritten Merkmal entspricht, dann geht damit irgendeine Forderung einher, die auch etwas mit rechtlicher Regulierung – mit Gesetzen – zu tun hat. Jemand glaubt also nicht wirklich, dass es ungerecht ist, dass Kinder aus sozialschwachen Familien schlechter in der Schule sind, auch wenn sie sich genauso anstrengen, wenn sie/er gleichzeitig glaubt, dass daraus aber keine rechtlichen Konsequenzen folgen sollten. Dabei scheint es offensichtlich, dass die städtische

37 Die dahinterstehende Idee ist, dass Kinder aus sozialschwachen Elternhäusern vielleicht einen genauso großen Lernfortschritt in der Schule machen wie Kinder aus etwa Akademiker/innenhaushalten, dass sie aber, weil sie von einem ›niedrigeren Niveau‹ starten, im Endergebnis dennoch schlechter abschneiden. Es wird komplizierter, wenn man miteinbezieht, dass Kinder aus sozialschwachen Haushalten vielleicht auch einen geringeren Lernfortschritt machen (nicht nur ein schlechteres Endergebnis erzielen) und dass dies aber auch nicht durch etwas Selbstverschuldetes (wie individuelle Faulheit) zustande kommt, sondern weil sie von Zuhause keinen so effektiven ›Lernhabitus‹ wie andere Kinder mitbringen. Diese Erweiterung der Problematik vernachlässige ich hier.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezuschussung von Nachhilfe für Kinder aus sozialschwachen Haushalten als Beispiel für eine ›softe‹ Regulierung sinnvoller ist als etwa Lehrer/innen mit Mitteln des Strafrechts zu verbieten, drei konsekutive Notenspiegel zu vergeben, in denen sich jeweils statistisch ein Zusammenhang zwischen individueller sozialer Herkunft und erreichter Note nachweisen lässt. Gleichwohl ließe sich, zugegebenermaßen auf etwas umständliche Weise, auch die Maßnahme der Bereitstellung von Mitteln für kostenlose oder vergünstigte Nachhilfe in der Sprache von Erlaubnissen und Verboten fassen, so etwa: ›Es sollte verboten sein, dass Kinder aus sozialschwachen Elternhäusern, denen keine zusätzliche Unterstützung gegeben oder zumindest angeboten wird (wie etwa kostenlose oder vergünstigte Nachhilfe), schlechter bewertet werden (weil ihr Lernfortschritt nur an den Noten gemessen wird)‹. Oder in Bezug auf das Erlaubtsein: ›Es sollte erlaubt sein, dass Schüler/innen von Lehrer/innen (unterschiedlich) bewertet werden, vorausgesetzt es wird ausreichend dafür getan, ein gewisses Maß an Chancengleichheit herzustellen (durch etwa kostenlose oder vergünstigte Nachhilfe)‹.[38]

Man könnte davon sprechen, dass der Gerechtigkeit eine *starke Normativität* in dem Sinne innewohnt, dass die Bewertung von einem sozialen Phänomen als gerecht oder ungerecht unmittelbar mit der Forderung nach der (veränderten) Regulierung desselben einhergeht. Eine solche Regulierung sollte schlussendlich auch mit Zwang durchgesetzt werden. Um auf das obige Beispiel zurückzukommen: Wenn ein Lehrer über Jahre hinweg seine Schüler/innen anhand ihrer sozialen Herkunft bewertet und Angebote wie kostenlose oder vergünstigte Nachhilfe – angenommen sie ist prinzipiell effektiv – torpediert oder eben ihre Effekte nicht anerkennt, dann sollte dieser Lehrer auch vom Schuldienst entlassen werden.

Bis hierhin habe ich also erläutert, dass die Perspektive der Gerechtigkeit einen *inhaltlichen* Bezug zum Recht aufweist in dem Sinne, dass Gerechtigkeitsforderungen durch Gesetze und schlussendlich auch mit Zwang durchgesetzt werden sollten. Positives Recht muss somit zumindest zum Teil *als Mittel zum Zweck der Gerechtigkeit* verstanden werden (vgl. Möllers 2020). Im Folgenden möchte ich, neben dem inhaltlichen Bezug der Gerechtigkeit auf das Recht, noch Fragen der *Rechtsform* in den Blick nehmen.

38 Es lassen sich auch andere durch rechtliche Regelungen überhaupt erst ermöglichte Handlungen, wie zum Beispiel ›einen Antrag für die Auszahlung von Kindergeld einreichen‹, auf die normative Sprache des Verboten- und Erlaubtseins zurückführen: ›Es sollte in unserer Gesellschaft verboten sein, dass Personen, die Kinder großziehen, keinen finanziellen Ausgleich für die dabei zusätzlich entstehenden Kosten bekommen.‹ oder ›Es sollte erlaubt sein, Kinder adäquat großzuziehen, ohne dass man sich dies mit den eigenen finanziellen Mitteln leisten kann.‹.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein allgemeines Merkmal der modernen Rechtsform habe ich bereits benannt, nämlich, dass sie durch subjektive Rechte reguliert (vgl. auch schon 2.2), was gleichbedeutend damit ist, Verbote und Erlaubnisse auszusprechen. Zudem ist es ein Merkmal der allgemeinen modernen Rechtsform, dass Gesetze *allgemein* formuliert sein müssen, d.h., dass nicht etwa ein Monarch nach Gutdünken bestimmte Leute gewaltsam von etwas abhalten darf, sondern dass Gesetze, die nicht auf konkrete Individuen bezogen sind, Verbote und Erlaubnisse aussprechen, die man (idealerweise) als Umsetzung von richtigen Gerechtigkeitsforderungen verstehen kann.[39] Auf der Idee der Allgemeinheit des Gesetzes beruht auch der Grundsatz der Gewaltenteilung, insbesondere zwischen Legislative und Judikative. Die Legislative verabschiedet allgemeine Normen, die dann von der Judikative auf einzelne Fälle angewendet werden, ohne dass dabei das allgemeine Gesetz zur Disposition stünde. Ausgehend von den drei genannten Merkmalen der allgemeinen modernen Rechtsform (Regulierung durch subjektive Rechte, Allgemeinheit sowie der Grundsatz der Gewaltenteilung)[40] stellen sich allerdings noch weitere (spezifische) Formfragen, mit denen wir auf die Konzeptionsebene gelangen.

### Spezifische Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild

Die spezifischen Formfragen des Rechts entstehen dadurch, dass das Recht als allgemeines Regelwerk in bestimmten Fällen auch noch angewendet werden muss (ausführlich dazu Kapitel 8). In vielen Gerechtigkeitstheorien wird die Frage nach der Rechtsanwendung ausgeblendet.[41] Ich möchte

39 Für eine überzeugende Erläuterung, warum Gerechtigkeit in ihrer Umsetzung *allgemeiner* Gesetze bedarf, siehe: Gädeke 2017: 188ff.

40 Als weitere Merkmale der allgemeinen modernen Rechtsform wären Publizität, die Schriftform, eine relative Stabilität über die Zeit hinweg und die Zukunftsgerichtetheit sowie damit zusammenhängend das Rückwirkungsverbot zu nennen, vgl. Calliess 1999: 19 und Gädeke 2017: 190.

41 So auch bei Forst (vgl. Forst 2011: 30), siehe auch Kapitel 8. Mir scheint auch Rawls' erste Idealisierung der gesellschaftlichen Umstände, die er bei der Formulierung seiner Gerechtigkeitstheorie (als *ideal theory*) zugrunde legt, Fragen der Rechtsanwendung auszuschließen. Diese erste Idealisierung besagt, dass er von einer »strict compliance« mit den Rechtsregeln ausgeht, deren Gerechtigkeitskriterium er untersuchen will (Rawls 1999 [1971]: 8). Explizit schließt er dabei etwa die Behandlung von Fragen der Strafgerechtigkeit aus (vgl. ebd.). Aber auch andere Rechtsanwendungsfragen (nicht nur die Anwendung des Strafrechts) scheinen mir durch diese Idealisierung ausgeblendet zu werden, wenn Rawls zunächst mit der Annahme arbeitet, dass Personen sich sozusagen automatisch an die von der Gerechtigkeit auszuweisenden Rechtsregeln halten würden.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch vorschlagen, dass eine Gerechtigkeitstheorie eigentlich auch die Frage der Form des Rechts, sowohl allgemein als auch spezifisch, miteinbeziehen sollte oder präziser: dass sie dies implizit ohnehin tut und deshalb explizit machen sollte. Rechtliche Regulierung ist, weil Recht angewendet werden muss, mehr als das bloß neutrale Mittel zum Zweck inhaltlicher Gerechtigkeitsforderungen; es gibt auch eine rechtliche Eigendynamik[42]. Diese rechtliche Eigendynamik hat (gesellschaftliche) Konsequenzen, die eine kritische Theorie der Gerechtigkeit, weil sie den Blick auch auf die Konsequenzen von normativen Forderungen lenkt (vgl. Methode in 1.2), nicht ignorieren sollte. In diesem Abschnitt erläutere ich insbesondere in Auseinandersetzung mit Habermas' Begriff eines Rechtsparadigmas genauer, was mit der spezifischen Rechtsform (auf Konzeptionsebene) gemeint ist. Mit der spezifischen Rechtsform ist auch ein (implizites) Gesellschaftsbild verbunden, ein Bild davon, welches ›Material‹ Gesetze regeln.

In *Faktizität und Geltung* verwendet Habermas die Rede von einem Rechtsparadigma. Ein Rechtsparadigma besteht bei Habermas aus drei Elementen: einem normativen Grundverständnis des Rechts, einer Vorstellung der Rechtsform sowie einem (impliziten) Gesellschaftsbild (vgl. Habermas 1994 [1992]: 527). Da ich das normative Grundverständnis bereits durch Merkmal 2, Gleichheit als Gleichheit von Rechten, abgedeckt habe, interessieren mich hier nur die letzten beiden Elemente dessen, was für Habermas ein Rechtsparadigma konstituiert. Der Frage nach dem (impliziten) Gesellschaftsbild nähert sich Habermas über die Frage nach der Anwendung des Rechts. Von da aus kommt man auch zu der Idee einer spezifischen Rechtsform.

Ein allgemeines Gesetz ›wirkt‹ nicht einfach automatisch, sondern muss, damit es soziale Wirkung entfaltet, angewendet werden. Richter/innen sind Individuen, die eine solche Rechtsanwendung vornehmen. Nach Habermas orientieren sich Richter/innen bei der Anwendung von Gesetzen an »*intuitiv*[*em*] […] Hintergrundwissen« bzw. einem »*impliziten Gesellschaftsbild*« (Habermas 1994 [1992]: 470, 469). Dieses orientierende Hintergrundwissen bzw. Gesellschaftsbild kann man historisch-deskriptiv in den Blick nehmen, wenn man sich fragt, welche impliziten Annahmen denn tatsächlich richterliche Entscheidungen prägen. Oder aber, was für den Kontext dieser Arbeit relevanter ist, man kann auch konstruktiv-normativ nach dem »›richtigen‹ Paradigma« fragen, also nach dem angemessenem Hintergrundwissen sozusagen (Habermas 1994 [1992]: 474).[43] Nur zu manchen Rechtsparadigmen gehört,

42 Diese Eigendynamik kann positive oder negative Effekte (vgl. Kapitel 3 und 10) haben. Möllers spricht in Bezug auf die positiven Effekte von einer »Eigenlegitimität« des Rechts (Möllers 2020).

43 Forst hat ein explizites Gesellschaftsbild, nämlich die sozialtheoretische Seite seines deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs (6.3.2). Vgl. auch Kapitel 8.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

laut Habermas, auch eine spezifische, also über die allgemeine moderne Rechtsform hinausgehende, Konkretisierung der Rechtsform. Habermas unterscheidet zwischen einem liberalen, einem sozialstaatlichen und einem prozeduralistischen Rechtsparadigma, wobei er letzteres vertritt (vgl. Habermas 1994 [1992]: 468ff.). Beim liberalen und sozialstaatlichen verweist das Rechtsparadigma auch auf eine spezifische Rechtsform, beim liberalen auf ein Recht, das über alle Rechtsgebiete hinweg einer formalen Rationalität gehorcht, beim sozialstaatlichen auf ein Recht, das über alle Rechtsgebiete hinweg einer materialen Rationalität unterliegt. Sein prozeduralistisches Rechtsparadigma allerdings verweist nicht auf eine spezifische Rechtsform (vgl. Habermas 1994 [1992]: 494). Was genauer unter formalem oder materialem Recht bzw. einem Recht, das einer formalen bzw. materialen Rationalität unterliegt, zu verstehen ist, erläutere ich im 3. Kapitel. Im 8. Kapitel werde ich herausstellen, wieso aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit eher als aus Habermas' Perspektive auch eine bestimmte Form des Rechts, nämlich reflexives Recht, als attraktiv erscheint.

Nur wenn die Regulierungsweise der Gerechtigkeit (die allgemeine Rechtsform), die spezifizierte Rechtsform (formal, material, reflexiv) und die Frage nach dem angemessenen Gesellschaftsbild in den Blick genommen werden, kann man – im Sinne einer kritischen Theorie – darüber reflektieren, was es heißen würde, eine bestimmte normative Vorstellung der Gerechtigkeit auch umzusetzen. Dabei können die »Eigenlegitimität« (Möllers 2020) sowie das Beherrschungspotential[44] der spezifischen Rechtsform, die eine bestimmte normative Gerechtigkeitskonzeption befürwortet, aufgedeckt werden.

* * *

Zum Schluss dieses Kapitels seien noch zwei Bemerkungen zur Verbindung der drei Merkmale und den Umständen der Gerechtigkeit gemacht:

Der reduzierte Charakter der Gerechtigkeit (2.1), der besagt, dass die Gerechtigkeit unterscheidet zwischen gerechtigkeitsrelevant und -irrelevant kehrt in Bezug auf das zweite Merkmal wieder. Die Faktizität, die subjektive Rechte nicht interessiert, weil sie (zumindest vermeintlich) nichts mit der (Nicht)Verletzung des relevanten subjektiven Rechts zu tun hat, ist aus Gerechtigkeitsperspektive irrelevant. Das Gerechtigkeitsirrelevante bzw. die Faktizität kann auch als Nicht-Recht oder als Außerrechtliches bezeichnet werden (vgl. Menke 2008b: 83 und Menke

44 Bezogen auf das Beherrschungspotential schreibt Jean Cohen treffend: »For even if one gets the normative principles of justice right […] the mode of legal regulation itself can nevertheless have negative consequences.« (Cohen 2002: 16)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2015: 56–60). Die Unterscheidung zwischen Recht und Außerrechtlichem oder Nicht-Recht betrifft die Demarkierung des Raums des Rechtlichen. In diesem Raum kann dann noch einmal zwischen Recht und Unrecht unterschieden werden (siehe auch Kapitel 3). Ein Gerechtigkeitsbegriff, der dem dritten Merkmal entsprechend allerdings auch auf sein (zunächst implizites) Gesellschaftsbild reflektiert, erkennt diese Faktizität als sein »(internal) other« (vgl. schon 1.2 und erneut Menke 2000: 114).

Es ist eine vielfach vertretene These, dass die Normativität der Gerechtigkeit nur unter bestimmten Umständen relevant wird, den sogenannten »Umständen der Gerechtigkeit«. Es ist eine Frage, ob diese Umstände »das menschliche Leben« generell kennzeichnen oder nur bestimmte historische Epochen (Gosepath 2008: 395). Ihre Relevanz für den hier eingenommenen Blick der Gerechtigkeit möchte ich an dieser Stelle kurz erläutern: Die Rede von Umständen der Gerechtigkeit geht auf David Hume zurück (ebd.). Für Hume sind diese gekennzeichnet durch »gemäßigte Knappheit und konkurrierende[] Ansprüche« (ebd.). Rawls fügt Humes zweidimensionaler Beschreibung der Umstände der Gerechtigkeit die, womöglich konfliktbehaftete, Existenz einer Pluralität von verschiedenen Vorstellungen über das gute Leben hinzu (vgl. Lukes 1985: 31f.). Lukes spricht in diesem Zusammenhang auch von »conditions of *Recht*«, was für die Zwecke dieser Arbeit eine passende Redeweise ist (Lukes 1985: 31). Ohne hier genau darauf einzugehen, worin die Bedingungen für die Notwendigkeit von Recht liegen, steht außer Frage, dass die »morality of *Recht*« in einer sozialen Ordnung nicht notwendig wäre, in der Menschen ohne Konflikte lebten (vgl. Gosepath 2008: 395). Marx kann so gelesen werden, dass die Umstände der Gerechtigkeit selbst überwunden werden müssen, um wahre, menschliche Emanzipation zu ermöglichen. Das Beharren auf der unweigerlichen Existenz dieser Umstände ist, nach Marx, bereits eine ideologische Verklärung der »morality of *Recht*«. In Bezug auf die im Zuge von Merkmal 3 eingeführte Kategorie des (impliziten) Gesellschaftsbilds könnte man also sagen, dass Teil einer jeden spezifischen Gerechtigkeitskonzeption *mindestens* sein muss, Gesellschaft als konflikthaft und plural zu sehen. Von dieser Minimalbedingung gehe ich im Folgenden aus.[45]

45 Gerechtigkeitsverständnisse, die diese Pluralität ignorieren, fallen dementsprechend aus dem vorgeschlagenen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit heraus. Das sind utilitaristische oder sogenannte suffizientaristische Gerechtigkeitsvorstellungen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 3. Libertäre und egalitaristische Konzeptionen der Gerechtigkeit und ihre jeweiligen Beherrschungsformen

In diesem Kapitel werden zwei idealtypische Konzeptionen, eine libertäre (oder klassisch-liberale) und eine egalitaristische, des im letzten Kapitels (2.) entwickelten allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit sowie ihre jeweiligen Beherrschungsformen, Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung, dargestellt. Dem seien drei Erläuterungen bzw. Erinnerungen vorgeschaltet: zum Begriff der Beherrschung (a), zum ›idealtypischen‹ Charakter dieser Konzeptionen (b) und zum Anspruch der Argumentation in diesem Kapitel für die Hauptthese der Arbeit (c).

(a) Mit den jeweiligen Beherrschungsformen einer idealtypisch libertären oder egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption ist *nicht* die Durchsetzung von Normen, die nach der jeweiligen Gerechtigkeitskonzeption als gerecht bewertet werden können, gemeint. Es geht hingegen um die Form der *Be*herrschung, die eine Gerechtigkeitskonzeption über ihre legitime Herrschaft (die Durchsetzung gerechter Normen) hinaus, produziert. Im letzten Kapitel habe ich bezogen auf mögliche falsche Grenzziehungen zwischen gerechtigkeitsrelevant und gerechtigkeitsirrelevant bereits auf diese Beherrschungsformen hingewiesen (vgl. 2.1). Diese Beherrschungsformen in den Blick zu bekommen, geht über eine normative Kritik an bestimmten Gerechtigkeitskonzeptionen hinaus. Es werden nicht die normativen Ziele der jeweiligen Konzeptionen kritisiert, sondern betrachtet werden soll, was die (institutionelle) Regulierung von sozialen Konstellationen entsprechend dem normativen Ideal der jeweiligen Konzeption tatsächlich bewirken oder begünstigen würde (vgl. 1.2 zur Methode).

›Herrschaft‹ verwende ich als normativ neutralen Begriff, denn es kann auch legitime, etwa demokratische, Herrschaft geben (so auch Forst 2015a: 77). Diese normative Neutralität gilt in meiner Terminologie genauso für den Machtbegriff. Herrschaft ist dabei als Unterbegriff von Macht zu verstehen. Macht ist Herrschaft, wenn sie eine kontinuierliche, verfestigte Form von Machtausübung darstellt und nicht etwa die situative Handlungsmacht eines Individuums beschreibt. Gewalt verstehe ich als physische oder präziser Kausalbeziehungen beeinflussende Kraft – so ist eine Gewaltausübung auf neurologische Mechanismen denkbar (vgl. Forst 2015a: 79, insb. Fn. 50) – und Grenzbegriff von sowohl Macht- als auch Herrschaft. Alle Machtbeziehungen (einschließlich Herrschaftsbeziehungen) können so einerseits durch das Vorhandensein



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Gewaltmitteln ermöglicht werden, etwa, wenn jemand eine Drohung ausspricht, während er dem Bedrohten eine geladene Pistole an die Schläfe hält; andererseits schlägt die Macht des Drohenden in Gewalt um, wenn er den Bedrohten erschießt, weil dieser keine Informationen preisgibt oder bezogen auf die Herrschaft, wenn jemand eine Straftat begeht und deswegen physisch in ein Gefängnis eingesperrt wird, d.h., wenn das Wissen über das zu erwartende Strafmaß für die begangene Tat nicht ausgereicht hat, um den Täter vom Begehen der Tat abzuhalten.[1] Diente in diesem letzten Beispiel die staatliche Herrschaft als Beispiel, muss Herrschaft nicht in diesem Sinne *staatlich* institutionalisiert sein, sondern kann sich auch in »sozialen (also nicht erst den politischen) Relationen« bilden (Menke 2015: 268). Diesen Begriff der Herrschaft als institutionalisierter Macht in »eine[m] weiten Sinn« verwendet Menke im Anschluss an Michel Foucault und Heinrich Popitz (Menke 2015: En. 206 auf 455f., verwiesen von 268).

Wenn ich also Herrschaft als normativ neutralen Begriff verwende, verwende ich Beherrschung als Ausdruck für normativ nicht-wünschenswerte Formen von Herrschaft (vgl. Gädeke 2017: 146–167).[2]

(b) In loser Anlehnung an Max Webers Rede von Idealtypen sozialer Phänomene und Handlungen (vgl. Weber 2005 [1922]: 5) rücken

1 Genauer zu Forsts Verständnis von Macht (im Verhältnis zu Herrschaft, Gewalt und Beherrschung), auf das ich mich im Vorgehenden gestützt habe, siehe 6.3.2.

2 Der Ausdruck ›Beherrschung‹ bzw. ›Nicht-Beherrschung‹ hat sich als Übersetzung des englischen Ausdrucks *domination* bzw. *non-domination* eingebürgert, welcher insbesondere in der neo-republikanischen Politischen Philosophie eine zentrale Rolle spielt. Als Hauptvertreter einer neo-republikanischen Politischen Philosophie gilt Philip Pettit. Neben der Tatsache, dass es sich bei Beherrschung um ein nicht-wünschenswertes Verhältnis handelt, ist es in der neo-republikanischen Theorie zentral, dass die Beherrschung einer Person durch eine andere Person (oder Institution) nicht notwendig auf einer manifesten Einmischung (*interference*) der letzteren in die Freiheit der ersteren beruhen muss. Vielmehr ist bereits das Vermögen der letzteren Person allerdings nur zur *willkürlichen* und nicht jedweder Freiheitsbeschränkung der ersteren hinreichend für ein Beherrschungsverhältnis (vgl. Gädeke 2017: 82f.). Es lässt sich nun weiter diskutieren, was ein solches Vermögen kennzeichnet und was unter einer willkürlichen Freiheitsbeschränkung zu verstehen ist. Ich teile für den Kontext dieser Arbeit neben der Tatsache, dass Beherrschung normativ nicht-wünschenswert ist, das grundsätzliche Merkmal des Beherrschungsvokabulars, das Beherrschung nicht auf *direktem* Zwang beruht. Dies gilt in meiner Terminologie allerdings auch für ›Herrschaft‹ (vgl. 6.3.2). Auch dass Beherrschung durch willkürliche Freiheitseinschränkung konstituiert wird, teile ich (siehe dazu neben den Ausführungen in diesem Kapitel insbesondere 10.4). Deswegen scheint mir ›Beherrschung‹ eine angemessene Bezeichnung für Ausbeutung,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in diesem Kapitel nicht *eine* libertäre und *eine* egalitaristische Gerechtigkeitskonzeption in den Blick, sondern jeweils eine idealtypische. Das bedeutet, dass nicht die gesamte Theorie einer Autorin oder eines Autors unter einer der beiden Konzeptionen abgebildet wird, sondern jeweils nur bestimmte Bestandteile. Das erste Prinzip von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption (Gerechtigkeit als Fairness), »Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.«[3], ist so einer idealtypisch libertären Gerechtigkeitskonzeption zuzuordnen, während zumindest Teil (a) des zweiten Grundsatzes, des Differenzprinzips, dass »[s]oziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu gestalten [sind], daß (a) sie zu jedermanns Vorteil dienen […]« einer idealtypischen egalitaristischen Konzeption zuzuordnen ist (Rawls 2012 [1971]: 81).

(c) Die Beschreibung der beiden Beherrschungsformen, Ausbeutung (als Machtstabilisierung) und Normalisierung, stellt eine Rekonstruktion von Teilen von Menkes Analyse in seinem Buch *Kritik der Rechte* (2015) dar. Menke spricht von Ausbeutung, schließt damit aber im Anschluss an Weber auch schon die von mir bevorzugte, allgemeinere Deutung als Machtstabilisierung eines per Definition *asymmetrischen* Klassenverhältnisses, d.h. der über die Zeit stabilen Herrschaft[4] einer Klasse über die andere, ein (vgl. Menke 2015: 279 und En. 252 auf 461, verwiesen von 288). Ich beanspruche in diesem Kapitel nicht ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹ eigenständig herzuleiten, sondern verlasse mich in großen Teilen auf Menke. Allerdings sind die von Menke analysierten Herrschaftsformen, Ausbeutung (als Machtstabilisierung) und Normalisierung, als Herrschaftsformen des Privat- bzw. Sozial*rechts* konzeptualisiert, während ich sie als Beherrschungsformen einer idealtypischen libertären bzw. egalitaristischen *Gerechtigkeits*konzeption darstelle. Der Zusammenhang von Privat- bzw. Sozialrecht und Libertarismus bzw. Egalitarismus kann aus zwei Perspektiven beschrieben werden: So kann *aus Perspektive des Rechts* eine Gerechtigkeitskonzeption als Ausdruck

Normalisierung, Beschleunigung und Flexibilisierung zu sein. Auf die Diskussion der Definitionsmerkmale von ›Beherrschung‹ in der Debatte um den Neo-Republikanismus gehe ich allerdings nicht weiter ein.

3 Diese Formulierung hat Rawls später in Reaktion auf eine Kritik von Hart geringfügig abgeändert zu »*Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit dem entsprechenden System von Freiheiten für alle vereinbar ist.*« (Rawls 1992a: 160)

4 Menke unterscheidet terminologisch nicht zwischen wünschenswerter und nicht-wünschenswerter Herrschaft. Die Herrschaftsformen, Ausbeutung und Normalisierung, die er beschreibt, verstehe ich jedoch als in seinem Sinne nicht-wünschenswert und deswegen in meiner Terminologie als *Be*herrschungsformen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der normativen Grundorientierung einer spezifischen Rechtsform oder eines Rechtsgebiets gedeutet werden. Aus *Perspektive der Gerechtigkeit* hingegen kann eine spezifische Rechtsform oder ein Rechtsgebiet als gesellschaftliche Realisierung(sform) einer normativen Gerechtigkeitskonzeption gesehen werden. Ich beziehe keine Stellung zu der Frage, ob es moderne Gerechtigkeitskonzeptionen (im Sinne des allgemeinen Begriffs wie er in Kapitel 2 dargestellt wurde) geben könnte, ohne dass es ein positives modernes Recht gibt. Von dieser entwicklungsgeschichtlichen Frage abgesehen, betone ich allerdings den strukturellen Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit: Keine Realisierung der Gerechtigkeit ohne Rechtstaat[5]; kein Rechtstaat ohne die Idee der Gerechtigkeit.[6]

## *Menkes* Kritik der Rechte

Bevor ich auf die idealtypische Konzeption einer libertären Gerechtigkeitstheorie zu sprechen komme, sei noch das Gesamtkonzept von Menkes *Kritik der Rechte* skizziert, da ich einige der methodischen Prämissen und grundlegenden Argumentationsschritte des Buches im weiteren Verlauf dieses Kapitels voraussetzen werde. Manche der methodischen Prämissen und grundlegenden Argumentationsschritte habe ich bereits in Kapitel 2 übernommen; an den relevanten Stellen hatte ich dies kenntlich gemacht.

Der Ausgangspunkt von Menkes Buch ist »Marx' Rätsel«: Wie verhält sich die *politische*, gar revolutionäre Einforderung von Gleichheit (als Gleichheit von Rechten) zu der Tatsache, dass die erfolgreiche Etablierung solcher Rechte im Recht – im Gegensatz zu ihrem politischen »Grund« – *private* Subjekte der Rechtsgleichheit produziert? (Menke 2015: 7f.) Menke möchte nun nicht – wie laut Menke Marx – diese Depolitisierung bloß benennen, sondern anhand einer Analyse und Kritik der *Form* der Rechte verstehen. Der Anspruch des Buches ist, zu zeigen, »*wie* [nicht ›dass‹ oder ›warum‹, E.N.] sie [die bürgerliche Gesellschaft] dies [die Politik degradieren, E.N.] tut« (Menke 2015: 9).

Das Buch ist in vier Teile gegliedert, die mit den Schlagworten »Geschichte«, »Ontologie«, »Kritik« und »Revolution« betitelt sind. Im ersten Teil wird die These erläutert, dass es ein spezifisches, nämlich

5 Mit der Frage nach transnationaler Gerechtigkeit (dazu siehe 6.5) ist somit unmittelbar die Frage nach trans- und internationalem Recht und damit transnationalen Konstitutionalisierungsprozessen verknüpft.

6 Vgl. »Das Recht enthält [...] den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, daß sie in einem Recht sich einrichtet, das ›enforced‹ werden muß.« (Derrida 2014 [1990]: 46)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

modernes, positives Recht ist, das den Gegenstand des Buches darstellt. Dieses Recht sei durch die revolutionäre Erklärung von gleichen Rechten begründet und funktioniere, d.h. reguliere Gesellschaften durch die Bereitstellung subjektiver Rechte (vgl. 2.2 und 2.3). Im Gegensatz zum vormodernen oder klassischen Recht, das »gerechte[] Anteil[e]« (Menke 2015: 45) an einer objektiv gerechten Ordnung verteile, seien moderne subjektive Rechte solche, die »(natürliche) [*nicht gerechte*, E.N.] Ansprüche« gelten lassen (Menke 2015: 56). Dadurch hat das moderne Recht (das Recht der subjektiven Rechte) im Gegensatz zum klassischen Recht einen konstitutiven Bezug zum Natürlichen (oder Nichtrechtlichen oder zur Materie). Im zweiten Teil, »Ontologie«, erläutert Menke dieses Verhältnis zwischen dem modernen Recht (als Form) zu der Materie (dem Nicht-Rechtlichen, dem Natürlichen), der es durch subjektive Rechte Geltung verschafft, genauer: Menke erläutert, dass die Differenz von Recht und Nichtrecht für die Normativität des modernen Rechts entscheidend ist. Da es der Zweck des modernen Rechts selbst ist, (durch subjektive Rechte) Nichtrechtliches zu erlauben, liegt die Differenz von Recht zu Nichtrecht im Kern der Normativität des modernen Rechts. Sie ist die »Lücke im Recht« (Menke 2015: 111). In dem Sinne dass sich diese Differenz »im Inneren des Rechts [vollzieht]«, nämlich durch die Form der subjektiven Rechte, die für das moderne positive Recht insgesamt bestimmend ist, und nicht außerhalb des Rechts, reflektiert das moderne Recht auf sich selbst als spezifische Form von Normativität (vgl. Menke 2015: 12). Das moderne positive Recht drückt durch die Form der subjektiven Rechte gewissermaßen aus, dass das normativ Wünschenswerte für dieses Recht bloß die Sicherung des Natürlichen ist (vgl. 2.2). Die Beschreibung dieser Selbstreflexivität des Rechts ist Menkes eigenem Anspruch nach eine ontologische. Er beschreibt hier zunächst die Grundstruktur des modernen Rechts, ohne sie zu bewerten. Im dritten Teil des Buches »Kritik« verändert sich Menkes Argumentationsmodus; er *kritisiert* nun die Art und Weise, wie das moderne Recht selbstreflexiv ist. Das moderne Recht beziehe sich auf das Nichtrechtliche in Form eines blinden Hinnehmens. Menke nennt dies auch den »Modus ihrer [der Form der Rechte] Verleugnung« (Menke 2015: 12): Insofern das Recht der Rechte das Nichtrechtliche als Materie einfach blind akzeptiert oder positiviert, verleugnet es seine eigene spezifische Normativität, die ja gerade das Nichtrechtliche affirmiert, sichert oder sogar erst zum Nichtrechtlichen oder Natürlichen macht und ihm deshalb gerade nicht indifferent gegenüber steht (wie es aber die Form der subjektiven Rechte nahelegt). Im vierten Teil des Buches »Revolution« erläutert Menke, wie ein anderer Grund (als der der bürgerlichen Revolutionen) auszusehen hätte, der demensprechend auch ein anderes, »neues Recht« (Menke 2015: 369) mit sich bringen würde. Menkes positiver Vorschlag (also



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil IV) ist für mich weniger relevant als die eher diagnostischen Teile I–III und darin insbesondere Teil III.

In den ersten drei Teilen des Buches beschreibt Menke jeweils zwei Weisen, in denen das moderne Recht sich vom klassischen Recht unterscheidet (Teil I), Bezug nimmt auf das Nichtrechtliche (Teil II) und diese Selbstreflexion falsch vollzieht (Teil III). Diese beiden wiederkehrenden Motive, die in drei unterschiedlichen Hinsichten ausgeführt werden, bilden, meinem Verständnis nach, zusammengenommen das zentrale Argument des Buches (wenigstens der Teile I–III). Im ersten Teil des Buches beschreibt Menke den Übergang vom klassischen Recht zum modernen Recht in zwei Durchgängen: einmal den Übergang »Vom Anteil zur Macht« (Kapitel 2: »Das Interesse der Selbsterhaltung«) und einmal den Übergang »Von der Paideia zur Souveränität« (Kapitel 3: »Die Willkür des Inneren«). Im zweiten Teil des Buches beschreibt er zwei Weisen, in denen sich das Recht auf das Nichtrechtliche bezieht. Auf der einen Seite bezieht sich Recht berechtigend auf die Natur. Die Rechte »berechtigen« also vorrechtlich bereits existierende faktische Bestrebungen. Auf der anderen Seite »erlauben« die Rechte (des modernen Rechts). Berechtigen und Erlauben sind zwei Seiten der Legalisierung. Durch die Berechtigung begründet sich das Recht selbst, durch die Erlaubnis begrenzt es sich selbst (vgl. Menke 2015: 104f.). Im dritten Teil des Buches unterscheidet Menke zwischen »Ermächtigung« (Kapitel 8) und »Eigenwille« (Kapitel 9). Beides sind Funktionen von subjektiven Rechten. Für Menke ist die erste Komponente (»Ermächtigung«) schließlich verantwortlich für die Herrschaftsform der Normalisierung und die zweite Komponente (»Eigenwille«) für die Ausbeutung (vgl. Menke 2015: En. 192 auf 424f., verwiesen von 89). Zudem betonen laut Menke die zwei gängigsten Rechtetheorien, die Interessens- und Willenstheorie, jeweils eine dieser Komponenten: die Interessentheorie die Ermächtigungsfunktion von Rechten und die Willenstheorie den Eigenwillen, der von Rechten legalisiert wird (vgl. Menke 2015: 91). Schließlich sind es zwei unterschiedliche Rechtsgebiete, die beide Funktionen der Rechte paradigmatisch umsetzen: das Privatrecht die Funktion, den Eigenwillen zu legalisieren, und das Sozialrecht die Ermächtigungsfunktion (s.u.).

Meiner Systematik nach ist es die Funktion der Rechte als den Eigenwillen legalisierend, die in libertären Gerechtigkeitstheorien extrapoliert wird, während es die Ermächtigungsfunktion ist, die in egalitären Gerechtigkeitstheorien zugrunde gelegt wird.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 3.1 Libertäre Gerechtigkeit und Machtstabilisierung (Ausbeutung)

## *3.1.1 Die libertäre Spezifizierung des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit*

In diesem Unterkapitel soll plausibilisiert werden, dass eine der zwei von Menke beschriebenen Funktionen der Rechte, diejenige die den Eigenwillen legalisiert, als normative Grundlage einer idealtypischen libertären Gerechtigkeitstheorie verstanden werden kann. Menke selbst schlägt zwar den Bogen von den jeweiligen Funktionen der Rechte zu unterschiedlichen Theorien der Rechte, Interessen- und Willens- bzw. Willkürtheorien der Rechte (s.o.), aber nicht zu Gerechtigkeitstheorien. Das liegt möglicherweise daran, dass er den Gerechtigkeitsbegriff anders verwendet als ich, d.i. nicht auf die moderne Rechtsform bezogen. In *Kritik der Rechte* gibt es zwei verschiedene Punkte, an denen dieses nicht auf die moderne Rechtsform bezogene Verständnis von Gerechtigkeit deutlich wird. Einerseits schreibt Menke in Bezug auf die Abgrenzung des modernen vom klassischen Recht, dass das klassische Recht Anteile »*auf etwas Gerechtes*«, Anteile an einer objektiv richtigen, sittlichen Ordnung verteile (Menke 2015: 57). Im Gegensatz dazu sind moderne Rechte Rechte auf etwas, das eben nicht normativ qualifiziert (i.S.v. gerecht) ist, sondern außerrechtlich oder natürlich ist. Wie bezüglich der reduzierten Perspektive der Gerechtigkeit beschrieben (2.1), ist in meiner Terminologie die intersubjektive Ordnung, die von der Gerechtigkeit gefordert ist, gerade nicht unbedingt auch eine sittliche Ordnung. Am Ende des Buches im Abschnitt »Gerechtigkeit der Spaltung« (395ff.) verwendet Menke andererseits den Gerechtigkeitsbegriff als Bewertungsmaßstab für das von ihm geforderte »neue Recht«. Da es bei Menke unklar bleibt, wie weit das neue Recht sich vom modernen Recht entfernt, ist es auch unklar, inwiefern der Gerechtigkeitsbegriff hier als auf das moderne Recht bezogen verstanden werden kann oder ob er sich eher auf das, wenn man so will, *sittliche* Gelingen einer Praxis bezieht (vgl. Menke 2015: 395). Eine andere Möglichkeit wäre auch, dass Gerechtigkeit an dieser Stelle eher als ›Gerechtigkeit als Überschuss‹ zu verstehen ist (vgl. 1.1).

Abgesehen von dieser terminologischen Frage verweist Menke im Kontext der Beschreibung der Funktion der Rechte als den Eigenwillen legalisierend auf Theorien, die ich als libertäre Gerechtigkeitstheorien fasse. Im neunten Kapitel »Eigenwille« (Teil III) schreibt Menke über das Eigentum als »einfachste und grundlegendste Gestalt der rechtlichen Ermächtigung des Eigenwillens« (Menke 2015: 207). Menke bezieht sich hier auf John Lockes Konzeption und Rechtfertigung von



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eigentum durch das Eigentum an der eigenen Person (Selbsteigentum). Seine Eigentumskonzeption ist für Lockes gesamte Politische Philosophie grundlegend und Locke ist wiederum der Vordenker neuerer libertärer Gerechtigkeitstheorien. Unter solchen neueren libertären Gerechtigkeitstheoretikern legte Robert Nozick mit *Anarchy, State, and Utopia* (1974) das wohl wichtigste Buch vor. Menke bezieht sich in diesem Kontext auch einmal direkt auf Nozick (Menke 2015: En. 105 auf 447f., verwiesen von 220). Im Folgenden werde ich nun anhand der drei in Kapitel 2 entwickelten Merkmale eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs eine idealtypische Konzeption libertärer Gerechtigkeit darstellen.

## Die Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre (Reduziertheit)

Aus Perspektive der Gerechtigkeit interessieren soziale Phänomene nicht im Ganzen und nicht alle sozialen Phänomene, denn sie ist ›reduziert‹ in dem Sinne, dass sie eine Auswahl der für sie relevanten Phänomene trifft (vgl. 2.1). Diesen zunächst abstrakten Charakter der Reduziertheit der Perspektive der Gerechtigkeit beschreibt Nozick: Zunächst sei die Berücksichtigung von Rechten die einzige Bedingung für Gerechtigkeit: »Respect for rights is […] the sole condition of justice« (Nozick 2013 [1974]: xiv) und Rechte versteht Nozick als »side-constraints« (Nozick 2013 [1974]: 29), d.h., sie schränken lediglich die *gegebenen* Handlungen von Individuen ein. Die Handlungs*ziele* sind aus Perspektive der Gerechtigkeit nach Nozick also irrelevant. Geht man davon aus, dass Handlungsziele (zumindest auch) in intersubjektiven Räumen gebildet und realisiert werden, werden somit einige gesellschaftliche Bereiche aus dem Blickfeld der Gerechtigkeit ausgeschlossen und zwar die privaten.

Substanziell zieht die libertäre Gerechtigkeit die Grenze zwischen gerechtigkeitsrelevant und gerechtigkeitsirrelevant zwischen der öffentlichen und privaten Sphäre. Wie im Privaten zu handeln sei, darf nicht mit öffentlicher Gewalt bestimmt werden. Die Grenze zwischen dem, was öffentlich reguliert und dem was im Privaten unbestimmt bleiben darf und soll, wird mithilfe der Frage bestimmt, ob subjektive Rechte verletzt werden oder nicht. Solange jemand keine subjektiven Rechte einer anderen Person verletzt, darf sie machen, was sie will. Sobald eine Person die Rechte einer anderen Person verletzt, ist das Eingreifen öffentlicher Gewalt gerechtfertigt. Wie die Funktion dieser Rechte im Libertarismus zu verstehen ist und inwiefern sie eine normative Grundlage teilen, ist Thema des nächsten Abschnitts. Neben der Frage danach, wo die Grenze gezogen wird, ist es aus Sicht des Libertarismus wünschenswert, dass die private Sphäre möglichst umfangreich ist und die Bereiche, in denen Staatshandeln zulässig ist, möglichst begrenzt werden (vgl. z.B. Brennan 2012: 2).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beispielhaft wird im Eintrag »*libertarianism*« der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* beschrieben, wann die Grenzen der öffentlichen Gewaltanwendung im Sinne des Libertarismus bereits überschritten sind:

> »Agents of the state violate the rights of citizens when they punish, or threaten to punish, a person for riding a motorcycle without a helmet, for taking drugs, for refusing to purchase health insurance or serve in the military, for engaging in consensual sexual relations in private, or for gambling.« (Vallentyne und van der Vossen 2014: 16)

Der Raum für kollektive politische Zielsetzungen ist demnach, wenn etwa auch als privat gilt, ob ich eine Krankenversicherung habe oder nicht, sehr begrenzt.

## Das Recht auf private Freiheit (auf Rechte)

Wie im zweiten Unterkapitel des vorhergehenden Kapitels (2.2) vorgeschlagen, konzeptualisiere ich die normative Grundorientierung einer Gerechtigkeitskonzeption als Spezifizierung eines Meta-›*Rechts* auf Rechte‹. Die normative Grundorientierung einer libertären Konzeption der Gerechtigkeit ist dementsprechend ein ›*Recht auf private Freiheit* auf Rechte‹, welches durch positive Rechte (›Recht auf private Freiheit auf *Rechte*‹) geschützt werden soll. Dieses Recht drückt die Forderung aus, dass jeder und jedem ermöglicht werden soll, in der Sphäre des Privaten frei zu handeln, solange niemand anderes durch diese freie Handlung in seiner Freiheit beschränkt wird. Ob die freie Handlung dabei autonom ist, d.h. vernünftigen, selbstgewählten Regeln gehorcht, ist unerheblich. Frei handeln kann hier etwa auch sein, sich dafür zu entscheiden, dem Lebensstil der Eltern unhinterfragt zu folgen oder ihn aus Trotz abzulehnen, ohne dafür vernünftige Gründe angeben zu können oder zu müssen: »[…] [L]ibertarians advocate radical freedom. Each person may decide how her life will go. We need not justify ourselves to others.« (Brennan 2012: 4) Menke beschreibt diese Freiheit als »gleiche Willkürfreiheit aller Bürger« (Menke 2015: 272f.). Honneth bezeichnet sie auch in Bezug auf Nozick als »negative Freiheit« (Honneth 2011: 50). Habermas spricht von »Privatautonomie«, wobei die Rede von Autonomie auch mit dem Zusatz ›privat‹ womöglich missverständlich ist, da Autonomie wörtlich Selbstgesetzgebung heißt und die von Libertären befürwortete Freiheit auch Fälle erfassen soll, in denen eine Handlungsentscheidung gar keiner Handlungsregel (auch keiner idiosynkratrischen) unterliegt (vgl. Habermas 1994 [1992]: z.B. 483f.).

Obwohl es nicht festgelegt ist, welche Handlungen im Bereich der Privatsphäre vollzogen werden sollen, gelten die freie Verfügung über sein Eigentum und der freie Tausch seines Eigentums als paradigmatische



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nutzung dieser Freiheit (vgl. Menke 2015: 273). Brennan schreibt: »Libertarianism is most famous for its view on economics; however, it is not just about economics. It is not even primarily about economics. Libertarian attitudes toward the free market are just an extension of the attitudes toward the rest of social life.« (Brennan 2012: xiii, xiv) Die freie Verfügung über das Eigentum ist also eine Weise, durch die private Freiheit paradigmatisch ausgeübt werden kann, aber die Nutzung des Eigentums tritt normativ gegenüber der Idee privater Freiheit zurück.[7]

Versteht man das Recht auf private Freiheit als Begründung positiv-rechtlicher Rechte (Recht auf private Freiheit auf *Rechte*) wird deutlich, dass es zu der Willens- oder Willkürtheorie von Rechten passt: Die Funktion von Rechten wird darin so gesehen, dass sie nicht grundlegende, gerechtfertigte Interessen jedes Menschen (bzw. von Bürger/innen) schützen sollen, sondern den »Eigenwillen« einer und eines jeden, in einer begrenzten Sphäre zu tun und zu lassen, was sie oder er will (vgl. Wenar 2020).

Dabei kann es unterschiedliche Begründungen für das Recht auf private Freiheit geben (vgl. Wendt 2016: 207). Die Begründungsebene hat nicht unbedingt Einfluss auf seine Konzeptualisierung. Eine mögliche Begründung ist die auf Locke zurückgehende Vorstellung des Selbsteigentums. Aber auch die »kantische[] Idee der Achtung von Personen« (Wendt 2016: 207) als Zwecke in sich selbst und nicht bloß Mittel (etwa zu einem gemeinsamen Ziel) mag als Rechtfertigung eines Rechts auf private Freiheit dienen in dem Sinne, dass niemand in die Freiheit eines anderen intervenieren darf, um seine eigenen Ziele zu verwirklichen.[8] Unabhängig von der spezifischen Begründung wird hier eine ›starke Normativität‹ (vgl. 2.3) begründet. Eine Normativität, die staatlichen Zwang (wenn auch nur in begrenzten Bereichen) rechtfertigen kann.

## Formale Rationalität des Rechts (spezifische Rechtsform) und unbestimmte Gesellschaft

An dieser Stelle stellt sich die Frage nach der von libertärer Gerechtigkeit geforderten spezifischen Rechtsform und danach, welches Gesellschaftsbild sie implizit zugrunde legt. In Habermas' Systematisierung ist an dieser Stelle das *liberale* Rechtsparadigma relevant. Das liberale Rechtsparadigma ist mit der spezifischen Rechtsform des »formalen Recht[s]« verbunden (Habermas 1994 [1992]: 494). Das implizite Gesellschaftsbild einer libertären Gerechtigkeitskonzeption ist dabei, dass

7 Anders Wendt: »Libertäre Gerechtigkeit löst sich also in die Achtung von Eigentumsrechten auf.« (Wendt 2016: 206)

8 Für weitere mögliche Begründungen vgl. Wendt 2016: 207f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaft »als Unbestimmbares« erscheint (vgl. Menke 2015: 92). Ich gehe nun zunächst näher auf das formale Recht und dann etwas genauer auf das implizite Gesellschaftsbild ein.

Bevor ich detaillierter beschreibe, was unter der Rechtsform des formalen Rechts oder der formalen Rationalität des Rechts zu verstehen ist, sei kurz daran erinnert, wie sich die Frage nach der spezifischen Rechtsform zu unterschiedlichen Rechtsgebieten verhält. Im deutschen Recht unterscheidet man zwischen drei Rechtsgebieten: dem Privatrecht, dem öffentlichen Recht und dem Strafrecht[9]. Menkes Analyse der einen Seite der Funktion subjektiver Rechte (den Eigenwillen zu legalisieren) bezieht sich auf eine Rationalität des Rechts, die es ursprünglich nur im Privatrecht gab. Der erste Teil seines Buches *Kritik der Rechte*, welches den historischen Unterschied zwischen klassischem Recht und modernem Recht beschreibt, setzt deshalb mit der Geschichte des Privatrechts an. Allerdings ist es eine entscheidende These seines Buches, dass die zunächst von Menke über das Privatrecht herausgearbeitete Form der subjektiven Rechte nicht nur für das Privatrecht gilt, sondern für alle Rechtsgebiete des modernen bürgerlichen Rechts: »[D]ie Transformation im Begriff der Rechte [von einem klassischen zu einem modernen Begriff der Rechte, E.N.], der traditionell ein Begriff des Privatrechts ist, [ist] nicht auf dieses Feld beschränkt« (Menke 2015: 18).[10]

Wenn ich von der spezifischen Rechtsform formalen Rechts schreibe, ist es zudem wichtig zu betonen, dass ich damit *nicht* die moderne Rechtsform im Allgemeinen meine (vgl. 2.3). Manchmal wird ›formales Recht‹ auch so verwendet. Im Kontext der Untersuchung der spezifischen Rechtsform libertärer Gerechtigkeit geht es konkreter darum, in welcher Form Gesetze formuliert sind.[11]

In seinem Aufsatz »Reflexives Recht: Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive« (1982) beschreibt Teubner drei unterschiedliche Rechtsrationalitäten: eine formale, eine materiale und eine reflexive. Er unterscheidet dabei im Anschluss an Habermas zwischen drei Dimensionen der Rationalität: »Interne Rationalität«, »Norm-Rationalität« und »System-Rationalität« (Teubner 1982: 23)[12]. Für meinen

9 Das Strafrecht kann dabei systematisch allerdings auch dem öffentlichen Recht zugeordnet werden, da es auch das Verhältnis von der einzelnen Bürgerin bzw. vom einzelnen Bürger zum Staat betrifft.

10 Zur Kritik an dieser These Menkes, siehe schon 2.2.

11 Es kann allerdings sein, dass spezifische Rechtsformen, wie reflexives Recht, auch die allgemeine moderne Rechtsform – bezogen insbesondere auf die klare institutionelle Trennung von Judikative und Legislative, die auf die Trennung von Gesetzgebung (Legislative) und Rechtsanwendung (Judikative) zurückgeht – ›ankratzen‹, vgl. Kapitel 8, insb. 8.5.

12 Die Unterscheidung in diese drei Dimensionen übernimmt Teubner aus: Habermas 1976.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweck an dieser Stelle, die Beschreibung der spezifischen Rechtsform, ist nur die »Interne Rationalität« wichtig. Dabei geht es um die »Begriffsstrukturen des Rechts« (Teubner 1982: 24).[13] Die spezifische Rechtsform ›formales Recht‹ ist typischerweise formuliert in Form von Konditionalaussagen (wenn x, dann y), wobei x durch eine »eindeutige[r] Tatbestandsorientierung« bestimmt ist (Teubner 1982: 24, vgl. auch Calliess 1999: 19).[14] Luhmann beschreibt die »Grundform« von konditionalen Rechtsnormen so: »*[W]enn* bestimmte Bedingungen erfüllt sind (wenn ein im Voraus definierter Tatbestand vorliegt), ist eine bestimmte Entscheidung zu treffen.« (Luhmann 1987 [1983]: 227) Das Rechtsinstrument des Vertrags ist dabei paradigmatisch: x besteht dabei in der »Willensübereinstimmung abstrakter Rechtssubjekte« (Teubner 1982: 27), unabhängig von den konkreten Rechtssubjekten oder dem Inhalt ihres Vertrags. Speziell der Arbeitsvertrag wird wichtig, um die Beherrschungsform libertärer Gerechtigkeit, Ausbeutung, in den Blick zu kriegen (3.1.2).

Geht man davon aus, dass die Regulierung von Gesellschaft durch solche formalen Regeln dazu beiträgt, Gerechtigkeit im Sinne der Berücksichtigung des Meta-Rechts auf private Freiheit einer jeden und eines jeden zu realisieren, dann muss dafür ein bestimmtes Bild von Gesellschaft zugrunde gelegt werden. Dieses Bild von Gesellschaft besagt einerseits, dass die *nicht* durch formale Regeln explizit geregelten Handlungsbereiche »eine machtfreie[15] Sphäre« (Habermas 1994 [1992]: 482) darstellen, d.h., dass es zulässig ist, sie *nicht* bei der Formulierung einer Norm bzw. bei der Rechtsanwendung in einem konkreten Fall miteinzubeziehen (im Fall des Vertrags wäre das die Individualität der Rechtspersonen und der Vertragsinhalt) und andererseits, dass die Regelung der Gesellschaft durch Recht keine Auswirkungen auf sie hat. Wie bereits oben

13 Bei der Norm-Rationalität hingegen geht es um die »grundlegenden Prinzipien«. Das beachte ich hier nicht, weil ich das schon durch Merkmal 2 des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs abgedeckt habe (vgl. 2.2). Die System-Rationalität hingegen bezieht sich darauf, welche Funktion dieses Recht für die Gesellschaft hat. Normativ gesehen decke ich das wiederum durch Merkmal 2 ab und durch die Beschreibung der Beherrschungsform der Ausbeutung (s.u.) fokussiere ich auf eine faktische (aber kritikwürdige) Funktion von Recht, das einer formalen Rationalität unterliegt, nämlich »die normativen Imperative einer entwickelten Marktgesellschaft zu erfüllen« (Teubner 1982: 24). Dasselbe gilt dann für das Recht, das einer materialen Rationalität unterliegt, und Normalisierung, vgl. 3.2.

14 Die vollständige Beschreibung bei Teubner lautet: »Regel-Orientierung: Konditionalprogramme, präzise Definition von Tatbestandmerkmalen und Rechtsfolgen; dogmatische Systembildung« (Teubner 1982: 28).

15 Hier ist normativ nicht wünschenswerte Macht gemeint (kein neutraler Machtbegriff wie bei Forst).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zitiert, könnte man mit Menke sagen, dass die Gesellschaft – das Material, auf das das Recht angewendet wird – als *unbestimmbar* vorausgesetzt wird. Die schwächere These, dass dieses Material als hinsichtlich problematischer Machtverhältnisse *unbestimmt* vorausgesetzt wird, ist hinreichend, um zu zeigen, dass dies kein adäquates Gesellschaftsbild ist. Im Fall libertärer Gerechtigkeit kann man also sagen, dass der Idee, die Gesellschaft sei unbestimmt, die falsche empirische Vorstellung zugrunde liegt, dass in (funktionierenden) Marktgesellschaften keine ungerechtfertigten Machtverhältnisse existieren.

Die Betonung des zweiten Aspekts, der Voraussetzung, dass die Regelung der Gesellschaft durch Recht keine Auswirkungen auf sie hat, ist wichtig für Menkes im folgenden Unterkapitel (3.1.2) darzustellende Kritik an der Beherrschungsform der Ausbeutung. Menke ist skeptisch, dass die Logik des Privatrechts (als Logik des gesamten Rechts und nicht bloß des Rechtsgebiets ›Privatrecht‹ gedacht) in Begriffen des Formalismus hinreichend präzise beschrieben ist. Diese Skepsis äußert er in Bezug auf die Formalismus-Kritik am Recht der in den 1970er Jahren entstandenen amerikanischen Strömung der *Critical Legal Studies*, insbesondere bezüglich eines der Mitbegründer dieser Denkrichtung Duncan Kennedy (Menke 2015: En. 8 auf 409, verwiesen von 9; En. 88 auf 433, verwiesen von 144; En. 230 auf 458f., verwiesen von 278). Aus Menkes Perspektive erscheint die Beschreibung, dass das formale Recht *indifferent* gegenüber ihrem Material sei und es deshalb ungleiche Machtstrukturen im Privaten nicht erkennen kann, als oberflächlich oder zu schwach: »[D]er soziale Inhalt der Rechtsform [steht ihr] nicht äußerlich gegenüber« (Menke 2015: 278). Die Rechtsform als eine spezifische Form der Normativität »produziert« vielmehr den »soziale[n] Inhalt der Rechtsform [als] […] Faktizität der Herrschaft« selbst (Menke 2015: 279, 278). Menke betont hier also, dass das formale Recht nicht den sozialen Inhalt dessen, worauf es angewendet wird, schlichtweg ignoriert (im Falle des Vertrags den Vertragsinhalt und die Individualität der Vertragspartner), sondern dass der soziale Inhalt durch das formale Recht überhaupt erst gewissermaßen zum ›Ignorierbaren‹ gemacht wird.[16] ›Ignorierbar‹ ist jedoch schwächer als ›unbestimmbar‹ (s.o.): Das Material wird als hinsichtlich von Machtverhältnissen unbestimmt vorausgesetzt und somit ignorierbar gemacht. Ich halte mich terminologisch an die Redeweise von der spezifischen Rechtsform als *formal*, obwohl ich inhaltlich Menke zustimme, dass das rechtliche Material durch die Rechtsform selbst erst ignorierbar gemacht wird und nicht einfach ignoriert wird – und zwar weil es hinsichtlich möglicher Machtverhältnisse als unbestimmt angesehen wird.

16 Diese stärkere These wird laut Menke auch schon von Marx und Weber vertreten, womit er gegen Kennedy auch einwendet, dass er Weber in diesem Punkt falsch deutet.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im nächsten Unterkapitel geht es darum, die Herrschaftsform ›Ausbeutung‹ der formalen Rechtsform näher zu erläutern.

### *3.1.2 Machtstabilisierung (Ausbeutung) als Beherrschungsform libertärer Gerechtigkeit*

Ausgangspunkt für die Konzeptualisierung von Ausbeutung bei Marx ist die Tatsache, dass die paradigmatische Ausübung der privaten Freiheit (Willkürfreiheit), der freie Gebrauch von Dingen, die das Eigentum einer Person sind, und der freie Tausch solcher Dinge (Vertrag,) sich in seiner Struktur nicht verändert, wenn das relevante Ding die Arbeitskraft eines Menschen ist (vgl. Menke 2015: 274). Das basiere allerdings auf einem falschen Verständnis der Ware ›Arbeitskraft‹, weil der »Gebrauch der Ware Arbeitskraft […] qualitativ anders [sei] als der anderer Waren« (Menke 2015: 274): Als Eigentümer einer Ware mit Ausnahme der Arbeitskraft ist das Recht auf ihren Gebrauch *unmittelbar*, sie kann von ihrem Eigentümer gebraucht werden. Der Eigentümer von Arbeitskraft hat hingegen ein *vermitteltes* Recht auf ihren Gebrauch: Er hat das »Recht zum Gebrauch ihres Gebrauchs […]. Das Recht auf den Gebrauch und der Vollzug des Gebrauchs sind hierin getrennt […].« (Menke 2015: 274) Der Gebrauch der Ware Arbeitskraft ist also vermittelt über die »Herrschaft über den Arbeiter« (Menke 2015: 275, Herv. entfernt E.N.). Diese Beherrschung des Arbeiters (als nicht-wünschenswerte Herrschaft über den Arbeiter) steht den expliziten Prinzipien des freien und gleichen Tauschens (der gleichen privaten Freiheit) entgegen, deren Realisierung durch das Privatrecht ermöglicht werden soll. Die Freiheit des Tausches von gleichen Waren ist eine oberflächliche Beschreibung von privatrechtlichen Strukturen, die damit nicht falsch wird, aber sie *verdeckt* und *ermöglicht*[17] damit tieferliegende Strukturen sozialer Beherrschung (vgl. Menke 2015: 275).

Diese Strukturen sozialer Herrschaft sind nicht als bloß ökonomische Ausbeutungsstrukturen zu verstehen. Ich bezeichne einen Begriff bloß ökonomischer Ausbeutung als einen engen Begriff der Ausbeutung im Gegensatz zu einem weiten Begriff der Ausbeutung[18], den ich als (nicht

17 Es ist entscheidend, dass es sich hier sowohl um eine Logik der Verdeckung als auch der Ermöglichung handelt. Menkes Kritik an den Critical Legal Studies (insb. Kennedy, s.o.) lässt sich so verstehen, dass sie bloß die Verdeckungslogik in den Blick nehmen. Vgl. auch Menkes Insistieren darauf, dass ein oberflächliches Verständnis des Tauschs von Arbeitskraft (als bloß freier und gleicher Austausch) keine »epistemologische[]« Verklärung und keine »Ideologie« sei, sondern *Strukturmerkmal* »kapitalistischer Herrschaft« (Menke 2015: 276, 277).

18 Eine »›weite Verwendung‹« des Ausbeutungsbegriffs, der über ökonomische Ausbeutung hinausgeht, schlägt auch Jaeggi vor (Jaeggi 2008a: 88).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerechtfertigte) Machtstabilisierung[19] fasse. Der enge Begriff der ökonomischen Ausbeutung beruht auf Marx' umstrittener Arbeitswerttheorie: Laut Marx erwirtschaftet der Arbeiter durch seine Arbeitskraft mehr ›Wert‹ als nötig ist, um seine Arbeitskraft zu reproduzieren. Der ›Mehrwert‹, der über die Reproduktion des Arbeiters hinausgeht, kommt allerdings nicht dem Arbeiter zu Gute, sondern dem Kapitalisten, für den er arbeitet. Somit wird der Arbeiter ausgebeutet, er wird, so könnte man sagen, in dem Verhältnis zum Kapitalisten übervorteilt.[20] Laut Menke steht nun zwar bei Marx die ökonomische Ausbeutung im Mittelpunkt, aber sie sei für Marx nicht hauptsächlich deshalb problematisch, weil sie eine »ungleiche Verteilung der (Geld-)Mittel« (zwischen Arbeiter und Kapitalisten) bedeute, erheblicher sei »die ungleich verteilte *Verfügung* über diese Mittel« (Menke 2015: 279). Weber ziehe aus der Tatsache, dass es die Macht über die Verteilung der Mittel und nicht die ungleiche Verteilung der Mittel selbst ist, die den Kern von Ausbeutung ausmacht, »die systematische Konsequenz, […] die ökonomische Ausbeutung begrifflich *als Machtverhältnis* – genauer: als eine institutionalisierte, verfestigte Asymmetrie der Macht, und das heißt: als Herrschaft – zu analysieren […].« (Menke 2015: 279)

Dieser weite, nicht auf die ökonomische Verteilung, sondern asymmetrische Machtverhältnisse[21] bezogene Begriff der Ausbeutung bringt drei Vorteile bzw. Konsequenzen mit sich:

(1) Der weite Begriff der Ausbeutung ist nicht auf Marx' Arbeitswerttheorie angewiesen und steht und fällt in seiner Plausibilität somit nicht mit ihr.
(2) Dem Recht kommt eine bedeutendere Rolle zu als diejenige – als bloßer ›Überbau‹ – die normativen Strukturen der Ökonomie zu stabilisieren. Die Normativität des Rechts ist dann selbst herrschaftskonstituierend (vgl. Menke 2015: 276): »Marx und Weber zeigen, daß das bürgerliche Recht sozialen Zwang hervorbringt. […] Der Grund dafür ist die Formbestimmung der Freiheit und also der Subjektivität, die dem bürgerlichen Recht durch seine Grundfigur subjektiver Rechte eingeschrieben ist.« (Menke 2015: 281)[22]

19 Vgl. Menkes Rede von einer »Herrschaft *als Ausbeutung und Zwang*« (Menke 2015: 271).
20 Es gibt auch den Versuch von G.A. Cohen, Marx' Konzeption der Ausbeutung von der Arbeitswerttheorie zu befreien und dennoch an einem engen, d.i. ökonomischen, Ausbeutungsbegriff festzuhalten, vgl. 1.2 in: Zwolinski und Wertheimer 2017.
21 Die asymmetrischen Machtverhältnisse sind bei Menke allerdings als »asymmetrische Marktpositionen der Klassen« gefasst, wobei der Begriff der Klasse wiederum ökonomische Verhältnisse abbildet (Menke 2015: En. 252 auf 461, verweisen von 288).
22 Vgl. Kapitel 2, Fn. 7.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(3) Der weite Begriff von Ausbeutung hat den Vorteil, dass er Ausbeutungsverhältnisse, d.i. die Produktion, Stabilisierung und Verschleierung asymmetrischer Machtverhältnisse nicht auf *einen* ökonomischen Grundwiderspruch zurückführt, sondern auch andere asymmetrische Herrschaftsverhältnisse, insbesondere patriarchale Geschlechterverhältnisse (vgl. Jaeggi 2008a: 88) und strukturellen Rassismus[23], in den Blick nehmen kann. In diesem Sinne würde ›Ausbeutung‹ dann dasjenige bezeichnen, was unter Frasers Schlagwort »Abnormal Justice« sichtbar werden soll: tiefenstrukturelle asymmetrische Machtverhältnisse, die eine kritische Theorie der Gerechtigkeit sehen können sollte (Fraser 2010: 48ff.).

Unabhängig davon, ob es sich um einen engen oder weiten Ausbeutungsbegriff handelt, stellt sich die Frage, ob es Ausbeutung nur in kapitalistischen Gesellschaften geben kann oder in allen »class-based societies, not only capitalism« (Zwolinski und Wertheimer 2017: 8). Menke scheint davon auszugehen, dass Ausbeutungsverhältnisse, auch wenn er sie nicht auf Marx' Arbeitswerttheorie bezieht, nur in kapitalistischen Gesellschaften auf oben genannte Art und Weise auftreten (vgl. Menke 2015: 277). Dies lässt sich vielleicht so erklären, dass Ausbeutung in feudalen Gesellschaften nicht bloß die Tiefen-, sondern gleichzeitig die Oberflächenstruktur der Gesellschaft ausmacht und somit die Konzeptualisierung als Ausbeutung redundant wäre.

## 3.2 Egalitaristische Gerechtigkeit und Normalisierung

In diesem Unterkapitel geht es darum, die andere Seite der Funktion subjektiver Rechte nach Menke, die Ermächtigungsfunktion, genauer darzustellen und als Kernidee egalitaristischer Gerechtigkeitstheorien auszuweisen (3.2.1). Anschließend wird ihre Beherrschungsform, Normalisierung, erläutert (3.2.2).

### *3.2.1 Die egalitaristische Spezifizierung des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit*

Das Zusammenführen von Menkes Analyse der Ermächtigungsfunktion subjektiver Rechte (und seiner Beschreibung, dass diese – und zwar ausschließlich diese – von Interessenstheorien von Rechten in den Blick

23 Für eine kurzen Überblick darüber, was unter »Rassismus als strukturelle[r] Kategorie« in der *Critical Philosophy of Race* zu verstehen ist, siehe: Lepold und Martinez Mateo 2019: 579f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genommen wird) mit egalitaristischen Gerechtigkeitstheorien lässt sich zunächst folgendermaßen plausibilisieren: Habermas' Erläuterung des sozialstaatlichen *Rechts*paradigmas in *Faktizität und Geltung* (welches zu Menkes Beschreibung der Ermächtigungsfunktion und des Sozialrechts passt) und seine Kritik daran setzt er parallel zu Iris Marion Youngs Kritik am distributiven *Gerechtigkeits*paradigma (vgl. Habermas 1994 [1992]: 505).[24] Für Habermas ist der Übergang vom liberalen zum sozialstaatlichen Paradigma des Rechts nicht normativ zu verstehen, sondern wurzelt in der Einsicht, dass die »Bedingungen für die faktische Wahrnehmung« (Habermas 1994 [1992]: 484, Herv. entfernt E.N.) von formal gesicherten Freiheiten nicht einfach vorausgesetzt werden können, sondern selbst hergestellt werden müssen. Der Übergang zum sozialstaatlichen Paradigma erfolgt also über eine »empirische Kritik« (Habermas 1994 [1992]: 485) am liberalen Paradigma, insbesondere der Vorstellung von Gesellschaft als normativ unbestimmt. Das vorausgesetzte, *empirisch falsche* Bild der Gesellschaft bestand aus »ökonomischen Gleichgewichtsannahmen […] sowie au[s] entsprechende[n] soziologischen Annahmen über eine breite Streuung von Vermögen und eine annähernde Gleichverteilung sozialer Macht, die die chancengleiche Ausübung der privatrechtlichen Kompetenzen sichern sollten.« (Habermas 1994 [1992]: 485) Wenn diese Annahmen nicht stimmen, aber »die Freiheit des ›Haben- und Erwerbenkönnens‹ [die private Freiheit, E.N.]« nur dann »Gerechtigkeitserwartungen erfüllen« kann, wenn eine »Gleichheit des ›rechtlichen Könnens‹ besteh[t]«, dann ergibt sich die Grundidee einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption (Habermas 1994 [1992]: 485).

Die Grundidee einer egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie (bzw. der Ermächtigungsfunktion der Rechte oder der normativen Idee eines sozialstaatlichen Rechtsparadigmas) ist, dass gesichert werden soll – und nicht fälschlicherweise bloß angenommen –, dass alle Bürger/innen gleichermaßen sozial teilhaben können. Diese Grundidee möchte ich nun anhand der im ersten Kapitel entwickelten drei Merkmale eines Gerechtigkeitsbegriffs ausbuchstabieren.

### Die Gleichheitsgesellschaft betreffend (Reduziertheit)

Wenn jede Bürgerin und jeder Bürger einer Rechtsgemeinschaft gleichermaßen an ihr teilhaben können soll, heißt das nicht, dass jede/r in jeder Hinsicht dasselbe tun sollte. Jede/r sollte nur an bestimmten, wichtigen gesellschaftlichen Institutionen oder Praktiken teilhaben können. Die

24 Auch Forst bezieht sich auf diese Stelle bei Habermas, wenn er das ›Bild‹ distributiver Gerechtigkeit kritisiert (vgl. Forst 2011: 35). Mehr dazu s.u.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichheit wird also in zwei Hinsichten eingeschränkt: Ein/e Bürger/in soll nur an besonders wichtigen Elementen des Sozialen teilhaben können und sie wird auch nicht gezwungen an ihnen teilzuhaben, sondern hat bloß einen Anspruch darauf, der aber auch ungenutzt bleiben darf. Nur die erste Hinsicht ist spezifisch für die egalitaristische Gerechtigkeitstheorie. Die zweite Hinsicht gilt für die allgemeine Rechtsform, die über subjektive Rechte funktioniert, insgesamt (vgl. 2.2). Die erste Hinsicht beschreibt also die Grenze von gerechtigkeitsrelevant und gerechtigkeitsirrelevant so, dass es bestimmte Dinge gibt, die unabdingbar für jedes Gesellschaftsmitglied sind, um an der Gesellschaft teilzuhaben, während andere vernachlässigbar sind. So mag es etwa in einer Arbeitsgesellschaft gerechtigkeitsrelevant sein, dass jede/r eine Arbeit und etwas Freizeit (oder etwas staatlich bereitgestelltes Geld für den Lebensunterhalt), eine Wohnung und eine Grundbildung hat. Dadurch kann sie oder er teilhaben. Diese Grenze kann nun entweder durch die Beschreibung einer idealen gerechten Gesellschaft oder durch die Betrachtung dessen, was in einer konkreten Gesellschaft die Mindestbedingung zur Teilhabe sind, spezifiziert werden (s.u.).

### Recht auf soziale Teilhabe (auf Rechte)

Die normative Grundorientierung einer egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie ist, dass jedem ein grundsätzliches »Recht auf soziale Teilhabe« (Menke 2015: 223)[25] zusteht. Dieses Recht soll verwirklicht werden durch positive Rechte bzw. den Bewertungsmaßstab für dieselben darstellen.

Egalitaristische Gerechtigkeitskonzeptionen, so meine These, erläutern nun genauer, was es heißen könnte, sozial teilzuhaben, entweder, indem sie erläutern, was es heißen würde an einer *gerechten* Gesellschaft oder einer *gegebenen* Gesellschaft teilzuhaben.[26]

Mit der ersten Variante, die sich auf die Teilhabe an einer *gerechten* Gesellschaft bezieht, sind solche Theorien gemeint, die besagen, dass in einer idealen gerechten Gesellschaft allen gleichermaßen bestimmte Güter zukommen sollten.[27] Das sind in meiner Terminologie

25 Oder »das gleiche Recht auf soziales Leben […] das ›Recht auf die Existenz‹, das Recht auf Leben« (Menke 2015: 285). Vgl. Menkes Ausführungen zum »biopolitische[n] Kontext« (Menke 2015: 159ff.).

26 Ich vermute, dass diese Unterscheidung zwischen zwei Typen des Egalitarismus Ähnlichkeiten zu dem Unterschied zwischen *distributive equality* und *social* oder *relational equality* aufweist. Vgl. exemplarisch zu der im angelsächsischen Kontext geführten Debatte darüber: Schemmel 2011.

27 In gewisser Weise wird hier ein Schritt zurück zu einem vormodernen Rechtsverständnis gegangen: Es geht um die Verteilung von Anteilen an einer als gerecht angesehenen Gesellschaftsordnung (einer Ordnung, in der



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*distributiv-egalitaristische* Theorien. Um welche Güter es sich handelt, ist dabei umstritten. Es werden typischerweise drei verschiedene Arten von zu verteilenden Gütern unterschieden: Ressourcen (Rawls, Ronald Dworkin), Wohlergehen (Richard M. Hare) und Fähigkeiten (bzw. *capabilities*, Martha Nussbaum und Amartya Sen) (vgl. Hinsch 2016: 80f.). Eine Gesellschaft ist demnach gerecht, wenn alle die gleichen Ressourcen, das gleiche Level an persönlichem Wohlergehen oder dieselben Fähigkeiten haben.

Beim *capability*-Ansatz ist es so, dass die Bestimmung dessen, was dafür notwendig ist, behaupten zu können, dass eine bestimmte Fähigkeit bei einer Person vorhanden ist, nicht nur abhängig ist von den Grundvoraussetzungen der Person, sondern auch von dem Kontext, in dem sie sich bewegt. Was es etwa heißt, die Grundfähigkeit, geographisch mobil zu sein, ausgebildet zu haben, heißt für Gehbehinderte etwas anderes als für nicht-Gehbehinderte sowie für Menschen, die in einem Hochgebirge leben und Menschen, die auf einer Insel leben.[28] Trotz dieser Kontextabhängigkeit dessen, was es heißt, eine Fähigkeit tatsächlich auszubilden, sind die Fähigkeiten selbst für alle Menschen gleich.[29] Eine Gesellschaft ist gerecht, wenn die für ein menschliches Leben wichtigen Fähigkeiten gleich verteilt sind.

Im Gegensatz dazu gibt es egalitaristische Gerechtigkeitstheorien, die noch stärker kontextbezogen sind und bloß konstatieren, dass es gerecht ist, wenn jede und jeder an dem, was für eine *gegebene* Gesellschaft bedeutend ist, auch teilhat. Dasjenige, was in einer gegebenen Gesellschaft als wichtig und deshalb als Wert daran teilzuhaben gilt, muss sich nicht notwendig in der Sprache von Gütern fassen lassen. Als so eine Version egalitaristischen, aber eben *nicht distributiv*-egalitaristischen Gerechtigkeitsdenkens verstehe ich Frasers Beschreibung der Grundorientierung der Gerechtigkeit an der Norm der »*partizipatorischen Parität*« (Fraser und Honneth 2003: 54): »Nach dieser Norm erfordert die Gerechtigkeit gesellschaftliche Vorkehrungen, die allen (erwachsenen) Gesellschaftsmitgliedern erlauben, miteinander als Ebenbürtige zu verkehren.« (Fraser und Honneth 2003: 54f.) Fraser schlägt vor, dass dafür – ›in heutigen

alle gleich viele Güter haben). Vgl. meine Darstellung des ersten Teils von Menkes *Kritik der Rechte* zu Beginn dieses Kapitels. Da ich mich für die Darstellung der Beherrschungsform der Normalisierung auf eine andere egalitaristische Gerechtigkeitskonzeption beziehe, ist diese Überlegung aber für den weiteren Argumentationsverlauf unerheblich.

28 Zur Kontextabhängigkeit des *capability*-Ansatzes, siehe: Culp 2014b: 158.

29 Obwohl es also kontextabhängig ist, was für Güter notwendig sind, um eine Fähigkeit zu haben, ist die »Liste zentraler menschlicher Fähigkeiten« selbst kontexttranszendierend. Das kritisiert Culp, wenn er schreibt, dass diese Liste »der demokratischen Meinungs- und Willensbildung zu viel vor[gebe]« (Culp 2014b: 166).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaften‹ könnte man hinzufügen – »mindestens zwei Bedingungen erfüllt sein« müssen, nämlich ein gewisser Grad an materieller Verteilungsgerechtigkeit und eine Gewährleistung von Status-Anerkennung (Fraser und Honneth 2003: 55). Ich gehe nicht weiter auf die konkreten beiden Bedingungen ein, weil Fraser selbst betont, »daß es mehr als zwei sein können« (Fraser und Honneth 2003: 55, Fn. 55). Es hängt also nach meiner Interpretation letztlich von der gegebenen Gesellschaft ab, welche Bedingungen es gewährleisten, dass sich zwei Menschen als Ebenbürtige gegenüberstehen.[30] Frasers partizipatorische Parität hilft nicht weiter dabei, Dissense und daran möglicherweise anschließende vernünftige Übereinkünfte darüber, was Ebenbürtigkeit in einer konkreten Gesellschaft bedeutet, zu konzeptualisieren.[31]

Diese zweite Form des Egalitarismus scheint Menke im Sinn zu haben, wenn er von der Ermächtigungsfunktion von Rechten schreibt. Menke schreibt nämlich, dass Marx' Kritik an der verteilungstheoretischen Konzeption der Gerechtigkeit der Sozialisten, die er in der *Kritik des Gothaer Programms* formuliert, selbst oberflächlich bleibt und nicht den Kern der normativen Idee der Sozialisten richtig erfasst:

> »Marx (und Engels) deuten die von den Sozialisten erhobenen Ansprüche so, daß sie sich nur auf eine gerechte Verteilung der Konsumptionsmittel beziehen. Das verkürzt diese Ansprüche um den normativ entscheidenden Punkt. Denn ihr Anspruch ist nicht nur viel weitreichender, sondern auch von *anderer Art* als die Gerechtigkeit der Verteilung. […] Das sozialistisch konzipierte Sozialrecht versteht die Gerechtigkeit der Verteilung nicht nur als die Zuteilung von Mitteln, sondern als die Befähigung zur Teilhabe am sozialen Leben [….].« (Menke 2015: 285)

Wenn im folgenden Unterkapitel (3.2.2) die Beherrschungsform egalitaristischer Gerechtigkeit erläutert wird, dann ist es wichtig, sie als Kritik einer so verstandenen, nicht-distributiven, aber dennoch egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption zu verstehen.[32] Dadurch wird die Kritik gegen

30 Damit stimme ich gewissermaßen mit Honneths Kritik an Fraser überein, dass »diesem Vorschlag [von zwei Bedingungen für partizipatorische Parität, relative ökonomische Gleichverteilung und kulturelle Statusanerkennung, E.N.] insofern etwas sehr Zufälliges [anhaftet], als sich kein Argument dafür findet, warum es sich bei der Kombination von zwei bloß analytisch begriffenen Perspektiven gerade um diejenigen der ›Ökonomie‹ und der ›Kultur‹ handeln soll.« (Fraser und Honneth 2003: 185f.)

31 Ich verstehe Forsts Kritik an Fraser so, dass er die *Rechtfertigung* dessen, was es heißt, in einer Gesellschaft als ein/e Gleichwertige/r geachtet zu werden als normativ basaler betrachtet als den Status der gleichwertigen Teilhabe an der (bloß gegebenen, aber nicht durch alle Betroffenen gerechtfertigten) Gesellschaft (vgl. Forst 2011: 143).

32 Weber, der als erster Materialisierungstendenzen des Formalrechts erkannt (und kritisiert) hat, schien die normative Grundidee einer solchen



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Egalitarismus gewissermaßen stärker, da man behaupten könnte, dass der nicht-distributive Egalitarismus die avanciertere Version des Egalitarismus ist.

## Materiales Recht (spezifische Rechtsform) und bestimmte Gesellschaft

An dieser Stelle geht es um die Frage, welche spezifische Rechtsform als Realisierungsform der Gerechtigkeit von einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption gefordert wird und welches Gesellschaftsbild von ihr implizit vorausgesetzt wird. Bezogen auf Ersteres muss an dieser Stelle wieder eine Vorbemerkung zum Verhältnis der spezifischen Rechtsform, »materiales Recht«[33], und dem Rechtsgebiet des Sozialrechts gemacht werden.

Wie beschrieben stützt sich Menkes Analyse des Privatrechts und der ihm eigenen Beherrschungsform, Ausbeutung (als Machtstabilisierung), auf Marx (s.o.). Marx' Diagnose der Ausbeutung in kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaften soll nun aber nicht nur eine Diagnose über bestimmte Probleme eines Rechtsgebiets, nämlich des Privatrechts, sein, sondern die Diagnose der Ausbeutung soll eine gesamtgesellschaftliche Problemkonstellation benennen. Marx setzt nichtsdestotrotz beim Privatrecht an – und das bleibt die einzige Rechtsgestalt, die er analysiert –, weil »das bürgerliche Privatrecht […] nach Marx die einzige strukturell notwendige Rechtsgestalt der bürgerlichen Gesellschaft [ist]« (Menke 2015: 272).[34] Im Anschluss an François Ewald hält Menke dies für »empirisch falsch«. Neben dem »Privatrecht (eingeschlossen das zur Regulierung seiner Hervorbringung und Erhaltung notwendige öffentliche Recht)« sei die bürgerliche Gesellschaft »zugleich und unhintergehbar durch ein zweites Rechtskonzept bestimmt: die sozialen Rechte oder

Materialisierung auch in dem zweiten egalitaristischen Sinne gesehen zu haben. Er schreibt an einer Stelle, dass es um die »[…] Anerkennung der Durchschnittsauffassung der Interessenten, also eines […] Merkmals wesentlich faktischer Art [gehe, E.N.], als des von dem Interessenten befugtermaßen durchschnittlich *erwarteten* und deshalb von der Justiz zu akzeptierenden Normalmaßstabs«. (Weber 2005 [1922]: 647)

33 In Habermas' Systematisierung ist das materiale Recht die bevorzugte (spezifische) Rechtsform des sozialstaatlichen Paradigmas (vgl. Habermas 1994 [1992]: 494).

34 »Marx' Argument ist: (i) Die bürgerliche Gesellschaft ist als politisch-ökonomische Klassenherrschaft bestimmt. (ii) Für diese Herrschaftsform ist die Form des bürgerlichen Privatrechts konstitutiv. Also: (iii) Es gibt mit dem bürgerlichen Privatrecht nur *eine* für die bürgerliche Gesellschaft notwendige Rechtsgestalt.« (Menke 2015: 282)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besser *das Sozialrecht*« (Menke 2015: 282). Daran verwundert nun zunächst einmal, dass das Sozialrecht – heute in Deutschland zumindest[35] – Teil des Verwaltungs- und damit des öffentlichen Rechts ist. Wenn das öffentliche Recht bereits als zur »Hervorbringung und Erhaltung« (s.o.) des Privatrechts ausgewiesen wurde, ist nicht einsichtig, warum Menke die Eigenlogik des Sozialrechts (das schon Teil des öffentlichen Rechts ist, welches als Stütze des Privatrechts fungiert) eigens betont. Für Menke scheint es davon abgesehen jedenfalls so zu sein, dass die gesamte Logik des modernen Rechts über die formale Rationalität, die paradigmatisch das bürgerliche Recht prägt, und die materiale Rationalität, die paradigmatisch das Sozialrecht prägt, zu erfassen ist. Privatrecht und Sozialrecht (nicht nur das Privatrecht wie bei Marx), so scheint es, konstituieren die bürgerliche Gesellschaft bzw. ihre paradigmatischen Rationalitäten bestimmen die gesamte Logik des modernen Rechts.

Wie bei der spezifischen Rechtsform des formalen Rechts möchte ich nun wieder mit Teubner die interne Rationalität des materialen Rechts beschreiben. Zuvor seien noch zwei Punkte angemerkt: Teubner beschreibt, erstens, sowohl die materiale als auch die reflexive Rationalität des Rechts im Gegensatz zur formalen als responsiv.[36] Teubners Analyse geht, zweitens, von Weber aus, der bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Materialisierungstendenzen des Rechts benannte. Waren diese damals bloß »marginal«, erscheinen sie Teubner Anfang der 1980er Jahre als der »dominante neuere Entwicklungstrend« (Teubner 1982: 15). Wie schon bei der Beschreibung der spezifischen Rechtsform des formalen Rechts beziehe ich mir hier nur auf das, was Teubner im Anschluss an Habermas interne Normrationalität nennt und vernachlässige aus denselben obengenannten Gründen die Norm- und Systemrationalität. Teubner schreibt:

> »Die ›interne Rationalität‹ wandelt sich, insofern die vorherrschende Regelorientierung von einer zunehmenden Zweckorientierung[37] überlagert wird. Statt einer strikten Anwendung präzis definierter Rechtsnormen (Konditionalprogramme) verwalten jetzt Rechtsexperten eher

35 Dies anzuführen ist dadurch verbürgt, dass Menke selbst in seinen Erläuterungen auf das aktuelle deutsche Sozialgesetzbuch verweist (vgl. Menke 2015: En. 251 auf 460f., verwiesen von 288).

36 In dem Aufsatz, den ich verwende, kommt Teubner überhaupt erst dazu, die Kategorie der reflexiven Rationalität einzuführen (vgl. Kapitel 8), weil er zeigen will, dass die von Nonet und Selznick vorgeschlagene Idee eines responsiven Rechts sich in eine materiale und reflexive Spielart unterteilen lässt.

37 Forst schreibt in seiner Kritik an Fraser, dass sie (in einer von zwei möglichen Lesarten jedenfalls) eine teleologische, d.h. auf Endzustände ausgerichtete Gerechtigkeitstheorie vorlegt (vgl. Forst 2011: 141).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

offen definierte Standards und vage Generalklauseln (Zweckprogramme).« (Teubner 1982: 25)[38]

Wenn man sich nun fragt, welches (implizite) Bild von Gesellschaft eine Person hat, die eine Norm mit Zweckorientierung etablieren will (oder eine Person, die so eine Norm anwendet), erkennt man, dass Gesellschaft dann »als Bestimmbares« (Menke 2015: 92) gesehen werden muss. Denn eine Person, die eine Norm mit Zweckorientierung, die sie für richtig hält, vorschlägt, muss davon ausgehen, dass sie wissen kann, welcher Zweck für alle sinnvoll ist (und nicht nur wie die idiosynkratrischen Zwecke von einzelnen begrenzt werden sollen, wie im libertären Modell). Weitergehend muss sie für die Anwendung einer solchen Norm wissen, wie sich Personen verhalten müssten, um diesen Zweck zu erfüllen.

Habermas sieht zudem eine Parallele zwischen dem Gesellschaftsbild, das durch ein liberales einerseits und ein sozialstaatliches Paradigma andererseits vorausgesetzt wird, nämlich: »das *produktivistische* Bild einer industriekapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft, die so funktioniert, daß sie die Erwartung sozialer Gerechtigkeit nach der einen Lesart über die privatautonome Verfolgung je eigener Interessen erfüllt, nach der anderen Lesart gerade dadurch zunichte macht.« (Habermas 1994 [1992]: 491) D.h. gewissermaßen, dass aus liberaler Sicht jeglicher Versuch, soziale Gerechtigkeit substanziell bestimmen zu wollen, fehlschlägt, während aus sozialstaatlicher Sicht jeder Versuch fehlschlagen muss, das Erreichen sozialer Gerechtigkeit gesellschaftlichen Kräften zu überlassen.[39]

### *3.2.2 Normalisierung als Beherrschungsform egalitaristischer Gerechtigkeit*

Die Beherrschungsform, Normalisierung, die ich im Anschluss an Menke als Beherrschungsform einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption beschreiben will, muss spezifischer als Beherrschungsform nicht-distributiver egalitaristischer Gerechtigkeit angesehen werden. Damit ist einerseits der häufig geäußerte Paternalismusvorwurf (vgl. Hinsch 2016: 80f.) an distributiv-egalitaristischer Gerechtigkeit weniger zentral und andererseits ist Forsts Kritik an dem distributiven Gerechtigkeitsbild, die ein wichtiger Ausgangspunkt für die Entwicklung seiner eigenen Gerechtigkeitskonzeption ist, meiner Ansicht nach zwar richtig, aber nicht

38 Vgl. Calliess 1999: 19.

39 Bezogen auf die Dimension der Systemrationalität von materialem Recht schreibt Teubner, dass das Recht in seiner materialisierten Form (anders als das formale Recht) unmittelbar Ziele des Wohlfahrtsstaates umsetzen und ihn somit reproduzieren kann (vgl. Teubner 1982: 25).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

identisch mit der Normalisierungskritik. Die Idee des Antipaternalismus ist es, Individuen vor unangemessenen Eingriffen des Staates in ihr Privatleben zu schützen. Es geht also um eine *explizite* Machtbegrenzung des Staates. Bei der Normalisierungskritik richtet sich die Kritik hingegen an politisch ungewollte *Nebeneffekte* bestimmter Politiken – so ist beispielsweise die Berücksichtigung von Trauerzeiten für Individuen politisch erwünscht, unerwünscht ist aber, dass Trauernde dadurch in eine gesellschaftliche Normaltrauerzeit gezwängt werden, die ihren eigenen Trauerprozess womöglich eher behindert, als dass ihm Rechnung getragen wird. Die Normalisierungskritik ist auf diese Weise gewissermaßen subtiler als das liberale Desiderat, Paternalismus zu vermeiden. Nichtsdestotrotz ist es so, dass sich die Normalisierungskritik sowie die Paternalismuskritik typischerweise beide gegen wohlfahrtsstaatliche Politiken richten. Forsts Kritik an dem distributiv-egalitaristischen Gerechtigkeitsbild, die er vor allem in seinem Aufsatz »Zwei Bilder der Gerechtigkeit« ausführt, möchte ich kurz darstellen, bevor ich dann auf die Normalisierungskritik eingehe.

In dem Aufsatz kritisiert Forst ein distributionstheoretisches Gerechtigkeitsbild aufgrund von vier Problemen und stellt ihm eine »radikale, kritische Vorstellung« der Gerechtigkeit entgegen (Forst 2011: 32). Forsts Kritik eines distributiven Gerechtigkeitsbilds ist nicht nur eine Kritik an einer egalitaristisch-distributiven Gerechtigkeitskonzeption im obigen Sinne sondern auch der Gerechtigkeitsströmung des »*sufficientarianism*« (Forst 2011: 35). Das liegt daran, dass Forst auch dem *sufficientarianism* ein grundsätzliches Denken im Rahmen eines distributiven Gerechtigkeitsbildes unterstellt, also einen Bezug auf Fragen nach »Mangel oder Überfluss« an Gütern und nicht auf »gerechte[] *Verhältnisse*[] *zwischen Menschen*« (worum es nach Forst eigentlich bei der Gerechtigkeit gehen sollte) (Forst 2011: 36).[40] Das erste der vier Probleme eines distributiven Gerechtigkeitsbilds, in dem es »an erster Stelle darauf ankommt, was Einzelnen im Sinne der Gerechtigkeit an Gütern zukommt – wer was ›erhält‹« (Forst 2011: 31), ist, dass es die Frage danach ausblendet, woher die zu verteilenden Güter eigentlich kommen, die Frage der Produktion (vgl. ebd.). Das zweite Problem ist, dass dieses Bild auch ausblende, wer die Macht hat, diese Güter zu verteilen (vgl. ebd.). Diese beiden ersten Probleme einer distributiven Vorstellung von Gerechtigkeit werden – und darauf verweist Forst (Forst 2011: 31, Fn. 7) – bereits von Young offengelegt. Das dritte Problem sei, dass den Subjekten der Gerechtigkeit einfach bestimmte Ansprüche auf Güter

40 Ich blende Theorien des *sufficientarianism* hingegen aus, weil ich sie gar nicht als Gerechtigkeitstheorien (in dem in Kapitel 2 bestimmten Sinne) verstehe und nicht bloß, wie Forst, als fehlgeleitete Gerechtigkeitstheorien. Vgl. Kapitel 2, Fn. 45.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugeschrieben würden, ohne dass sie selbst mit darüber befinden könnten, welche Ansprüche aus ihrer Sicht notwendig für die Gerechtigkeit sind. Die Adressaten der Gerechtigkeit würden dadurch zu »passiven Empfängern« (Forst 2011: 31).[41] Viertens würde kein ausreichend großer Unterschied zwischen Mangelzuständen jeglicher Art und ungerechten Zuständen gemacht. Laut Forst mache es aber einen bedeutenden Unterschied, ob jemand wegen einer Naturkatastrophe einen Mangel erleidet oder etwa wegen ungerechter ökonomischer Strukturen (vgl. Forst 2011: 31f.).[42] Forst ordnet Rawls, was vielleicht überraschen mag, nicht dem distributionstheoretischen Gerechtigkeitsbild zu (vgl. Forst 2011: 44–47).[43] Inhaltlich gesehen ist insbesondere die dritte Kritik Forsts an einem distributiven Gerechtigkeitsbild, wozu in meiner Terminologie ein egalitaristisch-distributives gehört, nah an der Normalisierungskritik, obwohl er hier auch eher eine Paternalismuskritik übt (s.o.).

Die Beherrschungsform der Normalisierung (bzw. der »Disziplinierung, Formierung und Normalisierung«)[44] unterscheidet sich von der Ausbeutung zunächst dadurch, dass sie nicht die Herrschaft einer Gruppe über eine andere Gruppe ist (»in Produktionsverhältnissen«), sondern »Herrschaft der Gesellschaft [oder des Sozialen] über die Individuen« und zwar in »*Kommunikations-* oder *Partizipationsverhältnissen*« (Menke 2015: 286). Bei der Ausbeutung geht es also um »die Herrschaft von gleichen und freien Subjekten über andere gleiche und freie Subjekte: Herrschaft durch Verträge« und bei der Normalisierung um »die Herrschaft einer Einrichtung über ihre Mitglieder: Herrschaft durch Teilhabe« (Menke 2015: 289). Ausbeutung funktioniere »horizontal« und sei eine »Herrschaft-*zwischen – intersegmentäre Herrschaft*« (Menke 2015: 289, 290). Normalisierung hingegen operiere »vertikal« und sei eine »Herrschaft-*in – institutionelle Herrschaft*« (Menke 2015: 290). Dennoch ist die Herrschaft in beiden Fällen als Individuen subjektivierend

41 Vgl. dazu das Zitat von Rupp, das Habermas im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Kritik am sozialstaatlichen Paradigma zitiert: »›Teilhabe ist der Gegensatz freiheitlichen ›Eigenhabens‹, läßt individuelle Selbstentscheidung, Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung in bloß passiver Partizipation des einzelnen an vorgefertigten Stücken des allgemeinen Sozialprodukts aufgehen und beschränkt die ›Freiheit‹ des einzelnen auf das Recht, den ihm zugewiesenen Anteil in Empfang zu nehmen und im Sinne der Gebrauchsanweisung auch zu verwenden.‹« (Habermas 1994 [1992]: 491)

42 Vgl. 6.1.

43 Mehr zu Forsts Verhältnis zu Rawls, siehe Einleitung zu II.

44 Die Disziplinierungs- bzw. Normalisierungskritik geht auf Foucaults Analysen der Disziplinarmacht von Gefängnissen, psychiatrischen Einrichtungen und Bildungsinstitutionen zurück (vgl. Foucault 2014 [1975] und Foucault 2016 [1961]).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu verstehen, d.h., dass im Falle der Ausbeutung nicht die Arbeiterklasse als ganze beherrscht wird, sondern jede/r einzelne Arbeiter/in als Arbeiter/in. Die Individuen als Adressaten von Ausbeutung und Normalisierung werden jedoch jeweils unterschiedlich angesprochen: als »Willkürsubjekte« (Ausbeutung) bzw. als »Interessensubjekte« (Normalisierung) (Menke 2015: 289). Dies sei eine Unterscheidung hinsichtlich ihrer »*juridischen Adressierung*« (Menke 2015: 290).

Die Normalisierung wie die Ausbeutung stellen an der Oberfläche eine andere Art der Adressierung dar als tiefenstrukturell, sie sind Formen der ›anderen‹ Herrschaft (bzw. in meiner Terminologie Beherrschung) des Rechts. Die Oberflächenstruktur der Herrschaft eines Rechts, das ein ›Recht auf soziale Teilhabe‹ realisiert, ist, dass es jeder und jedem die Möglichkeit geben möchte, an gesellschaftlich wertvollen Institutionen teilzuhaben. An der Oberfläche ist es also so, dass der Einzelnen und dem Einzelnen damit »gleich[e] Anerkennung« zugestanden wird, das Sozialrecht verfährt »egalitär« (Menke 2015: 293). Diese gleiche Anerkennung in Form des Ziels, jedem gleiche soziale Teilhabe zu ermöglichen, schlägt jedoch in die »soziale[] Herrschaft der Normalisierung« um (Menke 2015: 288). Das liegt zunächst einfach daran, dass bestimmt werden muss, wozu die einzelnen ermächtigt werden sollen. Der Staat normalisiert zunächst dadurch, dass er jede und jeden zu demselben ermächtigt: »[E]r [kann] festlegen […], worin die soziale Teilhabe besteht« (Menke 2015: 295). Das ist nur problematisch, wenn die soziale Teilhabe nicht im Sinne der Ermächtigten ist. Damit sie in ihrem Sinne wäre, müssten sie mitbestimmen, worin soziale Teilhabe bestehen sollte. Laut Menke ist das Ziel der sozialen Teilhabe allerdings die »Produktion des kommodifizierten Subjekts« (Menke 2015: 294). Das kommodifizierte Subjekt, der »›[…] *Lohnarbeiter*‹« (Menke 2015: 294), ist wiederum ausbeutungsvulnerabel. Anstatt dass das Ziel der sozialen Teilhabe durch die Teilhabenden *anders* bestimmt würde, wird ihre »politische Teilnahme« durch die Ermöglichung von Konsum »kompensiert« (Menke 2015: 294). Diese undemokratische (Konsum statt politischer Teilnahme) und der Ökonomie (Kommodifizierung) zuspielende Zielsetzung sozialer Teilhabe stellt den ersten Explikationsschritt der Verwandlung von gleicher Anerkennung zu Normalisierung dar. Der zweite Explikationsschritt läuft über den Fokus auf den Zusammenhang der Ermächtigungsfunktion und der Eigenwille-legalisierenden Funktion der Rechte. Auch wenn das Sozialrecht seine Ziele festlegen kann, kann es diese Ziele nicht unmittelbar umsetzen. Das Sozialrecht vergibt nämlich nur *Rechte* zur sozialen Teilhabe (und nicht unmittelbar soziale Teilhabe): »Die soziale Teilhabe wird als subjektives Recht ermöglicht und erscheint daher in der Gestalt privat angeeigneter Vermögen (zur Verwirklichung der eigenen Interessen).« (Menke 2015: 295) Wenn ich ein Recht auf Arbeit habe, werde ich nicht unmittelbar gezwungen zu arbeiten. Diese Unfähigkeit des



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Staates, den Zwang zur Arbeit durchzusetzen, wird allerdings dadurch ausgeglichen, dass nun die Herrschaftsform der Ausbeutung wieder zu Hilfe kommt. Das geschieht etwa, wenn Arbeitssuchende sich vertraglich dazu verpflichten, den Anweisungen der Arbeitsagentur zu folgen: mit der Unterschrift unter »›Eingliederungsvereinbarungen‹« (Menke 2015: 296) etwa. Sie haben sich dann freiwillig dazu entschieden (und dies vertraglich abgesichert), dass sie ihr ›Recht auf Arbeit‹ einfordern wollen (Eigenwille legalisierende Funktion der subjektiven Rechte). Damit hat der Staat mithilfe der »Herrschaft der Verträge« also seine Normalisierungsfunktion vollständig erfüllt.

Allgemeiner gesprochen bedeutet Normalisierung den Umschlag von der gleichen Anerkennung der einzelnen und des einzelnen im Sinne seiner Möglichkeit am Sozialen teilzuhaben in den Zwang, am (gegebenen) Sozialen teilhaben zu müssen. Dieser Zwang ist dabei nur ein nicht wünschenswerter Zwang, wenn das Soziale, an dem teilzuhaben man gezwungen ist, kein gutes oder gerechtes Soziales ist, sondern eines, welches auf die Erzeugung von ökonomischem Mehrwert ausgerichtet ist. Eine offene Frage ist an dieser Stelle, wie das gute oder gerechte Soziale bestimmt werden sollte oder könnte: durch die politische Teilnahme der Betroffenen oder durch die (moral-)philosophische Rechtfertigung dessen, was ein gutes oder gerechtes Soziales ausmacht?

Solche Normalisierungstendenzen werden vielfach diskutiert, beispielsweise auch von Habermas (Habermas 1994 [1992]: 105, 498, 502)[45] oder Wendy Brown (Brown 1995: 95–134).

***

In Menkes Systematik ist es entscheidend, dass Ausbeutung und Normalisierung nicht separate Formen der ›anderen‹ Herrschaft, der Beherrschung, des Rechts sind, sondern beide zusammen kennzeichnend sind für das moderne bürgerliche Recht, welches ein Recht der Rechte ist. In meiner Systematik möchte ich das nicht bestreiten, sondern vorschlagen, dass libertäre und egalitaristische Theorien der Gerechtigkeit jeweils eine normative Deutung »der Grundidee der bürgerlichen Rechtsordnung« (über)betonen und ausführlich systematisieren (Menke 2015: 298).

Im letzten Abschnitt habe ich bereits den Zusammenhang von Normalisierung und Ausbeutung ausgehend von der Normalisierung dargestellt (vgl. Punkt (ii) ab S. 291 in Menke 2015). Der Zusammenhang von Ausbeutung und Normalisierung ausgehend von der Ausbeutung ist folgendermaßen zu verstehen (Punkt (i) bei Menke). Der Grund für

45 Die Problematik »der Foucaultschen Normalisierung des passiven Genusses paternalistisch verliehener Rechte« beschreibt Habermas als Problem »sozialstaatlicher Massendemokratien« bzw. des sozialstaatlichen Paradigmas (Habermas 1994 [1992]: 105).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Herrschaftsmoment der Ausbeutung ist die ›Legalisierung der Eigenwillens‹-Funktion subjektiver Rechte. Der Eigenwille ist normativ nicht strukturiert, es ist kein gerechtfertigter oder autonomer Wille, sondern der Wille im Sinne des willkürlichen Wollens. Aber dieser unbestimmte Wille darf nur in bestimmten »Grenzen« willkürlich sein und diese Begrenzung folgt dem Prinzip der Gleichheit: »In ihrer modernen Form erfolgt diese Begrenzung durch das Prinzip der Gleichheit« (Menke 2015: 291). Die Grenzziehung durch das Prinzip der Gleichheit bildet den Übergang zur ›Normalisierung‹. Das Subjekt der Willkürfreiheit wird als eines normalisiert, dass sich wie alle anderen Willkürsubjekte in denselben »Grenzen der Gleichheit« bewegt (Menke 2015: 292).

Normalisierung und Ausbeutung als Herrschaftsmomente der beiden Funktionen der Rechte, der Ermächtigungs- und der Eigenwillensfunktion, sind also Herrschaftsmomente desselben modernen bürgerlichen Rechts und bedingen sich gegenseitig. Gleichzeitig verhalten sie sich auch kritisch zueinander: Normalisierung kann (aus libertärer Perspektive) kritisiert werden, indem beanstandet wird, dass sie eine Form sozialer Herrschaft ist, die die Möglichkeit von Individuen beeinträchtigt, nach ihrem Eigenwillen zu handeln. Ausbeutung kann von der anderen Seite (aus egalitaristischer Perspektive) in dem Sinne kritisiert werden, dass sie die Herrschaft einer gesellschaftlichen Gruppe über eine andere bedeutet und somit die gleiche Teilhabe am Sozialen verunmögliche. Beide Seiten »kämpfen um die Macht […], wie die bürgerliche Rechtsordnung im Kern verfaßt sein soll« (Menke 2015: 298). Menke nennt diese Form der Kritik (sowohl von libertärer als auch von egalitaristischer Seite) die »soziale Kritik des Rechts«, eine Kritik, die die sozialen Herrschaftsmomente aufzeigt, die eine Extrapolation jeweils einer Seite des modernen bürgerlichen Rechts zur Folge hat (Menke 2015: 297).

Darüber hinaus gibt es, laut Menke, eine »politische Kritik des Rechts«, die ausweist, dass das »Recht, als Privatrecht oder als Sozialrecht, […] nur im Akt seiner Selbstbehauptung im Kampf um die hegemoniale Interpretation der Grundidee des bürgerlichen Rechts [besteht]« (Menke 2015: 299). Soziale und politische Kritik sind wiederum durch »eine Dialektik von Blindheit und Einsicht« verknüpft (Menke 2015: 297). Die soziale Kritik (egal von welcher Seite) kann nicht die Geschichte, den Prozess, verstehen, der eine Rechtsgestalt (Privat- oder Sozialrecht) zur hegemonialen gemacht hat, die deshalb soziale Herrschaft ausübt (Ausbeutung oder Normalisierung); die politische Kritik kann hingegen nicht sehen, dass eine bestimmte Rechtsgestalt tatsächlich hegemonial ist und deshalb auch eine soziale Herrschaft ausübt, obwohl es nicht notwendig ist, dass es diese Rechtsgestalt ist, die hegemonial ist:



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »So wie die soziale Kritik des Rechts daher nicht dessen Entstehung begreifen kann, so begreift die politische Kritik nicht, wie es besteht: Sie kann nicht begreifen, wie es zur Etablierung *bestimmter* Rechtsgestalten kommt. Das ist der blinde Punkt der politischen Kritik, an dem die Einsicht der sozialen Kritik greift: Während der politischen Kritik die Erstarrung des – an sich – flüssigen Sinns zu einer festen Gestalt, der Umschlag der – ursprünglichen – Kontingenz der Setzung in die Notwendigkeit der zweiten Natur, immer rätselhaft bleiben muß, erkennt die soziale Kritik darin den *Sinn* des Rechts: Seine soziale Logik besteht eben darin, eine bestimmte normative Ordnung zu etablieren, die ebenso bestimmte Verhältnisse sozialer Herrschaft ermöglicht.« (Menke 2015: 300f.)

Die soziale Kritik treibt die »leerlaufende Dynamik des bürgerlichen Rechts« (Menke 2015: 303) an. Die soziale Kritik wird zur »Selbstkritik« (Menke 2015: 305), wenn die Egalitären auch Normalisierung kritisieren und die Libertären Ausbeutungsverhältnisse. Diese Selbstkritik schließt auch die politische Kritik ein, weil sie nicht eine vereinseitigte Perspektive einnimmt. Die soziale und die politische Kritik des Rechts sind für Menke beides bürgerliche Formen der Kritik, die es nicht überwinden können, weil sie nur den Gegensatz und nicht die »*Einheit*« von Sozialrecht und Privatrecht denken können (Menke 2015: 305). Menke selbst will im Gegensatz dazu eine *wahre* Kritik des bürgerlichen Rechts verfolgen, die die Form des bürgerlichen Rechts überwindet (Menke 2015: 306). Wenn die beiden Seiten der sozialen Kritik die Gerechtigkeitsperspektiven von Egalitären und Libertären repräsentieren, dann extrapolieren Theorien der radikalen Demokratie – bzw. die radikaldemokratische Dimension kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit – gewissermaßen die politische Kritik.[46]

46 Vgl. 7.6.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 4. Positionierung des Begriffs der Gerechtigkeit in der zeitgenössischen deutschen Kritischen Theorie

In diesem Kapitel möchte ich die Theorieentwürfe von drei zeitgenössischen deutschen[1] Autor/innen in den Blick nehmen, die sich selbst alle drei als mehr oder weniger in der Tradition der Kritischen Theorie stehend verstehen und (herkömmliches) Gerechtigkeitsdenken ablehnen. Ich gehe Axel Honneths, Rahel Jaeggis und Hartmut Rosas Vorschläge für eine zeitgemäße kritische Gesellschaftstheorie nacheinander durch und zeige, dass sie tatsächlich jeweils den drei Merkmalen eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (Kapitel 2) nicht entsprechen. Davor seien zwei Hinweise gegeben: zur Auswahl dieser drei Autor/innen und zum Verhältnis der Auseinandersetzung mit diesen drei Autor/innen zur Darstellung der Beherrschungsformen einer libertären und egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption im letzten Kapitel (3.).

Es ist zunächst wichtig, dass Honneth, Jaeggi und Rosa mit ihren Vorschlägen für eine kritische Theorie der Gesellschaft einen vergleichbaren Gegenstandsbereich bearbeiten wie herkömmliche Gerechtigkeitstheorien. Die relevante Fragestellung ist, wie man eine gegebene Gesellschaft oder soziale Konstellation normativ bewertet. Disziplinär geht es um Fragen, die im Bereich der Politischen Philosophie oder Sozialphilosophie zu verorten sind (vgl. Kapitel 5). In Bezug auf den herkömmlichen Gerechtigkeitsbegriff spielt auch die Disziplin der Rechtsphilosophie eine Rolle, aber nur, weil dem Recht als Realisierung der Gerechtigkeit oder als empirisch wichtiger Bestandteil gegebener Gesellschaften eine entscheidende Rolle zugeschrieben wird und nicht wegen eines Interesses an Recht als solchem. Entscheidend ist, dass weder Honneths, Jaeggis und Rosas Theorieentwürfe noch der herkömmliche Gerechtigkeitsbegriff in der Moralphilosophie oder Ethik richtig verortet wären. Es geht speziell um normative Fragen im gesellschaftlichen Kontext und nicht etwa um interpersonale oder individuelle Moral.

Die Auseinandersetzung mit Honneth, Jaeggi und Rosa wird nicht zeigen, dass sie das Gerechtigkeitsvokabular ablehnen, weil sie die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung vermeiden wollen.

1 Ich wähle diese drei Autor/innen freilich nicht deshalb aus, *weil* sie deutsch sind, sondern weil sie bereits über Jahrzehnte ein eigenes Programm der Kritischen Theorie entwickeln. Das tun nicht alle Wissenschaftler/innen, die in dieser Traditionslinie arbeiten. In der Einleitung zu Teil II erläutere ich, warum ich die Theorieentwürfe von Benhabib und Fraser, die allerdings auch unter diese Beschreibung passen, nicht weitergehend untersuche.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hingegen soll vor allem deutlich werden, *dass* sich ihre Herangehensweise tatsächlich von der einer herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie unterscheidet – wobei auch die drei Merkmale der herkömmlichen Gerechtigkeit selbst noch stärker konturiert werden sollen. Zudem soll noch ein (vermeintlich) anderes Problem der herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie, dass sie Phänomene der Entfremdung nicht in den Blick bekommt, aufgezeigt werden. Während Ausbeutung und Normalisierung aus Perspektive der jeweiligen Gerechtigkeitskonzeption *selbst* unerwünschte Folgen sind, sind Entfremdungsphänomene, meinem Verständnis nach (vgl. 5.), aus Perspektive der Gerechtigkeit nicht selbst problematisch. Da das Aufzeigen von ›Entfremdung‹ aber für Honneth, Jaeggi und Rosa wichtig ist, um eine Gesellschaft oder einzelne soziale Phänomene insgesamt als wünschenswert oder nicht auszeichnen zu können, sehen sie dies als Schwäche herkömmlicher Gerechtigkeitstheorien.

## 4.1 Erweiterte Gerechtigkeit: Axel Honneth

Neben der allgemeinen Begründung für die Auswahl der drei Autor/innen ist Honneth für die Positionierung des von mir dargestellten Gerechtigkeitsbegriffs aus zwei weiteren Gründen relevant und interessant:

Erstens, weil Honneth neben Forst einer der wenigen Autor/innen in der zeitgenössischen kritischen Theorie ist, der überhaupt vorgibt, eine Theorie der Gerechtigkeit zu entwerfen.[2] Viele andere Autor/innen, so Jaeggi, Rosa und auch Habermas, grenzen sich explizit vom Gerechtigkeitsdenken ab. Zweitens ist Honneths Gerechtigkeitstheorie dennoch ein systematisch anderes Unterfangen als dasjenige von Forst. Während Forsts Theorie dem von mir vorgeschlagenen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit entspricht (vgl. Teil II), erweitert Honneth den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit auf radikale Art und Weise (vgl. Honneth 2011: 22). Ziel dieses Unterkapitels ist weniger eine Bewertung von Honneths Ansatz vorzunehmen als zu zeigen, *dass* Honneth keine Gerechtigkeitstheorie in dem in Kapitel 2 entwickelten Sinne vorschlägt. In seiner Intervention in die Debatte »Umverteilung oder Anerkennung« (Fraser und Honneth 2003) konstatiert Forst »die kategorialen Unterschiede« zwischen Frasers und Honneths Ansatz, wobei er sich selbst Fraser anschließt. Obwohl er der einen Seite (Fraser, Forst) ein besonderes Interesse für die »*Gerechtigkeit*« und Honneth für die »*Selbstverwirklichung*« zuschreibt, nennt er beide dennoch »umfassende[] *kritische*[] *Theorie*[*n*] *der Gerechtigkeit*« (Forst 2011: 134f.). Ich spreche hingegen

2 Neben Forst und Honneth wären noch Young, Fraser, Ferrara, Azmanova und Pereira als Vertreter/innen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit zu nennen. Vgl. Neuhann und Ronge 2016. Vgl. zu Fraser auch die Einleitung zu II.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Honneths *erweiterter* Theorie der Gerechtigkeit, um den systematischen Unterschied zu »herkömmlichen Gerechtigkeitskonzeptionen« (Honneth 2011: 22) hervorzuheben, zu denen ich Forsts und Frasers rechne, was bedeutet, dass sie die drei Merkmale aus Kapitel 2 spezifizieren. Auch Jaeggi schreibt Honneth einen »weiteren Gerechtigkeitsbegriff« zu (Jaeggi 2014: 23, Fn. 11). An anderer Stelle schreibt auch Forst Honneth »ein sehr weites Verständnis von Gerechtigkeit« zu (Forst 2011: 51).[3]

Bei der Erläuterung, dass und warum Honneth einen bewusst erweiterten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (Konzept) im Gegensatz zu einem herkömmlichen verwendet, werde ich mich auf sein 2011 erschienenes Buch *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* beziehen. Hier entwickelt Honneth, nach dem Vorbild von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), seine Gerechtigkeitstheorie. *Das Recht der Freiheit* führt insbesondere drei, ohnehin immer bereits aufeinander bezogene, Fäden von Honneths vorausgehender Forschung zusammen: den Vorschlag, intersubjektive Beziehungen als Anerkennungsbeziehungen kritisch zu analysieren (Honneth 1994a), die Auseinandersetzung mit den theoretischen Grenzen eines herkömmlichen Gerechtigkeitsdiskurses (Honneth 2004, Honneth 2012a [2000] und Honneth 2010) und die Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie (Honneth 2001a).[4]

Der erweiterte Gerechtigkeitsbegriff, den Honneth verwendet, ist bezüglich aller drei Merkmale vom Gerechtigkeitskonzept, das ich vorgeschlagen habe (Kapitel 2), zu unterscheiden. Er ist nicht reduziert, nicht auf Individuen mit gleichen Rechten bezogen und fordert keine (exklusive) Realisierung in Gesetzen. Da Honneth, meinem Verständnis nach, auch mit einer Unterscheidung zwischen allgemeinem Begriff (Konzept) und Konzeptionen arbeitet, findet diese Abgrenzung auf der Konzeptebene statt. Dafür, dass Honneth auch mit einer Unterscheidung von Konzept und Konzeptionen der Gerechtigkeit arbeitet, spricht, dass er eine Methode vorschlägt, mit deren Hilfe Vorschläge für Gerechtigkeitskonzeptionen entwickelt werden können. Diese Vorschläge der einzelnen Konzeptionen haben dann allerdings nicht (wie bei Rawls) die Form »von allein formalen, abstrakten Grundsätzen«, sondern sind inhaltlich gehaltvoller (Honneth 2011: 119ff.). Bevor ich detaillierter darauf eingehe, wieso sich Honneths Theorie kritisch auf die drei Grundmerkmale

3 Siehe dazu auch Agnes Hellers These, dass Hegels Rechtsphilosophie, an die Honneth anschließt (vgl. Honneth 2011: 16), nicht als moderne Gerechtigkeitstheorie begriffen werden kann (vgl. Heller 1987: 92). Der in Kapitel 2 entwickelte Gerechtigkeitsbegriff ist gerade als spezifisch moderner zu verstehen.

4 Vgl. auch: Honneth 2014.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gerechtigkeit bezieht, sei zunächst die Grundidee seines Projekts in *Das Recht der Freiheit* beschrieben: Laut Honneth ist »›gerecht‹ [...], was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet« (Honneth 2011: 40f.). Die Autonomie wird dabei verstanden als Autonomie des Einzelnen und ist Ausdruck des, laut Honneth, wichtigsten Werts der Moderne, der individuellen Freiheit (vgl. Honneth 2011: 35). Die Idee der Gleichheit sei kein eigenständiger Wert neben dem der individuellen Freiheit (vgl. Honneth 2011: 35, Fn. 1). Die individuelle Freiheit als Autonomie nimmt die systematische Position ein, die ich in Bezug auf das allgemeine Konzept der Gerechtigkeit dem Meta-Recht auf Rechte zugeordnet habe (vgl. 2.2). Sie ist der übergeordnete normative Maßstab, die normative Grundorientierung, von Honneths Gerechtigkeitstheorie. Sowohl das Meta-Recht auf Rechte als auch Honneths individuelle Freiheit als Autonomie können unterschiedlich ausbuchstabiert werden. Honneth spricht über drei verschiedene Modelle individueller Freiheit als Autonomie, nämlich »negative Freiheit«, »reflexive Freiheit« und »soziale Freiheit« (Honneth 2011: 33–118). Je nach Modell individueller Freiheit wandelt sich auch die »methodische Vorstellung von Gerechtigkeit« (Honneth 2011: 42).[5] Für Honneth ist das Modell der sozialen Freiheit die überzeugendste Interpretation des Grundwerts der Moderne, der individuellen Freiheit als Autonomie. Frei ist man demnach nicht schon, wenn man das tun kann, was man will – egal, ob es vernünftige Gründe dafür gibt (negative Freiheit) –, und auch nicht, wenn man einen reflektierten Willen hat, bei dem aber unklar bleibt, wie er sich in der Welt materialisieren soll (reflexive Freiheit), sondern:

> »›Frei‹ ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann.« (Honneth 2011: 86)

Die methodische Perspektive auf die Gerechtigkeit ergibt sich aus dieser Bestimmung des modernen Grundwerts der individuellen Freiheit als sozialer Freiheit.[6] Die Gerechtigkeit der sozialen Freiheit sucht die Institutionen zu bestimmen, die ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung ermöglichen. Die Bestimmung dieser Institutionen erfolgt durch

5 Vor dem *Recht der Freiheit* hatte Honneth bereits das methodische Verständnis von Gerechtigkeit als Distributionsgerechtigkeit kritisiert, das mit einem fehlgeleiteten Freiheitsbegriff als Willkürfreiheit oder negativer Freiheit operiere: Honneth 2004: 213–227, vgl. Neuhann und Ronge 2016.

6 Für die Bestimmung der methodischen Perspektive der Gerechtigkeit der anderen beiden Freiheitsbegriffe, siehe für die negative Freiheit S. 55ff. und für die reflexive Freiheit S. 72ff.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Methode der *normativen Rekonstruktion* (vgl. Honneth 2011: 24ff.). Bei der Anwendung dieser Methode können unterschiedliche Gerechtigkeitskonzeptionen herauskommen.

### *4.1.1 Keine reduzierte Perspektive*

Aus Honneths Perspektive der Gerechtigkeit sind *alle* Institutionen, die individuelle Freiheit als soziale Freiheit durch Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung ermöglichen, interessant. Dabei ist die Art der jeweiligen Institution nicht entscheidend: ›Frei‹ sind wir sowohl als Freunde, Liebes- sowie Geschäftspartner/innen, als Wähler, Klägerin oder Angeklagte. Honneths Perspektive nimmt also nicht bloß solche Institutionen in den Blick, die rechtlich reguliert werden, wurden oder werden sollten (vgl. 2.3), sondern auch solche sozialen Phänomene, die gar keinen (auch keinen vergangenen oder zukünftigen) Bezug zum positiven Recht haben (sollten): die Freundschaft beispielsweise, deren Wert (für die individuelle Freiheit als Autonomie) überhaupt nur dadurch besteht, dass sie *nicht* rechtlich reguliert ist und man kein Recht auf sie haben kann oder sollte (vgl. Honneth 2011: 237–252).

Honneth muss bei der Auswahl der sozialen Beziehungen und Institutionen, die eine Gesellschaft gerecht machen, allerdings auch eine Auswahl treffen. Diese Auswahl ist, wie beschrieben, erstens, dadurch bestimmt, dass nur das, was der individuellen Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) zuträglich ist, gerecht ist. Es gibt allerdings noch einen zweiten Auswahlmechanismus, nämlich, dass Honneth nur Institutionen, die »zugleich [neben der Tatsache, dass sie zuträglich sind für individuelle Freiheit, d.h. wechselseitige Anerkennung ermöglichen, E.N.] *Reproduktionsbedingungen* der jeweils gegebenen Gesellschaft bilden« (Honneth 2011: 20, Herv. E.N.). Ohne an dieser Stelle zu problematisieren, dass es womöglich nicht leichtfällt, dieses Kriterium anzuwenden, möchte ich bloß betonen, inwiefern es sich von dem Auswahlkriterium der herkömmlichen Perspektive der Gerechtigkeit unterscheidet und wieso ich nur die herkömmliche als reduzierte bezeichne, obwohl Honneth ja auch eine Auswahl treffen muss. Die herkömmliche Perspektive ist nämlich *normativ reduziert*. Man könnte hingegen sagen, dass Honneths Theorie bloß *funktionalistisch reduziert* ist. Die herkömmliche Perspektive der Gerechtigkeit interessiert sich nur für die Dinge, auf die Individuen im Sinne ihres (je nach Konzeption konkretisierten) Meta-Rechts auf Rechte einen *normativen* Anspruch haben. Freundschaften mögen wertvoll sein für die individuelle Freiheit, solange man auf sie aber keinen (rechtlichen) Anspruch haben kann oder sollte, sind sie nicht gerechtigkeitsrelevant. Das bedeutet nicht gleichzeitig, dass nicht bestimmte



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeitsbedingungen für Freundschaften, wie ein Mindestmaß an Freizeit, als Rechtsanspruch gefasst werden können oder sollten, aber die Freundschaft selbst ist nicht gerechtigkeitsrelevant. In Honneths erweiterter Gerechtigkeitsperspektive ist hingegen jede Institution normativ von Interesse, die eine notwendige Dimension individueller Freiheit als sozialer Freiheit verkörpert. Die Einschränkung, dass weitergehend aber nur die Institutionen, die gesellschaftliche Reproduktionsbedingungen konstituieren, relevant sind, lese ich funktionalistisch: Gibt es bereits eine Institution, die eine notwendige Dimension von individueller Freiheit angemessen und für alle zugänglich verkörpert, ist eine weitere solche Institution nicht gerechtigkeitsrelevant, weil sie nicht notwendig für die Funktionalität einer – normativ verbürgten – Gesellschaftsordnung ist.

Der Unterschied in der Struktur der Auswahl von gerechtigkeitsrelevanten sozialen Konstellationen zwischen Honneths Theorie und einer der herkömmlichen Gerechtigkeit können an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden, aber tentativ könnte man ihn folgendermaßen auf den Punkt bringen: Wenn ein Individuum in einer im herkömmlichen Sinne gerechten Gesellschaft lebt, dann ist sein grundlegendes *Recht auf Rechte* realisiert; in einer in Honneths Sinne gerechten Gesellschaft, in der ein Individuum an allen freiheitssichernden Institutionen Teil hat, führt dieses Individuum ein erfülltes Leben. Honneth nimmt somit die »Beweislast« auf sich zu zeigen, »worin [...] eine ›gesunde‹ Form des gesellschaftlichen Lebens bestünde« (Forst 2011: 136).

### *4.1.2 Individuelle Freiheit als Autonomie – anstatt Gleichheit von Rechten*

Die unterschiedlichen Konzeptionen individueller Freiheit bei Honneth implizieren auch unterschiedliche Formen ihrer Materialisierung. Dem herkömmlichen Begriff der Gerechtigkeit zufolge kann das ›*Recht* auf Rechte‹ als normativer Grundmaßstab zwar auch unterschiedlich spezifiziert werden, aber es bleibt immer in Form eines ›Rechts auf Rechte‹ gegeben, d.h., dass durch positive Rechte der Anspruch auf private Freiheit, soziale Teilhabe oder Rechtfertigung bzw. Politik aller eingelöst werden sollte. Bei Honneth hingegen wird nur die negative Freiheit als »rechtliche Freiheit« durch subjektive Rechte realisiert (Honneth 2011: 132–146). Reflexive Freiheit materialisiert sich als »moralische Freiheit« und soziale Freiheit realisiert sich in drei Sphären: dem »›Wir‹ persönlicher Beziehungen«, dem »›Wir‹ des marktwirtschaftlichen Handelns« und dem »›Wir‹ der demokratischen Willensbildung« (Honneth 2011, siehe Inhaltsverzeichnis). Die soziale Freiheit räumt allerdings der negativen und reflexiven Freiheit in ihrer eigenen Materialisierung auch eine



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rolle ein (vgl. Honneth 2011: 115–118).[7] Honneth vertritt die Auffassung, dass die Idee von individueller Freiheit als Autonomie am angemessensten durch die Idee sozialer Freiheit ausgedrückt wird. Die soziale Freiheit wiederum drückt sich in unterschiedlichsten Institutionen aus – nicht nur in rechtlichen. Die normative Grundfrage, die Honneths Gerechtigkeitstheorie somit stellt, ist: Welche Institutionen sind notwendig, um individuelle Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) in ihrer gegenwärtigen Vielschichtigkeit zu realisieren? Die Grundfrage der Gerechtigkeit wie ich sie verstehe hingegen war: Welche Gesetze müssen abgeschafft, welche etabliert oder geändert werden, damit das gleiche Meta-Recht auf Rechte einer jeden und eines jeden Betroffenen nicht verletzt wird?

Aus Honneths Perspektive müsste es so erscheinen, dass eine Gerechtigkeitstheorie, die ihren normativen Grundmaßstab in Form subjektiver Rechte ausdrückt (Recht auf Rechte) bereits fehlgeleitet ist – auch wenn dieses Grundrecht kein Recht auf Eigentum oder Vertragsfreiheit ist (vgl. Honneth 2011: 133).[8] Denn die Form der Rechte kann ihre eigenen Voraussetzungen nicht mitreflektieren. Liberale Freiheitsrechte beispielsweise, die »einen individuellen Schutzraum schaffen sollen, innerhalb dessen der einzelne seine Vorstellungen vom Guten überhaupt erst befragen können soll« sichern letztendlich »die Äußerung und Praktizierung einer bereits gefestigten Überzeugung, nicht aber deren vorauslaufende Überprüfung« (Honneth 2011: 138). Um Freiheit als Autonomie, Selbstgesetzgebung, zu gewährleisten, sind Freiheitsrechte also ungeeignet. Sie sichern die Möglichkeit, willkürliche individuelle Handlungsmotive zu realisieren, aber nicht rational gerechtfertigte. Honneth führt weiter aus, dass politische Teilnahmerechte als dritte Klasse von Rechten neben Freiheits- und Teilhaberechten allerdings die Form der Rechte gewissermaßen sprengen, indem sie ein anderes Modell individueller Freiheit fordern, nämlich die aktive Teilnahme am demokratischen Willensbildungsprozess (vgl. Honneth 2011: 142). Diese sei allerdings nur möglich, wenn andere auch daran teilnehmen, d.h. ihre Teilnahmerechte nutzen; ob sie das tun, kann allerdings wiederum nicht durch das Teilnahmerecht selbst gesichert werden – es verweist deshalb auf andere Formen der Institutionalisierung von individueller Autonomie (vgl. Honneth 2011: 144ff.). Zielt Honneth nun darauf ab, diese anderen Formen

7 Ein motivationaler Ausgangspunkt seines 2015 erschienenen Buches *Die Idee des Sozialismus* war es zu zeigen, dass seine in dem *Recht der Freiheit* explizierte Methode tatsächlich eine »Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung« erlaubt. Eine solche Transformation würde gerade durch negative und reflexive Freiheit (nicht soziale Freiheit) vorangetrieben. Vgl. Honneth 2015a.

8 Vgl. zum Status dieses Rechts in einer kritisch-prozeduralen Konzeption Kapitel 7, insb. 7.5.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Institutionalisierung *alle* reflexiv einzuholen, muss es die Stoßrichtung einer herkömmlichen Theorie der Gerechtigkeit sein, zu verstehen, in welchem Verhältnis die Sicherung von Rechten zu ihren sozialen Realisierungsbedingungen steht, ohne anzustreben, diese vollständig reflexiv einzuholen.

### *4.1.3 Plurale Sphären der sozialen Freiheit – anstatt Realisierung im Gesetz*

Honneth grenzt sich ganz explizit von »der Tendenz [ab] [...], die Grundlagen einer Gerechtigkeitstheorie allein auf der Basis juristischer Denkfiguren zu entwickeln« (Honneth 2011: 126). Die angemessenste Vorstellung der individuellen Freiheit als Autonomie ist die soziale Freiheit und die soziale Freiheit realisiert sich nicht nur in Institutionen des positiven Rechts, sondern auch in »Praktiken, Sitten und sozialen Rollen« (Honneth 2011: 125). So sind für Honneth Freundschaften, Intimbeziehungen und Familien relevante Kategorien der Gerechtigkeit (siehe das Inhaltsverzeichnis in Honneth 2011). Diese Kategorien können auch für eine herkömmliche Gerechtigkeitsperspektive relevant sein, allerdings nur dann, wenn rechtlicher Regulierungsbedarf besteht, wie es etwa Feministinnen für die bürgerliche Familie gezeigt haben. Für Honneth sind diese Kategorien aber gerade auch dann relevant, wenn ihre Relevanz sich *nicht* dadurch ergibt, dass sie rechtlich reguliert werden sollten – diese Regulierung würde ihre Relevanz in dem Sinne, dass sie dann nicht mehr zuträglich zu individueller Freiheit als Autonomie wären, sogar in manchen Fällen (wie der Freundschaft) vernichten. In Teil III von *Das Recht der Freiheit* benennt Honneth alle die Institutionen, die – hier und heute – notwendig seien für eine gerechte Gesellschaft. Diese Ausführungen bewegen sich allerdings bereits auf der Ebene der Konzeption. Honneth würde vermutlich durchaus auf eine Kritik der Art eingehen, dass er bestimmte Institutionen bei seiner normativen Rekonstruktion vergessen habe. So kritisieren etwa Dum und Guay, dass Honneth in seiner Analyse der Institutionen, die notwendig sind, um soziale Freiheit zu sichern, Bildungsinstitutionen, insbesondere Schulen und Universitäten, – wie auch schon Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – fälschlicherweise unberücksichtigt gelassen habe (vgl. Dum und Guay 2017).[9] Ohne hier näher auf die Konzeptionsebene einsteigen zu müssen,

9 Auch wenn dieser Fehler womöglich nachträglich korrigierbar ist und Honneth ihn vermutlich einsieht (dafür sprechen seine Überlegungen in Honneth 2012c), denke ich nichtsdestoweniger, dass er systematische Relevanz hat. So könnte man argumentieren, dass die Freiheit, die in Bildungsinstitutionen verwirklicht wird, negative und reflexive Freiheit ist – die in Honneths Modell sozialer Freiheit eigentlich nur als *Kritik an* bestehenden



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist es klar, dass sich für Honneth individuelle Freiheit nicht nur in einer Sphäre (paradigmatisch der rechtlichen) materialisiert, sondern notwendigerweise auch in anderen, nicht-rechtlichen, Sphären (unabhängig davon, welche das genau sind):

> »Die eine, moderne Idee der Gerechtigkeit splittert sich […] in ebenso viele Gesichtspunkte auf, wie es solche institutionalisierten Sphären eines legitimationswirksamen Freiheitsversprechens in unseren zeitgenössischen Gesellschaften gibt; denn in jedem dieser Handlungssysteme bedeutet es etwas anderes, sich untereinander ›gerecht‹ zu verhalten, weil zur Realisierung der versprochenen Freiheit jeweils besondere Voraussetzungen und wechselseitige Rücksichtsnahmen erforderlich sind.« (Honneth 2011: 10)

Wenn es andere Sphären der Gerechtigkeit als die im weiten Sinne rechtliche (d.h. vergangene und zukünftige Gesetze eingeschlossen) gibt, dann gibt es auch andere Probleme mit der Gesellschaft als Ungerechtigkeiten; so verstehe ich jedenfalls Honneths Begründung für die Notwendigkeit des Vokabulars der »›sozialen Pathologie‹« (Honneth 2011: 157). Ungerechtigkeiten können nur beschreiben, dass der gleichberechtigte *Zugang* zu bestimmten Institutionen gesichert sein muss, weil – um im Rechtsvokabular zu sprechen – Individuen einen *Anspruch* auf Teilhabe an ihnen haben (vgl. ebd.). Neben Ungerechtigkeiten als ungleichberechtigtem Zugang zu Institutionen müssten aber auch soziale »Pathologien«, die dann bestehen, »wenn einige oder alle Gesellschaftsmitglieder aufgrund von gesellschaftlichen Ursachen nicht mehr dazu in der Lage sind, die Bedeutung dieser [primären] Praktiken und Normen angemessen zu *verstehen*« (ebd., Herv. E.N.), in den Blick genommen werden.[10] Das lässt sich in Bezug auf Freundschaften folgendermaßen beschreiben: Angenommen es gäbe in einer Gesellschaft keine ›gut funktionierenden Freundschaften‹ in dem Sinne, dass sie nicht mehr zuträglich zu individueller Freiheit wären und somit keine ›richtigen‹[11] Freundschaften mehr (sondern nur strategische Beziehungen beispielsweise), dann wäre es unangemessen, diesen Mangel an Freundschaften als Ungerechtigkeit zu bezeichnen. Denn die Behebung einer Ungerechtigkeit würde darauf zielen, den gleichberechtigten Zugang zu Freundschaften zu sichern; eine Freundschaft aber, die darauf basiert, dass mindestens eine beteiligte Partei einen rechtlichen Anspruch auf diese Freundschaft hat, ist allerdings auch keine ›richtige‹ Freundschaft. Das liegt u.a. daran, dass Freundschaften konstitutiv nicht-instrumentell seien (vgl. Honneth

Institutionen wichtig wird, aber nicht selbst *in Institutionen* verwirklicht wird. Vgl. 12.2.2.

10 Solche Pathologien könnte man ggf. allerdings auch als *Bildungs*ungerechtigkeiten fassen, vgl. 12.2.2.

11 Vgl. 4.2.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2011: 251); ein instrumentelles Eingehen einer Freundschaft wäre aber gegeben, wenn eine Freundin eine Freundschaft nur pflegen würden, um den Anspruch ihres Freundes auf Freundschaft zu erfüllen. Wenn Individuen keine ›richtigen‹ Freundschaften mehr haben, dann gründet das darauf, dass sie nicht mehr verstehen, dass Freundschaften wichtig sind für ihre eigene Freiheit. Der Mangel an ›richtigen‹ Freundschaften ist somit eine soziale Pathologie und keine Ungerechtigkeit.[12]

***

Ohne hier den Versuch unternehmen zu wollen, zu beantworten ob Honneths radikal erweiterter Gerechtigkeitsbegriff nun besser ist als ein herkömmlicher – Erklärungsziel war es zu zeigen, dass sie sich unterscheiden –, sei hier erwähnt, was das Kriterium für die Beantwortung dieser Frage wäre. Das Kriterium wäre der Grad der Reflexivität der Theorien (vgl. 1.2). Schon vor dem *Recht der Freiheit* hat Honneth sich kritisch mit herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien auseinandergesetzt und so das distributionstheoretische Paradigma der Gerechtigkeit kritisiert (vgl. Honneth 2004). Diese Kritik zu formulieren und daraus Konsequenzen zu ziehen, bezeichnet Honneth als »Reflexionssteigerung der Gerechtigkeit« (Honneth 2004: 225). Diese Kritik am distributionstheoretischen Paradigma übt auch Forst (vgl. 3.2) und auch für Forst ist die Reflexivität einer Theorie ihr Gütekriterium (vgl. Forst 2011: 13). Ich verstehe das vorliegende Buch als Versuch, die Reflexivität einer herkömmlichen Theorie der Gerechtigkeit so weit wie möglich zu treiben, während Honneth meint, dass eine Reflexionssteigerung der Gerechtigkeit ihr eigenes (herkömmliches) allgemeines Konzept notwendig sprengen muss. Ein möglicher Ansatzpunkt, um Honneth allerdings ein Reflexionsdefizit zu unterstellen, wäre, dass er die »*Partizipation* an Institutionen der Anerkennung« (Honneth 2011: 115, Herv. E.N.) gegenüber der Rechtfertigung dieser Institutionen zu sehr betont.[13] Aus Honneths Perspektive besteht das Reflexionsdefizit von herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien letztlich darin, dass sie eine zu starke Trennung von idealen Normen und ihrer Anwendung vornehmen (vgl. Honneth 2011: 90).[14]

12 Dass Honneths Theorie der Gerechtigkeit als Begriff für die Dinge, die aus ihrer Perspektive nicht wünschenswert sind, nicht ausschließlich den Begriff der Ungerechtigkeit verwendet, weist darauf hin, dass es zweifelhaft ist, ob seine Theorie tatsächlich sinnvollerweise als Gerechtigkeitstheorie zu verstehen ist.

13 Diese Kritik wäre ähnlich gelagert wie Forsts Kritik an Frasers »partizipatorischer Parität«. Vgl. Kapitel 3, Fn. 31.

14 Um diese Kritik zu vermeiden, beziehe ich Fragen der Rechtsform und damit der Rechtsanwendung mit ein (vgl. insb. 1.2, 2.3 und 8).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 4.2 Lebensform: Rahel Jaeggi

In ihrem 2014 erschienenen Buch *Kritik von Lebensformen* entwirft Rahel Jaeggi eine Form der kritischen Theorie, deren Grundbegriff »Lebensform« heißt. Maeve Cooke schlägt auch eine kritische Theorie vor, in deren Zentrum der Begriff der Lebensform steht (vgl. Cooke 2006). Daniel Loick schließt mit seiner differenzierten Darstellung und Verteidigung einer »Politik von Lebensformen« sowohl an Cooke als auch an Jaeggi an, wobei er vor allem die politische Komponente der Kritik von Lebensformen, auch in Abgrenzung von Jaeggi, betont (vgl. Loick 2016: 151[15]). Ich setze mich hier exemplarisch nur mit Jaeggis Kritik von Lebensformen etwas näher auseinander.

Für Jaeggi ist das Ziel von Kritik einen Anstoß für das bessere *Gelingen* von Lebensformen zu liefern; Gesellschaften und gesellschaftliche Phänomene sind somit wünschens- oder erstrebenswert, wenn sie selbst gelingende Lebensformen darstellen oder solche ermöglichen (vgl. Jaeggi 2014: 23). Wie schon in ihrem Buch *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (2005) möchte Jaeggi explizit über eine Gerechtigkeitsperspektive hinausgehen (vgl. Jaeggi 2005: 16 und Jaeggi 2014: 32). Es ist aber unklar, ob bei ihr jegliches Nicht-Gelingen von Lebensformen als Entfremdung charakterisiert werden kann oder ob es auch andere Formen des Nicht-Gelingens oder Indizien für das Nicht-Gelingen von Lebensformen gibt. Jaeggi möchte jedenfalls die für die Gerechtigkeitsperspektive charakteristische Trennung von Fragen des Richtigen und des Guten (vgl. 2.1) aufbrechen und somit Lebensformen, die innerhalb dieser Dichotomie dem Bereich des Guten zugeordnet sind, aus der *»liberale*[n] *black box«* heraus in den Fokus rücken (Jaeggi 2014: 10). Sie grenzt sich dabei von Rawls und daran anschließenden Gerechtigkeitstheorien ab und auch von Habermas' Gesellschafts- und Demokratietheorie. Gemeinsam sei nämlich beiden eine neutrale Haltung gegenüber Fragen des guten Lebens (vgl. Jaeggi 2014: 31–38). Viel hängt in Bezug auf die Stichhaltigkeit von Jaeggis Vorschlag von der komplexen und nicht immer ganz klaren Definition von Lebensformen ab. Ich kann hier nur einen kurzen Aufriss der wichtigsten Merkmale des Begriffs bieten, werde allerdings bei der Erläuterung des Unterschieds von Jaeggis Theorie zu einer Gerechtigkeitstheorie anhand der drei Merkmale manche Elemente des Lebensformenbegriffs noch einmal näher beleuchten.

Lebensformen beziehen sich auf die Form der kulturellen und sozialen, nicht bloß biologischen Reproduktion menschlichen Lebens (vgl. Jaeggi 2014: 21). Lebensformen sind ein Bündel aus Praktiken, wobei Praktiken – im Gegensatz zu Normen beispielsweise – sowohl die

15 In englischer Übersetzung erneut abgedruckt in Allen und Mendieta 2018.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewohnheitsmäßige Wiederholung von Handlungen als auch deren normatives Verständnis von Seite der Handelnden bezeichnen. Praktiken sind immer sozial verortet, eine einzelne Person kann etwa nicht eine Reise einfach als Urlaub deklarieren, sondern ›Urlaub machen‹ ist notwendig auf den Kontext der Arbeitsgesellschaft bezogen (vgl. Jaeggi 2014: 94ff.). Lebensformen sind zudem bedeutend, da sie »nicht ohne Folgen zu ersetzen[]« sind (Jaeggi 2014: 84). Das passt dazu, dass Lebensformen mit einem »*normative[n] Erwartungsdruck*« (Jaeggi 2014: 78) einhergehen, obwohl »sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind« (Jaeggi 2014: 77). Dem normativen Druck, eine Familie zu gründen, kann man sich beispielsweise nicht vollends entziehen – auch wenn man sich dagegen entscheiden kann. Lebensformen sind zudem – im Gegensatz zu Modeerscheinungen beispielsweise – sachbezogen, sie beziehen sich auf die Lösung eines bestimmten (sozialen) Problems (vgl. Jaeggi 2014: 82ff. 200ff.). Die Kleinfamilie beispielsweise löst das ›Problem der Kindererziehung‹. Lebensformen sind schließlich auf eine bestimmte Art und Weise allgemeingültig: Sie sind hypothetisch in der Hinsicht, dass *nicht jede/r immer* auf eine bestimmte Art und Weise handeln sollte, dennoch erheben sie den Anspruch, dass »[*j*]*eder in meiner Lage* beziehungsweise an diesem bestimmten Ort der Gesellschaft [...] so und so handeln [sollte]« (Jaeggi 2014: 88f., Herv. E.N.). Greifbar wird diese Form der Normativität, wenn Jaeggi beschreibt, auf welche Arten und Weisen sich Lebensformen voneinander unterscheiden lassen. Sie können sich graduell oder funktional unterscheiden oder können eine »›echte‹ Pluralität« darstellen (Jaeggi 2014: 93). Man könnte sich bei einer graduellen Unterscheidung etwa vorstellen, dass das Alter variiert, in dem von Frauen erwartet wird, Kinder zu bekommen. Funktional unterscheiden sich Lebensformen dann, wenn sie unterschiedliche Probleme lösen; sie sind dann komplementär. Wirklich, man könnte auch sagen politisch, unterscheiden sich Lebensformen, wenn sie auf dasselbe Problem, z.B. Kindererziehung, unterschiedliche Antworten geben. An dieser Stelle entsteht dann ein Konflikt, weil Lebensformen eben allgemein in der Hinsicht sind, dass sie auf dieselben Probleme auch dieselben Lösungen fordern, auch wenn es unterschiedliche (komplementäre) Problemlagen gibt. Anhand der Frage, ob Lebensformen gelingen oder nicht, und der Kritik an nicht-gelingenden Lebensformen baut sich Jaeggis Programm auf.

### *4.2.1 (Nicht-gelingende) Lebensformen als Interesse der Kritik*

Die »kritische Theorie der Kritik von Lebensformen« (Jaeggi 2014: 12, Herv. entfernt E.N.) interessiert sich für die Analyse und Kritik von Lebensformen. Da alle Lebensformen gelingen oder scheitern können, sind



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zunächst auch *alle* Lebensformen nicht nur deskriptiv, sondern auch aus normativer Perspektive interessant. Eine Lebensform wird in dieser Perspektive »als Lebensform« kritisiert und es wird nicht bloß gefragt, »ob sich in ihr eine im engeren Sinne gerechte gesellschaftliche Ordnung manifestiert« (Jaeggi 2014: 23). Man könnte auch sagen: Lebensformen sind per se interessant, nicht nur, wenn sie der Vorstellung von liberaler Neutralität[16] wider- oder entsprechen, d.h. sie verboten oder erlaubt sein sollten.

Forst versteht Jaeggis Kritik an dem liberalen Umgang mit Lebensformen so, dass sie kritisiere, dass der Liberalismus Lebensformen als *irrational* und deshalb nicht als kritikwürdig ansehe. Jaeggi kritisiert in der Tat die liberale »*Irrationalisierung*« von Lebensformen (Jaeggi 2014: 50). Forst erläutert richtigerweise, dass der Liberalismus *nicht* darauf verpflichtet ist, Lebensformen als irrational zu verstehen und sie auch kritisieren kann und dies tut, wenn sie »mit ihr [der entsprechenden Gerechtigkeitskonzeption, E.N.] nicht kompatibel sind« (Forst 2015a: 21). Die Einschränkung ›wenn‹ ist wichtig, denn hier zeigt sich, dass die Gerechtigkeitsperspektive nicht notwendig ein anderes deskriptives Bild von Lebensformen hat, insbesondere nicht notwendig eines, in dem Lebensformen als irrational gelten[17], allerdings ein anderes, nämlich nur bedingtes, normatives Interesse an ihnen.[18] Forst scheint diesen zentralen Unterschied der Perspektiven (Lebensform vs. herkömmliche Gerechtigkeit) zu vernachlässigen, in dem er sich darauf konzentriert zu zeigen, dass die Gerechtigkeit Lebensformen prinzipiell genauso kritisieren kann (und dies auch tut) wie die Perspektive der »Kritik von Lebensformen« selbst. Dabei werden Lebensformen aber nicht *als* Lebensformen kritisiert, sondern als (in)kompatibel mit der Gerechtigkeit. Eine ethische Kritik von Lebensformen *als* Lebensformen ist für Forst dabei kompatibel mit einer Kritik von Lebensformen aus Gerechtigkeitsperspektive (vgl. Forst 2015a: 21). Ich denke, dass Jaeggi allerdings nicht bloß eine komplementäre Form der Kritik zu einer Gerechtigkeitskritik anbieten will, sondern eine alternative: Sie möchte dafür argumentieren, dass Kritik, richtig verstanden, immer eine Kritik von Lebensformen *als* Lebensformen sein sollte.

Auch wenn sich die *kritische Theorie der Kritik von Lebensformen* für Lebensformen *als* Lebensformen und somit zunächst alle Lebensformen interessiert, hat sie dennoch ein besonderes Interesse an dem

16 Vgl. Jaeggi 2014: 31. Zur Bedeutung der Debatte um (staatliche) Neutralität für Forsts Gerechtigkeitstheorie, vgl. auch 6.1.

17 Vgl. dazu Forsts sozialtheoretischer Rechtfertigungsbegriff (6.3.2).

18 Ich verstehe Menke so, dass er eine Unterscheidung von ›Nicht-Interesse‹ an Lebensformen und ›als irrational beschreiben‹ von Lebensformen macht, aber schließlich meint, Ersteres führe notwendig zu Letzterem (vgl. Menke 2015: 363).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»*Nichtgelingen* von [bestimmten, E.N.] Lebensformen« (Jaeggi 2014: 13). Das liegt daran, dass die Perspektive nicht positiv bestimmen will, welche Lebensformen gut sind, sondern ausweisen will, welche Lebensformen nicht (mehr) gut funktionieren, d.h. nicht gelingen. Jaeggi beschreibt die Form ihrer Kritik, die sie als eine Variante immanenter Kritik versteht, dementsprechend in Abgrenzung zu Honneths »rekonstruktiv-immanente[r] Kritik (die sich positiv an den in den Wirklichkeit eingelassenen vernünftigen Normen orientiert)«, als »negativistisch« (Jaeggi 2014: 319, Fn. 5 und 294f., Fn. 46).

### *4.2.2 Kollektive Lebensform statt individuellem Recht*

Die Bezugseinheit von Jaeggis Version kritischer Theorie sind weder Individuen mit Rechten (wie bei der Gerechtigkeit), noch wie bei Honneth Individuen, deren Freiheit als Autonomie (verstanden als soziale Freiheit) im Mittelpunkt steht. Auch wenn Institutionen (als kollektive Entitäten) für die herkömmliche und erweiterte Version der Gerechtigkeit (Honneth) zentrale Vermittlungsinstanzen für die Sicherung der individuellen Rechtsgleichheit bzw. der Realisierung individueller Freiheit als Autonomie sind, sind sie nicht das normative Zentrum der Theorie. Für Jaeggi sind Lebensformen als »*kollektive Gebilde*« (Jaeggi 2014: 77) unmittelbar der Fokus der Kritik. Lebensformen »betreffen überindividuelle Fragen der Lebensführung, die sich in eingespielten sozialen Praktiken und Institutionen artikulieren« (Jaeggi 2014: 22). Andersherum ist bei Jaeggi aber die kollektive Ebene der Lebensform mit der individuellen Ebene vermittelt: »Die Lebensform eines Individuums bezeichnet die Hinsicht, in der es als einzelnes und in seinem individuellen Handeln Anteil an einer kollektiven Praxis hat.« (Jaeggi 2014: 77f.) Steht bei der herkömmlichen oder erweiterten Gerechtigkeit auch nicht einfach das Individuum im Zentrum, sondern ist normativ qualifiziert, als Individuum mit gleichen Rechten oder als freies, ist der normative Grundmaßstab bei Jaeggi die »*Rationalität* [bzw. das Gelingen, E.N.] von Lebensformen« (Jaeggi 2014: 58, Herv. E.N.).

### *4.2.3 »Keine Polizeifragen«*[19]

Was sind die Konsequenzen der Kritik einer Lebensform als nicht-gelingend? Diese Frage stellt sich Jaeggi unter der Überschrift »Was tun?« (Jaeggi 2014: 52), d.h., was tun, wenn erkannt wurde, dass eine Lebensform nicht gelingt, nicht rational ist? Das ist die Frage nach der Art der

19 Jaeggi 2014: 52.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Normativität der *Kritik* von Lebensformen. Sie bewegt sich auf einer anderen Ebene als die Normativität einer Lebensform selbst, die Individuen bestimmte Praktiken nahelegt und so einen normativen Erwartungsdruck auf Individuen ausübt (s.o. und vgl. Jaeggi 2014: 165). Die Normativität der *Kritik* von Lebensformen bewegt sich zwischen »Geschmacksfragen [...] und Problemen, die auf moralisch begründete Gebote und Verbote zielen« (Jaeggi 2014: 28).[20] Anders gesagt: die Normativität der Kritik von Lebensformen ist in »die Gegenüberstellung von ›gutem Leben‹ und ›Gerechtigkeit‹ eingetragen« (Jaeggi 2014: 23). Was diese »*mittlere Ebene*« (Jaeggi 2014: 28) der Kritik nun für praktische Konsequenzen hat, bestimmt Jaeggi bedauernswerter Weise bloß negativ oder sehr abstrakt. Die wichtigste negative Abgrenzung ist für Jaeggi, dass die Kritik von Lebensformen *nicht* mit der Forderung nach Verboten von bestimmten Lebensformen einhergeht: »[A]us der Kritik von Lebensformen [folgt nicht] unmittelbar ein rechtlich-politisches Eingreifen in Gestalt von Verboten und Sanktionen« (Jaeggi 2014: 52). Sie grenzt sich damit also explizit von der ›starken‹ Normativität der Gerechtigkeit ab (vgl. 2.3). Die positive, aber abstrakt bleibende Alternative, ist die Forderung nach der

> »[…] *Transformation* [...] von Lebensformen [...]. Diese Transformationen sind in den wenigsten Fällen Prozesse, die sich oktroyieren lassen. Hier bedeutet die öffentliche Thematisierung[21] zuvorderst den Beginn einer Diskussion, die überhaupt erst das Ausleben differierender Praktiken ermöglicht und gewohnte Perspektiven außer Kraft zu setzen erlaubt.« (Jaeggi 2014: 53)[22]

Jaeggi grenzt sich außerdem vom »Agonismus« als einer radikaldemokratischen Strömung, die auch die Repolitisierung von Lebensformen fordert, ab, weil dieser schließlich, wie nach Jaeggis Auffassung der

20 Was Jaeggi hier als Normativität der Moral bezeichnet ist in dem Sinne ›stark‹ wie die Normativität der Gerechtigkeit. Allerdings haben Gebote im Vergleich zu Verboten und Erlaubnissen für die Gerechtigkeit eine zweitrangige Rolle. Vgl. 2.3.

21 Es ist bemerkenswert, dass Jaeggi hier die Wichtigkeit der öffentlichen Sphäre so stark macht, der in diskursethischen Theorien (insbesondere Habermas'), von denen sich Jaeggi deutlich abgrenzt (vgl. Jaeggi 2014: 33–38), besonders viel Bedeutung zugemessen wird (vgl. Kapitel 8).

22 Vgl. die Darstellung bei Loick: »Hatte Cooke treffend herausgearbeitet, dass sich postuniversalistische Anerkennungsansprüche nicht in Form von rechtlichen oder moralischen Ge- und Verboten geltend machen, sondern ›Einladungen‹ aussprechen, so weist auch Jaeggi darauf hin, dass Lebensformkritik keine, wie sie schreibt, ›Polizeifrage‹ […] ist.« (Loick 2016: 151) In seinem Buch *Juridismus* möchte Loick eine Theorie eines Rechts entwickeln, das nicht durch Zwang durchgesetzt wird, sondern eine »anlockende Einladung« ausspricht, ihm zu folgen (vgl. Loick 2017a: 323ff.).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liberalismus, nicht davonausgeht, dass Lebensformen *mit Gründen* kritisiert werden können (Jaeggi 2014: 55–57).[23]

Ohne hier eine umfassende Kritik an Jaeggis Beschreibung der Normativität der Kritik von Lebensformen unternehmen zu können, sei aber doch darauf hingewiesen, dass, erstens, die von Jaeggi scharf kritisierte Unterscheidung von Geschmacks- und Moralfragen[24] in ihrer Perspektive doch auch wieder Einzug erhält und, zweitens damit einhergehend, Jaeggis Verständnis des Verhältnisses ihrer Kritikform zum positiven Recht unklar bleibt.[25] Die Unterscheidung von Geschmacks- und Moralfragen kehrt bei Jaeggi zurück, wenn sie schreibt, dass die Kritik von Lebensformen (als »öffentliche Thematisierung« von Lebensformen) »*manchmal* zu politischen und rechtlichen Konsequenzen, also zu verbindlichen Bestimmungen führen [...] muss« (Jaeggi 2014: 53, Herv. E.N.). Man könnte sagen, dieses »*manchmal*« zu bestimmen ist die Kernaufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit. Diese Aufgabe sollte aber auch eine Kritik von Lebensformen nicht ignorieren, insbesondere wenn sie sich dann schlussendlich doch auf eine solche Unterscheidung stützt. Die Gefahr einer *ideologischen* Trennung von Kritik, die politisch-rechtliche Konsequenzen haben sollte, und einer, die solche nicht haben sollte, scheint mir erheblich größer, wenn diese Trennung zwar benutzt, aber gerade *nicht* zum Thema der theoretischen Auseinandersetzung gemacht wird. Der Bezug von Lebensformen zum positiven Recht bleibt, zweitens, bei Jaeggi unklar bzw. die rechtliche Dimension scheint manchmal einfach definitorisch ausgeschlossen zu werden, ohne dass dafür eine ausreichende Begründung gegeben wird. Das passiert beispielsweise, wenn Jaeggi über die Lebensform »Familie« schreibt und sich dabei für die Normen interessiert, die »eine Familie zu dem macht, was sie als Familie ist oder zur Familie macht, also um das, was man von ihr als Familie normativ erwartet und woran sich bemisst, ob etwas eine Familie ist oder nicht« und dann unvermittelt schreibt, dass sie »hier die (allerdings sehr interessante) Frage, inwiefern gerade ihre rechtliche Form Lebensformen entscheidend mitkonstituiert nicht weiter verfolgen« wird (Jaeggi 2014: 153, Fn. 22). Wäre es aus einer sozialkritischen Perspektive nicht gerade interessant, sich die Familie als soziale Institution im Wechselspiel von rechtlicher Regulierung *und* sozialer Normenerwartung anzuschauen? Ist nicht eine Perspektive, die die rechtliche Seite ausklammert, genauso reduktiv wie eine, die nicht-rechtliche Normen ausblendet? Weitere für mich unbefriedigend bleibende Bemerkungen zum Verhältnis von Recht

23 Vgl. Kapitel 7, insb. 7.6.

24 Ich schlage eine abstraktere Beschreibungsweise dieser Trennung als Trennung von gerechtigkeitsrelevant und -irrelevant vor (vgl. 2.1).

25 Siehe Fateh-Moghadam 2017 für eine ähnlich gelagerte Kritik an Jaeggis Ansatz aus rechtsphilosophischer Perspektive.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Lebensform finden sich in Fußnoten auf S. 157 (Fn. 31) und S. 170 (Fn. 55, vgl. Kapitel 5).

***

Wie schon bei der Diskussion von Honneths erweiterter Gerechtigkeitstheorie möchte ich mir an dieser Stelle, nach einer bloß knappen Auseinandersetzung mit Jaeggis *Kritik von Lebensformen*, kein abschließendes Urteil über ihren Vorschlag anmaßen. Es sei allerdings gesagt, dass Jaeggi, wie auch Honneth und Forst (s.o.), als Kriterium für die Qualität ihrer Theorie den Maßstab der Reflexivität gelten lassen würde. So schreibt sie zum Ende ihres Buches, dass »[m]isslingende Lebensformen [...] an einem kollektiven praktischen Reflexionsdefizit, an einer Lernblockade [leiden]« (Jaeggi 2014: 445). Weitergehend glaubt sie, dass die liberale Ausklammerung von Lebensformfragen, deren Kritik der Ausgangspunkt ihres Buches darstellt, »droht«, solche Reflexionsdefizite zu erzeugen (Jaeggi 2014: 451). Reflexivität wird also als übergeordnetes Kriterium verwendet.

Es seien zudem zwei Unterschiede zwischen Honneth und Jaeggi wiederholt. Zunächst unterscheidet sich ihr Verhältnis zum Gerechtigkeitsbegriff: Sie teilen die Kritik an einem herkömmlichen Begriff, Honneth zieht allerdings die Konsequenz den Begriff umzudeuten, indem er ihn radikal erweitert, während Jaeggi den Gerechtigkeitsbegriff ablehnt und einen anderen Grundbegriff als Basis einer kritischen Theorie, den Begriff der Lebensform, vorschlägt. Zweitens ist der Unterschied zu nennen, dass Jaeggis Theorie sich im Gegensatz zu Honneths »negativistisch« versteht (s.o.).

## 4.3 Resonanz: Hartmut Rosa

In seinem 2016 erschienenen Buch *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*[26] schlägt Hartmut Rosa eine »modifizierte und erneuerte Form der Kritischen Theorie« vor (Rosa 2016: 36). Ihr normativer (und deskriptiver) Grundbegriff ist »Resonanz«, welcher bezogen wird auf »Weltbeziehungen«. Weltbeziehungen als »historisch und kulturelle variable Gesamtkonfigurationen, die nicht nur ein bestimmtes *Verhältnis* zwischen Subjekt und Objekt definieren, sondern die de facto jene Subjekte und Objekte hervorbringen« (Rosa 2016: 36) können mehr oder weniger resonanzermöglichend sein. Rosas Vorschlag einer kritischen

26 Vgl. für eine Zusammenfassung und Kritik von Rosas Resonanzbuch, die unabhängig von der Fragestellung dieser Arbeit vorgeht: Neuhann und Kaczynski 2016.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theorie möchte demnach »*Resonanzverhältnisse*« (Rosa 2016: 36), d.h. Weltbeziehungen, die unterschiedliche Formen und Stärken von Resonanz ermöglichen oder verhindern, kritisch in den Blick nehmen.

Wie Honneth und Jaeggi grenzt sich auch Rosa explizit von herkömmlichem Gerechtigkeitsdenken ab (vgl. Rosa 2016: 49, 52). Diese Abgrenzung gilt allerdings zumindest nicht ohne Weiteres für eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption. Denn er weist explizit insbesondere ein *verteilungstheoretisches* Gerechtigkeitsparadigma zurück und zwar aufgrund seiner »Überzeugung, dass die Qualität des menschlichen Lebens (und der sozialen Verhältnisse) nicht einfach an den Optionen und Ressourcen gemessen werden kann, die zur Verfügung stehen, sondern einer Untersuchung der Art des Weltverhältnisses oder der Weltbeziehung bedarf, die für dieses Leben prägend sind« (Rosa 2016: 52). Die Qualität des menschlichen Lebens mit Blick auf eine »Ressourcenausstattung« zu messen oder zu verstehen, trüge sogar selbst zur Minderung der Lebensqualität bei (Rosa 2016: 44–51). An dieser Stelle wird der Bezug zu Rosas bisherigem Werk und insbesondere seiner prominent gewordenen Beschleunigungsthese deutlich. Die These besagt, dass die Moderne durch soziale Beschleunigung gekennzeichnet sei und diese das *normative Projekt der Moderne*, nämlich das Streben nach individueller und kollektiver Autonomie gefährde (vgl. Rosa 2005: z.B. 50). Zudem veranlasse das normative Projekt der Moderne selbst Beschleunigungsprozesse (vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 43f.). In *Resonanz* spricht Rosa anstatt von sozialer Beschleunigung bevorzugt von der Tatsache, dass sich die moderne Gesellschaft nur noch dynamisch stabilisieren lasse, d.h. sie ihre soziale Reproduktion nur dadurch zu sichern vermag, dass sich ihre Strukturen dynamisieren. Die dynamische Stabilisierung versteht Rosa als eine »Trias«, bestehend aus »Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung«, wobei alle drei aber letztlich doch bloß Dimensionen *eines* »einzigen Dynamisierungsprozesses« seien. »Wachstum« bezeichnet die »sachliche«, Beschleunigung die »zeitliche« und »Innovationsverdichtung« die »soziale« Dimension. Der übergeordnete Dynamisierungsprozess lässt sich allerdings allgemein wieder als »*Mengensteigerung pro Zeiteinheit* [d.h. Beschleunigung, E.N.] definieren« (Rosa 2016: 673). Der Unterschied zwischen dem inhaltlichen Kern der älteren Rede von Beschleunigung und der neueren von dynamischer Stabilisierung ist also vermutlich vernachlässigbar. Fest steht, für Rosa, dass die Konzentration auf Ressourcen bzw. Ressourcenvermehrung (des verteilungstheoretischen Gerechtigkeitsparadigmas), »mehr davon zu haben [ist] stets besser [...], als weniger zu haben« (Rosa 2016: 50), jedenfalls als *normativer Maßstab* für die Kritik an einer durch dynamische Stabilisierung gekennzeichneten Gesellschaft nicht tauge, denn: »Die Vergabe und Sicherung der Ressourcen unterliegt [selbst, E.N.] dem dynamischen Steigerungswettbewerb« (Rosa 2016: 694). Die



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Diagnose* des Problems, dass die sich beschleunigende Moderne ihr eigenes normatives Ziel untergräbt, individuelle und kollektive Autonomie, ist Thema des bereits zitierten Beschleunigungsbuches von Rosa. Seine Bücher *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik* (2013c [2012]) und das eher populärwissenschaftliche *Beschleunigung und Entfremdung* (2013a) können als Übergangswerke von dieser Diagnose zu Rosas Lösungsvorschlag für dieses Problem in seiner Resonanztheorie verstanden werden. Das *Resonanz*-Buch ist dann vor allem der Lösung gewidmet, so ist der erste Satz des Buches: »Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.« (Rosa 2016: 13) Rosas Beschleunigungsdiagnose bzw. sein Verständnis dessen, was Beschleunigung ausmacht, wird später in dieser Arbeit wichtig (insb. Kapitel 10), während an dieser Stelle seine »Lösung«, sein Resonanzbegriff, als Option für einen Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft im Zentrum steht.

Stellt »Resonanz« für Rosa, wie erwähnt, sowohl eine Alternative zum Begriff der individuellen wie kollektiven Autonomie (normatives Projekt der Moderne) als auch zu einem verteilungstheoretischen Gerechtigkeitsbegriff dar, ist damit noch unklar, wie »Resonanz« sich zu dem von mir entwickelten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (und seinen spezifischen Konzeptionen[27]) verhält und wie sich dieser wiederum zum Begriff der Autonomie verhält. Fest steht, dass Honneth ganz explizit und auch Jaeggi, jedenfalls in Rosas Interpretation, die ich teile, mit ihren Ansätzen jeweils Ausdeutungen des Begriffs der Autonomie vorlegen (vgl. Rosa 2016: 302). Die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit, die ich im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung von Forst in Teil II vorschlagen werde, ist allerdings nicht ausschließlich auf den Wert der Autonomie bezogen und damit in einer bestimmten Hinsicht näher an Rosas Projekt als an Jaeggis und Honneths (dazu 6.4.8 und 7).[28]

Mit seiner Abgrenzung von einem Verständnis der Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit bringt Rosa noch ein normatives Element neben der Autonomie als Selbstwirksamkeit (vgl. Rosa 2016: 137, 278) ins Spiel, das gleichzeitig aber nicht notwendig auf dieses Gerechtigkeitsverständnis bezogen ist und zwar: die »Privatisierung der Frage nach dem guten Leben« (Rosa 2016: 18). Diese sei dafür verantwortlich, dass Ressourcen für ein möglicherweise gutes Leben wichtiger als die Zielsetzung, ein gutes Leben zu führen, würden, da die Frage, was denn ein gutes Leben

27 Ich zeige das hier nicht explizit auf, aber ich vermute, dass das, was Rosa unter Verteilungsgerechtigkeit versteht, vergleichbar mit meinem Verständnis distributiv-egalitaristischer Gerechtigkeit ist (vgl. 3.2.1).

28 Das setzt jedoch voraus, dass negative Freiheit (Freiheit als Unbestimmtheit, vgl. Kapitel 7) *nicht* als eine Variante von Autonomie gesehen werden kann wie bei Honneth (vgl. 4.1).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überhaupt sei, stets unbeantwortet bliebe und somit nur Ressourcen für ein gutes Leben *in der Zukunft* angesammelt würden. Nun lässt sich die »Privatisierung der Frage nach dem guten Leben« auch als Beschreibung der reduzierten Perspektive der Gerechtigkeit (2.1) verstehen, die auch Forst in seiner Theorie spezifiziert (6.1). Die Darstellung von den Beherrschungspotentialen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit hat wiederum Ähnlichkeit mit den problematischen Folgen, die Rosa der Privatisierung von Fragen des guten Lebens unterstellt (vgl. Kapitel 10).

Bevor ich anhand der drei Merkmale des zugrunde gelegten Gerechtigkeitskonzepts bzw. in Abgrenzung von denselben genauer auf die Struktur von Rosas Resonanztheorie eingehe, sei hier kurz beschreiben, was Resonanz im Sinne Rosas allgemein gesprochen überhaupt bedeutet.[29] Resonanz ist momenthaft; sie ist ein »Modus der Beziehung zwischen einem Subjekt und einem spezifischen Weltausschnitt« (Rosa 2016: 296). Den Modus der Beziehung beschreibt Rosa bildlich gesprochen immer wieder als »vibrierender Draht« (Rosa 2016: 296). Die Beziehung ist, technischer gesprochen, von einer doppelten Bewegungsrichtung gekennzeichnet – einer Einflussnahme oder Selbstwirksamkeit des Subjekts auf die Welt und einer Berührung des Subjekts durch die Welt. Die Aktivität des Subjekts beschreibt Rosa als »E → motion«, die Passivität mithilfe des Ausdrucks »Af ← fekt« (Rosa 2016: 296). Im Anschluss an seine Interpretation von Charles Taylors Politischer Philosophie in seiner Dissertationsschrift (Rosa 1998) beschreibt Rosa Resonanzerfahrungen auch als Zusammenfallen von starker und schwacher Wertung (vgl. Rosa 2016: 231). Eine schwache Wertung entspricht einer »*begehrend-affektiven*« und eine starke einer »*bewertend-kognitiven*« Beziehung zur Welt (Rosa 2016: 230f.). Eine Resonanzerfahrung haben wir also beispielweise, wenn wir Lust auf ein Bier haben (schwache Wertung) und gleichzeitig auch meinen, dass wir es uns verdient haben, weil wir in der vergangenen Woche viel gearbeitet haben und wir die Belohnung von Leistung richtig finden (starke Wertung) (vgl. Rosa 2016: 228). Es handelt sich also um eine Übereinstimmung von »Sein und Sollen« (Rosa 2016: 292). Neben der Beschreibung der flüchtigen Resonanzerfahrung führt Rosa »*Resonanzachsen*« als Begriff dafür ein, »wo sich zwischen dem Subjekt und […] [einem spezifischen, E.N.] Weltausschnitt eine Form der Bezugnahme etabliert und stabilisiert, die solche [Resonanz]Erfahrungen immer wieder möglich macht« (Rosa 2016: 296). Resonanzachsen seien individueller Natur, bildeten sich allerdings »charakteristischerweise in kulturell etablierten *Resonanzräumen*« oder »Resonanzsphären« aus (Rosa 2016: 296, 331). Als Gegenbegriff zur Resonanz fungiert der Begriff der »Entfremdung«. Er »bezeichnet eine spezifische Form der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich

29 Vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 47–49.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(repulsiv) [...] gegenüberstehen« (Rosa 2016: 316). Dennoch ist es für Rosa nicht so, dass entfremdete Weltverhältnisse immer schlecht sind; für die Ermöglichung von Resonanzerfahrungen bedarf es im Gegenteil sogar auch entfremdeter Weltverhältnisse (vgl. Rosa 2016: 59, 295 und 316ff.). Allerdings bleibe eine gewisse Vorrangigkeit der Resonanz vor der Entfremdung, denn »Resonanzbeziehungen können [...] aus Entfremdungserfahrungen nur und erst dann entstehen, wenn die existentielle Grundierung des Weltverhältnisses zumindest ein Moment der Tiefenresonanz kennt und so etwas wie *dispositionale Resonanz* zulässt« (Rosa 2016: 325).[30]

### *4.3.1 Resonanzräume als Interesse der Kritik*

*Resonanzerfahrungen* sind nur flüchtige Erfahrungen; damit sie Einfluss auf die Qualität eines Lebens haben, müssen sie sich wiederholen. Individuelle *Resonanzachsen* sichern Individuen solche wiederkehrenden Resonanzerfahrungen. Resonanzachsen wiederum kann es nur geben in kulturell-institutionellen *Resonanzräumen*. Eine Person mag also beispielsweise wiederholte Resonanzerfahrungen mit ihrem Partner haben, weil die Paarbeziehung eine stabile Resonanzachse darstellt, welche wiederum in ihrer Stabilität durch eine angemessene Familienpolitik gestärkt wird, die dann als institutioneller Resonanzraum gelten kann. Die »Kritik der Resonanzverhältnisse richtet sich [...] zunächst und zuerst auf die Frage, ob und in welchem Maße [...] eine soziale Formation oder ein institutionelles oder kulturelles Arrangement die Herausbildung und Sicherung von Resonanzachsen ermöglicht und fördert oder hemmt, verhindert oder blockiert« (Rosa 2016: 297). Rosa unterscheidet zwischen *horizontalen*, *diagonalen* und *vertikalen* Resonanzachsen. Die horizontalen Achsen betreffen soziale, intersubjektive Beziehungen, die diagonalen Achsen Objektbeziehungen und mit den vertikalen Achsen möchte Rosa Transzendenz-, Natur- und ästhetische Erfahrungen sowie die Ereignishaftigkeit von historischen Wandlungsprozessen einfangen (vgl. Rosa 2016: 331–514). Rosa beschreibt, welche konkreten Resonanzräume in »westlich-modernen [...] Weltbeziehungen« (Rosa 2016: 654) diese Achsen tragen. Es könnten zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort durchaus andere konkrete soziale Institutionen oder Formationen Resonanzräume sein. Sogar die Trennung der Dreiteilung in horizontal, diagonal und vertikal möchte Rosa nicht ohne Weiteres als überkulturelle postulieren (vgl. Rosa 2016: 296f.). Für den begrenzten Geltungsbereich von westlich-modernen Gesellschaften ordnet er den verschiedenen

30 Das genaue Verhältnis von Resonanz und Entfremdung bleibt mir allerdings unklar, s.u. und: Neuhann und Kaczynski 2016: 50f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Achsen allerdings konkrete Resonanzräume bzw. -sphären zu: die Familie, die Freundschaft und die Politik der horizontalen Achse, Objekt- und Arbeitsbeziehungen, die Schule, Sport und Konsum der diagonalen Achse, und Religion, Natur, Kunst und Geschichte der vertikalen Achse (vgl. Rosa 2016, Teil 2). Durch die Aufzählung dieser Räume wird deutlich was Rosa als Auszeichnung seiner Theorie gegenüber beispielsweise Honneths ansieht, nämlich, dass sie »auch diejenigen Hoffnungen, Bedürfnisse und Sehnsüchte [...] zu erfassen und erklären mag, die Menschen jenseits der Sozialsphäre haben oder machen« (Rosa 2016: 333). Rosa interessieren nicht nur intersubjektive Verhältnisse, die zwar vermittelt sein mögen durch Objektbeziehungen, sondern auch Objektbeziehungen selbst.

Auch wenn Rosa, wie oben zitiert und beschrieben, das Interesse seiner kritischen Theorie explizit auf die *Bedingungen der Möglichkeit* von Resonanzachsen begrenzt, d.h. kollektive Resonanzräume, bleibt es bemerkenswert, dass die Resonanzachsen selbst ganz unterschiedliche Arten von Erfahrungen – auch sehr intime, kleinteilige, aus Perspektive einer Gesellschaftstheorie vielleicht vernachlässigbar erscheinende Erfahrungen – ermöglichen können sollen. So macht Rosa beispielsweise im ersten Teil seines Buches deutlich, dass auch Kulturpraktiken der Verdauung oder das Hautgefühl (vgl. Rosa 2016: 91) eines Individuums Aufschluss über ein sozial vermitteltes Weltverhältnis geben können, das entfremdet ist. Es ließe sich dann fragen, wie gesellschaftliche (Resonanz)Räume, möglicherweise auch politisch (s. 4.3.3), umgestaltet werden müssten, damit sie mehr und tiefere Möglichkeiten für Resonanzerfahrungen bieten. Bezüglich kultureller Verdauungspraktiken beschreibt Rosa beispielsweise, dass dem Einverleiben von Speisen viel mehr Bedeutung zugemessen werde als dem Ausscheiden. Das ließe sich aus seiner Perspektive so deuten, »dass die Moderne ihre Aufmerksamkeit auf das Einverleiben, Kontrollieren und Verarbeiten von Welt richtet, nicht jedoch auf das ihr gegenüber Sichöffnen, Loslassen und Zurückgeben; dass ihr Weltverhältnis nicht auf organische Austauschprozesse, sondern auf Beherrschung und Schließung zielt« (Rosa 2016: 104). Rosas Theorie würde also durchaus erlauben, über Möglichkeiten geänderter Verdauungspraktiken nachzudenken, um das Leben von modernen Subjekten resonanter zu machen. Des Vorwurfs, eine starre Grenze von Öffentlichkeit und Privatheit zu ziehen und dabei eine zu enge Sphäre dessen, was von öffentlichem Interesse ist, zu beschreiben, scheint sich Rosa auf den ersten Blick ganz und gar nicht schuldig zu machen (vgl. auch 2.1). Bei der Frage danach, wie Resonanz umgesetzt werden kann, wird allerdings wieder fraglich, inwiefern Rosa nicht doch zumindest eine ähnliche Grenze ziehen muss (Neuhann und Kaczynski 2016: 50f.).[31]

31 Mir ist nicht ganz klar, inwiefern Rosas Theorie eher »negativistisch« (im Sinne Jaeggis) verfährt oder ob er seinen Fokus auf funktionierende



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### *4.3.2 Resonanz als Kriterium für die Kritik von Lebensformen?*

Dass Resonanz der normative Grundbegriff von Rosas kritischer Theorie ist, ist eindeutig. »Resonanz« hat damit (u.a.) dieselbe systematische Stellung in Rosas Ansatz wie das Meta-Recht auf Rechte in einer herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie (vgl. 2.2). Auf welche Weise und worauf bezogen der normative Resonanzbegriff jedoch operiert und in welchem Verhältnis er zu seiner eigenen deskriptiven Dimension und seinem Gegenbegriff, Entfremdung, steht, ist nicht offensichtlich. Zunächst möchte ich für ein genaueres Verständnis des Begriffs der Resonanz seine Reichweite in den Blick nehmen und zweitens die Art der Normativität des Begriffs.

Rosas Anspruch ist, dass der Begriff der Resonanz als normativer Grundbegriff für eine kritische Theorie allumfassend ist, deshalb spricht er auch von einem »›normative[n] Monismus‹« (Rosa 2016: 749). Gleichzeitig ist Resonanz als deskriptives und normatives Konzept zu verstehen (vgl. Rosa 2016: 293ff.). Denn Resonanzerfahrungen ermöglichten nicht nur ein gutes Leben, sondern »menschliche Subjektivität und soziale Intersubjektivität« bildeten sich überhaupt erst durch die »Etablierung von basalen Resonanzbeziehungen heraus« (Rosa 2016: 293). Zudem seien »Menschen existenziell vom Verlangen nach Resonanzbeziehungen geprägt« (Rosa 2016: 293). Auf einer dispositionalen Ebene *sind* Menschen also, laut Rosa, Resonanzwesen; auch wenn diese Resonanzfähigkeit gestört werden kann (vgl. Rosa 2016: 325ff.). Einzelne *Erfahrungen* eines Menschen können Resonanz- oder Entfremdungserfahrungen sein. Ob Menschen wiederholt Resonanzerfahrungen machen, hängt davon ab, ob sie über stabile Resonanz*achsen* verfügen. Resonanzachsen sind, wie beschrieben, wiederum in kulturellen und institutionellen Resonanz*räumen* verankert. Ein kulturelles und institutionelles Gesamtgefüge nennt Rosa, im Anschluss an Jaeggi, eine »Lebensform« (Rosa 2016: 297). Eine Lebensform ist allerdings nicht dann gut oder in Jaeggis Begriffen gelingend, wenn sie Entfremdung vollkommen ausschließt und nur resonante subjektive Welterfahrungen gestattet, sondern wenn sie *das richtige Verhältnis* von Resonanz- *und* Entfremdungserfahrungen hervorruft[32]. Bemerkenswert ist, dass Rosa diese wünschenswerte Lebensform, in der es Resonanz- und Entfremdungserfahrungen gibt, dann

Resonanzachsen- und Räume richtet (eher im Sinne Honneths), oder zumindest auf solche, die den Anspruch erheben, ›resonant‹ zu sein. Diese Unklarheit hängt auch mit dem wenig luziden Verhältnis von Resonanz und Entfremdung in Rosas Ausführungen zu tun (s.u.).

32 Schon die Wahl des Verbs macht hier Schwierigkeiten. Wenn eine Lebensform bestimmte Resonanzerfahrungen bloß *erlaubte*, schiene das zu schwach für Rosas Konzeption, wenn sie sie aber *erzwingen* würde, wäre das zu stark, vgl. den nächsten Teil *Resonanzpolitik oder unverfügbare Resonanz?* (4.3.3).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dennoch »*als ganze* als resonant [...] beschreiben« möchte (Rosa 2016: 297, Herv. E.N.). Er schließt sich dabei Jaeggi an, »dass sich Lebensformen als ganze kritisieren lassen können und müssen – und im Kriterium der Resonanz versuch[t] [er] dafür einen neuen Maßstab zu finden« (Rosa 2016: 297, Fn. 282). Aber wie soll Resonanz den Maßstab für eine wünschenswerte Lebensform darstellen, wenn diese gar nicht ausschließlich resonant sein soll, sondern ein richtiges oder angemessenes Verhältnis von Resonanz- und Entfremdungserfahrungen – in Rosas Begriffen ein »dialektische[s] Weltverhältnis[]« sichern soll (Rosa 2016: 298)?[33] An dieser Stelle erscheint es mir fraglich, dass der Begriff der Resonanz tatsächlich monistisch als Grundbegriff einer kritischen Theorie fungieren kann: Er bietet nämlich kein Kriterium dafür, *welche* Resonanz- und Entfremdungserfahrungen wertvoll sind und welche nicht, da beide nicht per se auszuzeichnen oder zu verurteilen sind, und bietet auch kein Kriterium dafür, *wie viele* Resonanz- bzw. Entfremdungserfahrungen jeweils angemessen sind (vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 50).

Rosas Anspruch nach kann »Resonanz« allerdings als normativer und deskriptiver Grundbegriff einer kritischen Theorie fungieren. Als was für eine Art von Begriff könnte der Resonanzbegriff dann kategorisiert werden? Bezüglich der Frage, ob der Begriff sich auf Individuen bezieht (wie das Meta-Recht auf Rechte) oder selbst kollektiver Natur (wie die Lebensform nach Jaeggi) ist, ließe sich, zumindest Rosas Anspruch nach, sagen, dass er sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Dimension habe, da er sich auf *Weltbeziehungen* bezieht – ja, sogar auch immer eine objektive Komponente enthält. Weltbeziehungen beschreiben nämlich das Verhältnis von Subjekt (individuell) auf Welt (objektiv und intersubjektiv) und dieses Verhältnis ist kulturell (intersubjektiv) vermittelt. Zudem ist an dieser Stelle das Verhältnis von Resonanz und Autonomie zu betrachten (vgl. Rosa 2016: 313ff.). Im Gegensatz zu einem – laut Rosa – bloß »aufklärerisch-rationalistischen« Autonomiebegriff ist:

> »Resonanz [...] ein Begriff der *Verbindung* zwischen den im aufklärerisch-rationalistischen oder naturalistischen Weltkonzept strikt getrennten Moment von Geist und Körper (oder Leib und Seele), Gefühl und Verstand, Individuum und Gemeinschaft, schließlich Geist und Natur. Insofern es das Grundanliegen der Romantik darstellt,

33 Hier ist auch Rosas These, dass es keine negativ zu bewertende Resonanz – zum Beispiel das Sich-vergessen in einer Gemeinschaft Rechtextremer –, sondern nur positiv zu bewertende Resonanz gibt, relevant. Das genannte Beispiel würde demnach keine ›echte‹ Resonanz darstellen, sondern eine Form der Entfremdung (vgl. Rosa 2016: 292). Akzeptiert man das, scheint allerdings ein übergeordneter Resonanzbegriff (der Lebensformen als Kriterium dient) nicht unterscheiden zu können, ob Entfremdungserfahrungen als Teil eines dialektischen Weltverhältnisses wertvoll sind oder nicht.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> eben diese Gegensätze und Trennungen miteinander zu versöhnen, lässt sich Resonanz als ein romantisches Konzept verstehen [...].« (Rosa 2016: 293)

Im Anschluss daran gibt es nach Rosa auch kein Recht auf Resonanz, sondern »Resonanz« ist zunächst einmal als »menschliches Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit« (Rosa 2016: 293) anzusehen. Man könnte vielleicht auch sagen, dass es sich bei dem Begriff der Resonanz um einen teleologischen handelt, weil Rosa schreibt, dass es das Ziel von Gesellschaften sein sollte, Resonanz – in einem angemessenen Maße – hervorzurufen.[34]

### *4.3.3 Resonanzpolitik oder unverfügbare Resonanz?*

Wie oben beschrieben ist das Interesse der »Kritik der Resonanzverhältnisse« weniger auf individuelle Weltbeziehungen selbst, sondern auf die *sozialen Bedingungen* von Weltbeziehungen gerichtet. Es soll an dieser Stelle die Frage behandelt werden, was für Konsequenzen die Einsicht, dass bestimmte soziale Räume Resonanzerfahrungen blockieren – oder auch hervorbringen – aus Perspektive Rosas haben sollte. Sollten entfremdende soziale Räume ›geschlossen‹ oder entfremdende Tätigkeiten verboten werden? Sollten Individuen Resonanzräumen ausgesetzt werden? Die Beantwortung dieser Fragen gestaltet sich schwierig, da Resonanz einerseits durch soziale Strukturen bedingt ist, andererseits aber auch *unverfügbar* ist (vgl. Rosa 2016: 278). Es kann einerseits politische und rechtliche Bemühungen geben, »Resonanzachsen und Resonanzsphären allmählich [zu] *verschieben* und [zu] *verstärken* oder auch *ab*[*zu*]*schwächen* und [zu] *erodieren*« – »*Resonanzpolitik*« (Rosa 2016: 759). Resonanz kann andererseits aber nicht durch Gewalt oder Macht – auch nicht durch vollständig demokratisch legitimierte – erzwungen werden (vgl. Rosa 2016: 757f.). Jede Form der Resonanzpolitik sei daher auch immer eine Form der »*Resonanzverdinglichung*« (Rosa 2016: 759). Resonanz entzieht sich also dem unmittelbaren Zugriff durch Politik oder Recht.

Interessanterweise spricht Rosa allerdings an einer Stelle davon, dass es so etwas geben »[sollte] wie ein *Grundrecht auf Resonanzverweigerung*« (Rosa 2016: 742). Was dieses Grundrecht allerdings normativ absichern soll, ist unklar und zudem ist nicht ersichtlich, wie die Form eines individuellen Rechts in die normative Gesamtsystematik der Resonanztheorie passen könnte. Zu Ersterem: Rosa möchte nicht zwischen guter und schlechter Resonanz unterscheiden, es gibt nur gute Resonanz (vgl. Rosa 2016: 742ff.). Warum es dann ein »*Grundrecht auf Resonanzverweigerung*« geben sollte, ist unverständlich. Vielleicht kann es als

34 Zum Verhältnis von Rechten und Zielen vgl. Rosa 2016: 38.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Grundrecht auf Verweigerung von Pseudo-Resonanz* verstanden werden? Aber wie könnte Rosa zwischen echter und Pseudo-Resonanz unterscheiden? Und wie soll, zweitens, im Rahmen der Resonanztheorie begründet werden, dass es ein solches *Recht* geben sollte? Sind nun die Individuen doch selbst dafür verantwortlich zu bestimmen, was das richtige Verhältnis von Resonanz- und Entfremdungserfahrungen für sie, als Privatpersonen, sein sollte? Würde damit nicht die Frage nach dem guten Leben, bei der es um Resonanz bzw. das richtige Verhältnis von Resonanz und Entfremdung geht, re-privatisiert? Diese skeptischen Rückfragen ließen sich womöglich zu einer systematischen Kritik an Rosas Resonanztheorie ausbauen. An dieser Stelle genügt es jedoch zu betonen, dass die Resonanztheorie (wie Jaeggis Theorie) keine unmittelbare Übersetzung von kritischen Einsichten in politische und rechtliche Konsequenzen erlaubt – im Gegensatz zur herkömmlichen Gerechtigkeitstheorie. [35]

* * *

Wie auch in Bezug auf die Diskussion von Honneths und Jaeggis Theorie möchte ich mir an dieser Stelle kein abschließendes Urteil über Rosas kritische Theorie der Resonanzverhältnisse erlauben. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass *nicht* wie von Jaeggi und Honneth (und auch wie aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, vgl. 1.2) die *Reflexivität* als Metakriterium zur Bewertung von Theorien von Rosa akzeptiert werden würde. Wenn auch in einem kulturabhängigen, nicht-substanzialistischen[36] Sinne, ist Rosas eigenes Gütekriterium für seine Theorie nicht der Grad ihrer *Reflexivität*, sondern die Angemessenheit seiner Theorie, Zustände, die »im Widerspruch zu einem Grundbedürfnis der *menschlichen Natur*« stehen, zu beschreiben (Rosa 2016: 312, Herv. E.N.). Rosa schlägt also gewissermaßen vor, seine Resonanztheorie als Anthropologie zu verstehen. Seine Theorie steht in dieser methodischen Hinsicht somit in einem größeren Abstand zu Jaeggis, Honneths und derjenigen herkömmlicher Gerechtigkeit als diese untereinander.

35 Die politische Seite von Rosas Resonanztheorie muss man der Vollständigkeit halber auch bezüglich Fragen revolutionären politischen Handelns (als nicht rechtlicher Konsequenz) beleuchten, vgl. Neuhann und Kaczynski 2016: 51f.

36 Es geht bei Rosa nicht darum zu beschreiben, in welchen substantiell bestimmten Situationen Personen Resonanzerfahrungen machen sollten, sondern darum, die Struktur einer Resonanzerfahrung zu erfassen und diese als normativen Maßstab anzulegen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 5. Zwischenfazit I: Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit

Im ersten Kapitel von Teil I (Kapitel 2) habe ich drei Merkmale eines modernen allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit vorgeschlagen. Im darauffolgenden Kapitel 3 habe ich zwei Konzeptionen vorgestellt, eine libertäre und eine egalitaristische, die diesen Begriff spezifizieren sowie ihre Beherrschungsformen, Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung. Im letzten und 4. Kapitel habe ich drei Positionen der zeitgenössischen Kritischen Theorie (Honneths, Jaeggis und Rosas) dargestellt, die alle explizit keine (herkömmliche) Gerechtigkeitstheorie im Sinne des durch die drei Merkmale bestimmten allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs betreiben. Dabei wurde deutlich, dass sie alle drei als kritische Theorien nicht bloß (oder gar nicht) die Diagnose von *Ungerechtigkeiten* zum Ziel haben, sondern insbesondere die Diagnose von Phänomenen der Entfremdung bzw. sozialen Pathologien.

Im Folgenden möchte ich zunächst noch einmal Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung in den Blick nehmen und einerseits die These formulieren, dass sie als Überbegriffe für viele unterschiedliche Kritiken an einem Gerechtigkeits- und Rechtsdenken fungieren können und andererseits ihr Verhältnis zu (Un)Gerechtigkeit diskutieren. Zweitens vertrete ich die These mein Verständnis von Entfremdung und inwiefern es über die Diagnose von Ungerechtigkeiten hinausgeht. Drittens erläutere ich, dass eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zwar nicht ›ausbeutend‹ oder ›normalisierend‹ sein darf, es jedoch zulässig ist, wenn sie sich für Entfremdungsphänomene (in einem noch zu spezifizierenden Sinne jedenfalls) nicht interessiert. Eine kritische Theorie, die Entfremdungsphänomene zwar nicht in den Blick nimmt, aber die Produktion von Ausbeutung und Normalisierung vermeidet, wäre in meiner Terminologie dann eine reduzierte, aber keine reduktive Perspektive. Damit sind die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit benannt. Sie sollte nicht ›ausbeutend‹ und ›normalisierend‹ sein; sie darf aber Entfremdung in einem bestimmten Sinne ignorieren. Schließlich diskutiere ich das Verhältnis dieser reduzierten Perspektive der Kritik zum disziplinären Unterschied von Politischer Theorie oder Philosophie und Sozialphilosophie.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung

Mit der Darstellung der Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung sollen alle die Kritiken an einem Gerechtigkeits- und Rechtsdenken eingeschlossen sein, die ich als *interne* Kritik daran verstehe. Mit interner Kritik ist hier eine gemeint, die nicht Gerechtigkeits- und Rechtsdenken ausgehend von einer anderen normativen Perspektive kritisiert, sondern Probleme beschreibt, die aus der normativen Gerechtigkeits- bzw. Rechtsperspektive selbst als problematische Konsequenz ihrer Normativität erscheinen. Der breite Begriff der Ausbeutung schließt dabei insbesondere jegliche Kritiken an (impliziten) »rechtlichen Ausschließungs- und Privilegierungsmechanismen« ein (Loick 2017a: 13).[1] Normalisierung verwende ich außerdem gleichbedeutend mit Disziplinierung (vgl. Link 2008). Mit dem Stichwort ›Normalisierung‹ sollen also jegliche aus Gerechtigkeitsperspektive unerwünschte Formen der Normalisierung, Disziplinierung oder Formung von Identitäten benannt sein (vgl. 3.2.2 und erneut Menke 2015: 286).

Ausbeutung und Normalisierung sind zunächst in dem Sinne mit der Gerechtigkeitsperspektive verbunden, als dass sie Konsequenzen der jeweiligen rechtlichen Regulierungsweise einer Gerechtigkeitskonzeption (einer libertären und einer egalitären) darstellen. Problematisch sind Ausbeutung und Normalisierung aus Perspektive der Gerechtigkeit, weil sie Individuen willkürlich ungleich behandeln. Im Falle der Ausbeutung werden, ohne gute Rechtfertigung, d.h. willkürlich, diejenigen bevorzugt, die bereits in einer hohen Machtposition waren. Im Falle der Normalisierung werden ohne guten Grund, also willkürlich, die dominanten Interessen und Werte einer Gesellschaft als Maßstab für alle zugrunde legt. Ausbeutung und Normalisierung sind somit aus Gerechtigkeitsperspektive

1 Diese Kritiken funktionieren alle gewissermaßen so, dass das Recht bzw. die Gerechtigkeit in der Konsequenz (implizit) etwas bewirkt (vgl. 1.2), das der eigenen normativen Stoßrichtung widerspricht – der Gleichbehandlung von Personen. Etwas anders gelagert ist die rechtskritische Perspektive von Jonas Heller, die besagt, dass bestimmte institutionelle Formen des Rechts, in seinem Fall die individuellen Rechte, nicht *trotz guter Intentionen* auch kritikwürdige Konsequenzen produzierten, sondern eine Dimension des Ziels von individuellen Rechten selbst schon kritikwürdig sei: So argumentiert Heller, dass historisch gesehen der Sinn von individuellen Rechten nicht nur der Schutz von Individuen gewesen sei, sondern dass diese auch eingesetzt wurden, *um* die Produktivität der Bevölkerung zu vergrößern und um Steuern einzutreiben (vgl. Heller 2018: 331–333). Interessant ist dabei auch, dass damit ein weiteres Rechtsgebiet und zwar das Steuerrecht ins Spiel kommt, was bisher in dieser Arbeit noch gar keine Erwähnung gefunden hat.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst problematisch und nicht aus einer anderen normativen Perspektive (wie bei der Entfremdung, s.u.).[2]

Die Probleme der Ausbeutung und Normalisierung des Gerechtigkeitsdenkens sind für Honneth, Jaeggi und Rosa sicher nicht unerheblich, aber sie konzentrieren sich auf eine eher *externe* Kritik an der Gerechtigkeitsperspektive, die besagt, dass Gerechtigkeit nicht nur bestimmte Phänomene produziert, die aus ihrer Perspektive selbst auch problematisch sind, sondern sie kritisieren die grundsätzliche Enge (oder: Reduziertheit) der Gerechtigkeitsperspektive.

## Zwei Formen der Entfremdung

Das Ziel, neben Ungerechtigkeiten auch andere nicht-wünschenswerte gesellschaftliche Zustände, d.i. Phänomene der Entfremdung, in den Blick zu bekommen, wird oft mit einer Rhetorik des ›mehr-als-bloß‹ (zumindest konventionelle Gerechtigkeitskritik) vorgetragen (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: z.B. 10 oder 20 und Rosa 2016: 51f.). Das kann man anhand eines Beispiels ungefähr so beschreiben: Selbst wenn *jede/r* ein *fair produziertes* Smartphone hätte, wäre es nicht dennoch wenig erstrebenswert – oder gar falsch – sein Leben und die Welt ausschließlich vermittelt über das Smartphone zu (er)leben? Würden wir uns dadurch nicht von uns selbst, der Welt und voneinander entfremden? Würde nicht trotz der gerechtigkeitskonformen Verteilung und Produktion von Smartphones irgendetwas falsch laufen? Würde einer Weltwahrnehmung und Kommunikation, die ausschließlich vermittelt über Smartphones ablaufen würde, nicht die Sinnhaftigkeit abhandenkommen?

Ich möchte im Folgenden das Spezifische an der Entfremdungskritik bezeichnen, indem ich von Entfremdung nur in Bezug auf Fragen des *Mangels von Sinn* spreche und Entfremdung nicht vor allem als *Mangel von Macht* verstehe. Diese Unterscheidung übernehme ich von Jaeggi (vgl. Jaeggi 2008b: 272 sowie Jaeggi und Celikates 2017: 81). Gleichwohl ist es für Jaeggi so, dass immer beide Dimensionen in jedem Entfremdungsbegriff enthalten sein sollten, während ich mich auf ein Verständnis von Entfremdung festlege, das sich ausschließlich auf die Dimension des Mangels von Sinn fokussiert. Jaeggis eigener Vorschlag (dem sich auch Rosa anschließt[3]), den begrifflichen Kern der Entfremdung zu fassen, besteht

2 Die Beherrschungsformen von Beschleunigung und Flexibilisierung (Kapitel 10) sind auch als Beherrschungsformen in diesem Sinne zu sehen, da sie *willkürlich* Neues bevorzugen.

3 Gleichwohl betont Jaeggi in ihrem Nachwort zur Taschenbuchausgabe (2016) ihres erstmals 2005 erschienen Buchrs *Entfremdung* auch die Differenzen zwischen Rosa und sich, die darin liegen, dass Rosa ein entfremdendes Verhältnis insbesondere als eines sieht, das vollständig kontrollierbar



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darin, sie als »Beziehung der Beziehungslosigkeit« zu verstehen (Jaeggi 2005: 20). Auch wenn Jaeggi damit sowohl den Mangel von Macht als auch den Mangel von Sinn ausdrücken will, scheint mir dieser Vorschlag insbesondere Letzteres treffend zu beschreiben: Selbst wenn eine Beziehung als gerecht bewertet würde, könnte sie dennoch als beziehungslos, als nicht-lebendig oder ›kalt‹ beschrieben werden. Forst hingegen vertritt einen »politische[n] Begriff der *Entfremdung*«, der bloß auf die Verletzung der »Würde eines Rechtfertigungswesens« abzielt, aber nicht in den Blick nimmt, »ob sie [Entfremdung] es [Rechtfertigungswesen] am ›guten Leben‹ hindert« (Forst 2015a: 24, vgl. auch 171–185).[4] Er vernachlässigt dementsprechend die Dimension des Mangels von Sinn, was meiner Ansicht nach den Entfremdungsbegriff bezogen auf den Gerechtigkeitsbegriff eher redundant macht als besonders aussagekräftig (vgl. 6.4.3 und 6.4.9).

Mit der deutlichen Unterscheidung zwischen zwei Dimensionen des Entfremdungsbegriffs und der Betonung der ›Mangel von Sinn‹-Dimension möchte ich zwei Dinge *nicht* sagen: dass in Marx' wirkmächtigem Verständnis von entfremdeter Arbeit in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) nur die ›Mangel von Sinn‹-Dimension vorkommt oder dass Autor/innen, die die ›Mangel von Sinn‹-Dimension stark machen, dabei notwendig die ›Mangel von Macht‹-Dimension vernachlässigen. Franck Fischbach und Paul Sörensen betonen etwa die Wichtigkeit, die politische Dimension der Entfremdung, die ›Mangel von Macht‹-Dimension, mit der ›Mangel von Sinn‹-Dimension zusammenzudenken (vgl. Fischbach 2016 [2009] und Sörensen 2016).[5] Und Christoph Henning kritisiert gerade, dass in zeitgenössischen Entfremdungsdebatten die gesellschaftstheoretische und politische Dimension der Entfremdung vernachlässigt und zu sehr auf individuelle Empfindungen fokussiert werde (vgl. Henning 2015: 188–196).[6]

gemacht wird (womit dessen Unverfügbarkeit verneint wird) womit ›kalt‹ wird, während für Jaeggi die Dimension der wiederzugewinnenden Gestaltungsmacht über ein Verhältnis zentraler ist: »Die entscheidende Differenz zu dem von mir präferierten Begriff der (individuellen und kollektiven) Gestaltungsmacht liegt in der Dimension der *Unverfügbarkeit*, die Rosa in das Resonanzverhältnis einschreibt. Während eine bestimmte und entsprechend angereicherte Vorstellung von Selbstbestimmung bzw. positiver, sozialer Freiheit für mich die *Lösung* des Problems der Entfremdung ist, ist diese bei Rosa immer noch *Teil des Problems*.« (Jaeggi 2016: 332f.) Jaeggi betont hier also im Gegensatz zu Rosa die ›Mangel von Macht‹-Dimension der Entfremdung.

4 Vgl. 6.4.3 für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Forsts Entfremdungsverständnis.

5 Vgl. auch: »Es kommt darauf an, Freiheit und Sinn zusammenzudenken.« (Henning 2015: 203)

6 Dabei kritisiert er insbesondere auch Jaeggis Entfremdungstheorie als eine solche, der die gesellschaftstheoretische Perspektive fehlt (195). Das läuft sicherlich Jaeggis Selbstverständnis entgegen (s.o.).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich fokussiere mich auf die ›Mangel von Sinn‹-Dimension der Entfremdung, um dasjenige zu benennen, das über eine Diagnose von Ungerechtigkeiten hinausgeht. Damit fasse ich also Entfremdungsphänomene gerade als die zu kritisierenden Phänomene, die sich nicht im Vokabular der (Un)Gerechtigkeit ausdrücken lassen. Dass sich ein ›Mangel von Macht‹ auch als Entfremdung bezeichnen lässt, möchte ich damit nicht bestreiten. Ich möchte bloß ablehnen, dass sich diese ›Mangel von Macht‹-Dimension der Entfremdung nicht ebenso gut im Vokabular der Gerechtigkeit ausdrücken lässt (vgl. 6.4.3).

Mit der Betonung auf der ›Mangel von Sinn‹-Dimension erfüllen Entfremdungsdiagnosen dieselbe Rolle, die Jaeggi und Celikates im Anschluss an Honneth und Neuhouser dem Begriff der sozialen Pathologie zuschreiben:

> »[…] [D]amit [mit sozialen Pathologien] [werden] all jene Formen und Ursachen sozialen Leids bezeichnet, die sich nicht einfach im Vokabular der Gerechtigkeit beschreiben lassen, sondern Fehlentwicklungen einer sozialen Formation darstellen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist das Phänomen entfremdeter Arbeit […].« (Jaeggi und Celikates 2017: 20)

Ich bin mir unsicher, ob Jaeggi und Celikates meinen, dass es neben Entfremdungsphänomenen noch andere soziale Pathologien gibt. Ich gehe hier nun davon aus, dass Entfremdungsphänomene und soziale Pathologien extensional gleich sind und als Bezeichnungen für diejenigen sozialen Probleme fungieren, die eben keine Gerechtigkeitsprobleme sind. Ich schließe mich damit Rosa an, der anderen diagnostischen Begriffen wie Verdinglichung (Lukács), Entzauberung (Weber), Blasiertheit (Simmel), Anomie (Durkheim) und der Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas)[7] allen einen ähnlichen Kerngehalt zuschreibt, nämlich den der Entfremdung (vgl. Rosa 2016: 540–598). Konkret heißt das zum Beispiel die Begriffe der Entfremdung und Verdinglichung auf eine bestimme Weise engzuführen.[8] Sie beschreiben kein unterschiedliches Phänomen, sondern nur verschiedene Dimensionen ein und desselben Phänomens:

> »*Verdinglichung* beschreibt […] die Bewegung aus dem Subjekt heraus: Die Welt wird als stummes Ding *behandelt*, während *Entfremdung* die Art und Weise angibt, in der die Welt *begegnet* oder erfahren wird. Verdinglichung betont mithin die intentionalistische Seite einer problematischen Weltbeziehung, während *Entfremdung* deren pathische Seite Kehrseite (und Konsequenz) hervorhebt.« (Rosa 2016: 307)

7 Vgl. »Die Kolonialisierung der Lebenswelt ist mit drei der […] Krisenerscheinungen, mit Sinnverlust, Anomie und Persönlichkeitsstörung, direkt verknüpft […].« (Neves 2009: 376) Zu den drei Krisenerscheinungen im Überblick, siehe: Habermas 1981 [1987]: 215.

8 Honneth beschreibt Verdinglichung auch als eine soziale Pathologie: Honneth 2015b: 14.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit den diagnostischen Begriffen von Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Normalisierung und Entfremdung stelle ich also den Anspruch, alle kritikwürdigen sozialen Phänomene erfassen zu können. In meiner Systematik ist es davon ausgehend aber so, dass Entfremdung aus Perspektive der Gerechtigkeit nicht per se ein Problem darstellt, sondern nur, wenn sie auch ungerecht ist. Entfremdung kann hingegen auch notwendig dafür sein, Ungerechtigkeit überhaupt erst zu erkennen. Grob gesagt ist es etwa aus Perspektive der Gerechtigkeit angemessen, entfremdet von der Welt zu sein, wenn die Welt schlecht ist. Die Gerechtigkeit, so meine These, erhebt nicht den Anspruch, eine gute Welt zu konstituieren, sondern versucht zu beschreiben, was die angemessene Reaktion auf die Welt ist, die wir vorfinden. Die angemessene Reaktion auf die Welt kann dabei – gewissermaßen als Nebeneffekt – auch zu einer besseren Welt beitragen, weil es in vielen Fällen die angemessene Reaktion ist, die verändernd auf die Welt einwirkt. Das Ziel der Gerechtigkeit ist es allerdings nicht, in einem nicht-entfremdeten Verhältnis zur Welt zu stehen. Im Umkehrschluss bedeutet das allerdings auch nicht, dass die Gerechtigkeit fordert, man *solle* sich in einem entfremdeten Verhältnis zur Welt befinden. Die Gerechtigkeit ist indifferent gegenüber der Achse der Entfremdung bzw. Nicht-Entfremdung. Das macht ihre Reduziertheit aus (vgl. 2.1). Gleichzeitig sollte die Gerechtigkeit nicht systematisch entfremdend sein (dann würde auch ihre Indifferenz gegenüber der Entfremdung aufgehoben).[9]

## Reduzierte aber nicht reduktive Kritik?

Um die Frage zu untersuchen, ob eine kritische Theorie der Gerechtigkeit möglich ist, scheint es mir wichtig, die ›Mangel von Sinn‹-Dimension als Grund der Kritikwürdigkeit von Phänomenen, die aber nicht ungerecht sind, entschieden als bedeutendes Element in kritischen Theorien der Gesellschaft zu benennen. Damit möchte ich die Gerechtigkeitsperspektive konturieren und nicht – wie es mir Forsts Stoßrichtung zu sein scheint – argumentieren, dass das Wichtigste an Entfremdungskritik ja ohnehin die Kritik eines ›Mangels von Macht‹ wäre, den die Perspektive der Gerechtigkeit (in einer kritisch-prozeduralen Spezifizierung jedenfalls) sowieso ins

9 Den Vorwurf der systematischen Entfremdung im Sinne einer Atomisierung könnte man womöglich gegenüber einer Idee von individuellen Rechten erheben, die beinhaltet, dass jedem Individuen bestimmte subjektive Rechte zugestanden werden sollen, ohne mit einzubeziehen, dass die Gewährleistung dieser Rechte selbst überhaupt nur in Gemeinschaft möglich ist. Diese Sichtweise auf individuelle Rechte blende ich schon durch das Verständnis von Gleichheit als ›Gleichheit von Rechten‹ mit Hilfe eines zu spezifizierenden Meta-Rechts auf Rechte aus. Vgl. Merkmal 2 des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (2.2). Vgl. auch Kapitel 7.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zentrum setze (vgl. 6.4.3). Mit dem Fokus auf Machtfragen bedient sich die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption auch der Rhetorik des ›mehr-als-bloß‹, da sie etwa nicht *bloß* die Verteilung von Gütern in den Blick nehmen möchte, sondern zusätzlich beispielsweise auch ihre Produktion (vgl. 3.2). Gleichwohl möchte sie aber weiterhin nur die Bedingungen für die gerechte – und nicht gute – Bestimmung eines sozialen Verhältnisses festlegen und damit eine reduzierte Perspektive der Kritik bleiben. Reduktiv wäre sie, wenn sie in ihrer Bestimmung eines gerechten Verhältnisses auch solche Komponenten ausblenden würde, die aber eigentlich notwendig zu untersuchen wären, um die Gerechtigkeit zu bestimmen. Eine solche Ausblendung geschieht meiner Ansicht nach, wenn die Frage danach, in welcher allgemeinen und spezifischen Rechtsform Gerechtigkeit zu realisieren ist, ausgeblendet wird, da spezifische Rechtsformen jeweils spezifische Beherrschungspotentiale haben etwa (Ausbeutung und Normalisierung).

Die Herausforderungen einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit[10] bestehen also darin, nicht ›ausbeutend‹ und nicht ›normalisierend‹ (d.h. nicht reduktiv) zu sein und gleichwohl nicht die reduzierte Perspektive aufzugeben. Das Beibehalten der reduzierten Perspektive und somit der Verzicht auf die Kritik von Entfremdung als ›Mangel von Sinn‹ kann dabei gleichwohl bedeuten, dass dies bestimmte ›Kosten‹ hat (vgl. 12).

## Reduzierte Kritik als Politische Philosophie oder Sozialphilosophie?

Es gibt eine jüngere Diskussion darüber, wie das Verhältnis von Politischer Philosophie oder Politischer Theorie[11] und Sozialphilosophie zu verstehen ist, ob sich der Unterschied zwischen beiden (Sub)Disziplinen einfach über unterschiedliche Gegenstände oder aber über unterschiedliche Herangehensweisen beschreiben lässt und was der jeweilige Bezug zur K/kritischen Theorie ist. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf ein aktuelles Buch von Jaeggi und Celikates, *Sozialphilosophie. Eine Einführung* (2017), das trotz des Titels eher als Programmatik ihres Verständnisses von Sozialphilosophie denn als Einführung verstanden werden kann.[12]

10 Dass es eine Herausforderung ist, eine kritische Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln, konstatiert auch Young (Young 1981).

11 Es ließe sich diskutieren, ob es Sinn macht, zwischen der Politischen Philosophie als Subdisziplin der Philosophie und der Politischen Theorie als Subdisziplin der Politikwissenschaft zu differenzieren. Im Folgenden schreibe ich der Einfachheit halber stets ›Politische Philosophie‹ und verwende diesen Ausdruck synonym zu ›Politischer Theorie‹.

12 Siehe zu den Aufgaben einer Sozialphilosophie auch schon: Horkheimer 1988 [1931] und Honneth 1994b. Vgl. dazu Jaeggi und Celikates 2017: 15–23. Vgl. auch Fischbach 2016 [2009].



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jaeggi und Celikates legen nahe, dass eine Theorie, die auf einem Gerechtigkeitsbegriff basiert, eine Politische Philosophie ist (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 20). Sie suggerieren zudem, dass nur eine sozialphilosophische Perspektive, die nicht mit Gerechtigkeit als Grundbegriff operiert, die als Auszeichnung verstandene Qualifikation, eine ›kritische Theorie‹ zu sein, verdiene.[13] Ich möchte hier Jaeggis und Celikates' Verständnis einer Sozialphilosophie in Abgrenzung von einer Politischen Philosophie (mit dem Grundbegriff der Gerechtigkeit) darstellen und dann ihr sehr enges Verständnis dessen, was Politische Philosophie ist, problematisieren. Arbeitet man mit einem etwas weiteren Verständnis von Gerechtigkeit und damit Politischer Philosophie, lassen sich einige methodische Grundsätze der Sozialphilosophie in Jaeggis und Celikates' Sinne nicht mehr so eindeutig von denjenigen der Politischen Philosophie abgrenzen. Gleichwohl scheint die strikte Ausklammerung von politischen Fragen in der Form, in der sie laut Jaeggi und Celikates in der Politischen Philosophie gefasst werden, auch eine angemessene Deutung des ›Sozialen‹ in sozialphilosophischer Perspektive zu erschweren.

Die Konturierung der Subdisziplin Sozialphilosophie unternehmen Jaeggi und Celikates nicht nur in Abgrenzung von der Politischen Philosophie, sondern auch von der Soziologie und Moralphilosophie (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 8). Ich fokussiere mich hier auf die Darstellung der Merkmale, die eine Differenz zur Politischen Philosophie markieren. Jaeggi und Celikates versuchen sich zunächst über eine Beschreibung unterschiedlicher Gegenstandsbereiche der Differenz von Politischer Philosophie und Sozialphilosophie zu nähern. Es würde dann naheliegen, der Politischen Philosophie eher die Untersuchung von politischen und rechtlichen Institutionen zuzuschreiben, während sich die Sozialphilosophie allgemeiner mit »Phänomenen des *gesellschaftlichen Lebens*, zu dem auch Bereiche wie die Familie gehören« beschäftigten würde (Jaeggi und Celikates 2017: 12). Eine solche Vorstellung der »Gebietsaufteilung« oder »›Arbeitsteilung‹« (Jaeggi und Celikates 2017: 12) zwischen Politischer Philosophie und Sozialphilosophie sei allerdings fehlgeleitet. Zunächst wird das damit plausibilisiert, dass sich die Sozialphilosophie auch für rechtliche und politische Institutionen interessiere, nur eben auf eine andere Art und Weise (vgl. Jaeggi und Celikates 2017: 13). Als (vermeintliche) Hauptunterschiede in der

13 Das folgende Zitat macht dabei deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Disziplin der Sozialphilosophie aber eher als notwendige Bedingung dafür, eine kritische Theorie zu sein, gesehen wird und nicht auch als hinreichende: »Unser eigener integrativer Bestimmungsversuch will in der Kombination von Elementen beider Ansätze [Horkheimers und Honneths, E.N.] das Spezifische der Sozialphilosophie identifizieren, ohne damit zu suggerieren, dass die Sozialphilosophie mit einer bestimmten Tradition – der der Frankfurter Schule – zusammenfalle.« (Jaeggi und Celikates 2017: 15)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herangehensweise verstehe ich dabei Jaeggi und Celikates so, dass die Sozialphilosophie (im Gegensatz zur Politischen Philosophie) einerseits *nicht nur normativ* auf soziale Phänomene, sondern auch darauf, »wie die Gesellschaft [überhaupt, E.N.] eingerichtet *ist*« (Jaeggi und Celikates 2017: 18), schaut und *anders normativ*, d.h. »über die Frage hinaus, was wir einander schulden, die Frage nach dem guten individuellen und kollektiven Leben und seinen sozialen Ermöglichungsbedingungen aufwirft« (Jaeggi und Celikates 2017: 20). Den zweiten Unterscheidungspunkt (*anders normativ*), den auch Loick in seiner Beschreibung seiner Zugehörigkeit zur Sozialphilosophie betont,[14] möchte ich hier *nicht* als Unterschied zwischen Jaeggis und Celikates' Verständnis von Sozialphilosophie und Gerechtigkeitsdenken bestreiten (vgl. 2.1 und s.u.). Allerdings möchte ich betonen, dass eine Politische Philosophie, die sich auf Fragen der Gerechtigkeit bezieht, tendenziös beschrieben ist, wenn ihr unterstellt wird, »ihre Gegenstände [politische und rechtliche Institutionen, E.N.] aus deren jeweiligen sozialen Zusammenhängen herauszulösen und rein normativ [zu befragen, E.N.]« (Jaeggi und Celikates 2017: 13). Auch wenn man die Normativität der Gerechtigkeit zugrunde legt, kann (und sollte) man sich fragen, in welchem Zusammenspiel politische und rechtliche Institutionen mit anderen sozialen Phänomenen in Verbindung stehen und auch bestehende gesellschaftliche Verhältnisse (sowohl rechtlich-politische als auch andere) in Hinblick auf ihren Ist-Zustand befragen und nicht ausschließlich bezogen auf ihren Idealzustand. Politische Philosophie bzw. Gerechtigkeitstheorie verfährt nicht notwendigerweise bloß normativ und hat nicht unbedingt einen isolationistischen Blick auf politische und rechtliche Institutionen. An dieser Stelle gibt es also bezogen auf die Herangehensweise, je nach dem was für eine Politische Philosophie oder Gerechtigkeitstheorie betrachtet wird, eine größere Gemeinsamkeit. Gleichwohl scheint es mir genauso wichtig zu sein und in der sozialphilosophischen Herangehensweise möglicherweise

14 »Methodisch steht diese Arbeit in Nachbarschaft zu neueren sozialphilosophischen Studien aus dem Umfeld der kritischen Theorie. Inzwischen scheint sich hier größtenteils die Erkenntnis durchgesetzt zu haben, dass nicht alle gesellschaftlichen Probleme und Fehlentwicklungen mit dem normativen Vokabular des Rechts und der Gerechtigkeit erfasst werden können. Phänomene wie Entfremdung, Verdinglichung, Beschleunigung, Kommodifizierung, Erfahrungsarmut, Konsumismus oder Erschöpfung sind Resultate von gesellschaftlichen Strukturen, die auch auf Ungerechtigkeit und Ungleichheit beruhen, aber es geht etwas Wesentliches verloren, wenn man diese Defizite nur als Läsionen von rechtlichen oder quasirechtlichen Ansprüchen begreift. Zur Beschreibung dieser Phänomene hat sich inzwischen der Begriff der ›sozialen Pathologie‹ eingebürgert.« (Loick 2017a: 15) Beschleunigung verstehe ich anders als Loick nicht ›bloß‹ als soziale Pathologie, sondern auch als Gerechtigkeitsproblem, vgl. 10.3.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu kurz zu kommen, den spezifischen Charakter von rechtlicher Normativität und politisch-rechtlichen Institutionen nicht aus den Blick zu verlieren – und zwar nicht nur aufgrund eines anderen normativen Interesses, sondern auch, um eine *adäquate Beschreibung* des Sozialen zu gewährleisten:

Wenn Jaeggi zum Beispiel in ihrem Buch *Kritik von Lebensformen* (vgl. 4.2) darüber schreibt, was einen guten Arzt ausmache, stipuliert sie, dass es ihr bei dem Verständnis dessen, was ein guter Arzt sei, nicht darum ginge zu erörtern, was als Straftatbestand gelte, d.h. welche Fehlleistungen die »ärztliche Sorgfaltspflicht« verletzten, sondern darum, in einer funktionalistisch-normativen Definition das Arzt-sein im Ganzen zu verstehen (Jaeggi 2014: 170, Fn. 55). Es ist natürlich richtig, die Betrachtung der gesellschaftlichen Rolle des Arztes nicht auf seine rechtlich verbürgten Pflichten zu reduzieren, gleichzeitig führt aber auch die Ausblendung dieser Dimension dazu, die Rolle des Arztes nicht richtig verstehen zu können: Warum hat es sich in einer gegebenen Gesellschaft so entwickelt, dass bestimmte Handlungen eines Arztes rechtlich reguliert sind und manche nicht? Und wie ist dies zu bewerten?

Für ein angemessenes Bild der Gesellschaft und ihrer Teilphänomene, wie der gesellschaftlichen Rolle des Arztes, müssen politische und rechtliche Institutionen in ihrer Spezifität *und* im Kontext anderer gesellschaftlicher Institutionen, Praktiken und Phänomene verstanden werden. Das sollte, meiner Ansicht nach, genauso gelten für eine gute Politische Philosophie wie für die Sozialphilosophie. Damit verschwimmen aber auch die disziplinären Grenzen zwischen beiden Perspektiven. Ich möchte daher im Folgenden die Frage danach, ob eine Gerechtigkeitstheorie der Sozialphilosophie oder Politischen Philosophie zuzuordnen ist, ausblenden.

Mich interessiert die Frage, ob und wie man sinnvollerweise einen normativen Gerechtigkeitsbegriff als Grundbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft verwenden kann. Dabei sollte die Untersuchung, welche politisch-rechtlichen Konsequenzen (vgl. 1.2) die Durchsetzung der Normativität der Gerechtigkeit hat (und diese Forderung nach Durchsetzung ist intrinsisch verknüpft mit der Normativität der Gerechtigkeit) und in welchem Verhältnis politisch-rechtliche Institutionen mit anderen gesellschaftlichen Institutionen, Phänomenen sowie Interessen und Meinungen von den relevanten Individuen stehen, eine entscheidende Rolle spielen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# Einleitung

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

## Methodischer Zugriff

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

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

1 Suárez Müller betont auch den engen Zusammenhang von Forsts unterschiedlichen Schriften (vgl. Suárez Müller 2013: 1050).

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

Forsts Schriften werden sowohl im deutschen und angelsächsischen Sprachraum[3] als auch im disziplinären Kontext der Philosophie und Politikwissenschaft rezipiert. Die Rezeption im angelsächsischen Raum ist den Publikationen über Forst nach zu urteilen stärker als im deutschsprachigen Kontext. Forst schreibt meist zunächst auf Deutsch, allerdings sind alle seine Bücher mittlerweile ins Englische übersetzt. Nachdem ich einige zentrale Publikationen über ihn nenne, möchte ich kurz auf drei Themenkomplexe der Kritik an seiner Arbeit eingehen.

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

4 Forst 2020a.

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

## Kontexte von Forsts Gerechtigkeitstheorie

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Für eine Heuristik der praktischen Philosophie der Rechtfertigung spricht insbesondere noch im Zuge von Forsts erstem Buch, der ausgearbeiteten Dissertation *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996), dass er dort für *vier verschiedene* Kontexte (Moral, Politik, Recht, Ethik) ein Verständnis von rechtfertigungstheoretischer Autonomie[6] entwickelt hat (vgl. Forst 1996: 385ff.). Dieses Verständnis von Autonomie basiert auf der Idee, dass man das eigene Handeln, um autonom zu sein, in verschiedenen Kontexten (kontext-)angemessen rechtfertigen können muss (d.h. gut begründen können muss) und dass man ebenso gute Gründe von anderen für ihre Handlungen einfordern können muss.[7] In meiner Herangehensweise an Forsts Texte behandele ich den Kontext der Ethik als eigenständigen Bestandteil etwas stiefmütterlich (vgl. 6.5). Man könnte jedoch auch versuchen, im Sinne Forsts eine rechtfertigungstheoretische Theorie des guten Lebens (als Teil einer umfassenden rechtfertigungstheoretischen praktischen Philosophie) zu entwickeln, die sich in Ansätzen in *Kontexte der Gerechtigkeit* findet (vgl. Forst 1996: 388–395). Dementsprechend wäre ein gutes Leben eines, in dem sich alle wichtigen (einschließlich politisch irrelevanten) Lebensentscheidungen angemessen rechtfertigen ließen. Im ethischen Kontext heißt angemessen rechtfertigen für Forst, dass etwas in Bezug auf die eigene Identität und die der jeweiligen »Identifikationsgemeinschaft« (Forst 1996: 390) rechtfertigbar ist: »Personen sind somit *ethisch autonom* zu nennen, wenn sie in der Lage sind, die Frage nach ihrem Guten auf der Basis einer Reflexion ihrer gemeinschaftlich und werthaft konstituierten Identität sinnvoll und begründet zu beantworten.« (Forst 1996: 394) Demgegenüber könnte man beispielweise eine hedonistische Vorstellung des guten Lebens stellen, nach der die Maximierung von idiosynkratrischen ›Lustbringern‹ den Kern des guten Lebens ausmachte. Dies würde allerdings auch nur dann eine Alternative zu der rechtfertigungstheoretischen Idee des guten Lebens darstellen, wenn das Prinzip der Berücksichtigung der eigenen ›Lustbringer‹ nicht selbst wieder angemessen gerechtfertigt wäre, sondern die ›Lustbringer‹ einfach nur als wertvoll angesehen würden, eben weil sie Lust befördern. Wenn man hingegen noch eine Schlussregel wie

6 Zum Begriff der Autonomie bei Forst vgl. 6.4.8.

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

8 Höffe beklagt indes in seiner Rezension von Forsts *Das Recht auf Rechtfertigung* (2007), dass dieser eigentlich eine »umfassende Fundamentalphilosophie in praktischer Hinsicht [ankündige]«, sich dann aber nur mit Fragen der Moral- und Rechtsphilosophie (man sollte ergänzen auch mit Politischer Philosophie) auseinandersetze (Höffe 2007).

9 Neben Habermas und Apel nennt Forst zwei philosophische Strömungen, die ein solches rechtfertigungstheoretisches Verständnis von Vernunft vertreten: die auf Sellars aufbauende »normative[] Pragmatik« von Brandom und der »Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule« (Forst 2007a: 24, Fn. 5). Auch wenn es Ähnlichkeiten zwischen der Diskursethik Habermas'scher Prägung und der praktischen Philosophie des Konstruktivismus der Erlanger und Konstanzer Schule gibt, werden diese heute wenig beachtet. Ein von Kambartel herausgegebener Sammelband dokumentiert aber eine frühere Auseinandersetzung zwischen Vertretern der jeweiligen Strömungen (Kambartel 1974b).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

10 Forst schreibt von einem »allgemeinen *Grundsatz der Vernunft*, welcher besagt, dass Geltungsansprüche auf genau die Weise zu rechtfertigen sind, die in dem jeweiligen Kontext gilt.« (Forst 2015a: 42) Dieser Grundsatz der Vernunft scheint dem Prinzip der Rechtfertigung zu entsprechen (vgl. Fn. 7 in diesem Kapitel), wobei Forst an den zitierten Stellen das Prinzip der Rechtfertigung nur für praktische Kontexte und den Grundsatz der Vernunft für praktische und theoretische Kontexte verwendet.

11 »Sie [die kommunikative Vernunft] erstreckt sich […] auf das ganze Spektrum von Geltungsansprüchen der propositionalen Wahrheit, der subjektiven Wahrhaftigkeit und der normativen Richtigkeit […].« (Habermas 1994 [1992]: 19) Vgl. auch Habermas 1989 [1984]: 138. Dort geht Habermas allerdings noch von einem vierten, grundlegenden Geltungsanspruch aus, dem der Verständlichkeit.

12 Auch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit spielt für Forst eine Rolle, insbesondere wenn man sich auch mit (den Ansätzen) seiner Ethik auseinandersetzt. Gleichwohl ist der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit, für Forst, nicht identisch mit den Geltungsansprüchen, die im ethischen Kontext erhoben werden: »auf dem praktischen Gebiet genügt zur Analyse ethischer Geltungsansprüche der Verweis auf expressive Wahrhaftigkeit nicht, um ihrem kognitiven Gehalt gerecht zu werden.« (Forst 2015a: 42) Forst verweist an dieser Stelle auch auf das Kapitel 3 (»Ethik und Moral«) aus *Recht auf Rechtfertigung* (Forst 2007a: 100–126). Wichtig ist es für Forst, dem ethischen Kontext einen kognitiven Gehalt, der über bloß subjektive Authentizität hinausgeht, zuzusprechen.

13 Die obengenannte Aufgabe behandelt er in Teilen, meinem Verständnis nach, allerdings doch in dem Aufsatz »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas« in demselben Band (Forst 2015a: 113–150).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

(a3) Damit verbunden ist es so, dass die Debatte um Kommunitarismus-und-Liberalismus in einem engen Zusammenhang zum Diskussionsfeld des Multikulturalismus steht. Darin wird die Frage verhandelt, wie damit umgegangen werden kann, dass in einem Staat mehrere Kulturen nebeneinander leben, dass sich ›Nation‹ und ›Staat‹ gegenüber einem klassischen Verständnis des Nationalstaats voneinander lösen. Virulent ist dabei insbesondere die Frage, wie *allgemeine* Regelungen aussehen müssen, damit sie *verschiedenen* kulturellen Gruppen gerecht werden und ob manchmal auch Sonderregelungen für bestimmte kulturelle Gruppen gerechtfertigt sein können. Ein häufig diskutiertes Beispiel für eine politische Maßnahme, die als Exemplifizierung eines normativen Multikulturalismus gilt, ist die Tatsache, dass Sikhs in Großbritannien ohne Helm auf Baustellen arbeiten dürfen, während es eine allgemeine Regelung gibt, dass Helme auf Baustellen zu tragen sind.[17] Für Sikhs ist es, so die multikulturalistische Begründung, aus religiösen Gründen nicht zumutbar, ihren Turban bei der Arbeit auszuziehen, damit ein Helm auf den Kopf passt. Allgemein gesprochen geht es also um die Grenzen zwischen dem, was allgemein gültig ist, und dem, was nur für eine bestimmte *kulturelle* Gruppe gilt, und wie diese Grenze gezogen werden sollte. Solche *speziellen* Grenzfragen[18] interessieren mich im Kontext dieser Arbeit insbesondere als Beispiele für das generelle Merkmal von Gerechtigkeitstheorien, notwendig eine

17 Vgl. z.B. Barry 2001: 49f. Barry bespricht davor auch eine verwandte Diskussion darüber, ob Sikhs von der Pflicht, beim Motorradfahren einen Helm zu tragen, ausgenommen werden sollten und diskutiert Ähnlichkeiten und Unterschiede zur Baustellenausnahme.

18 Ein anderes Beispiel für eine *spezifische* Grenzfrage außerhalb der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte wäre etwa die Frage nach der Relevanz des Unterschieds und des Verhältnisses von Mensch und Tier für Politik und Gesellschaft. Vgl. Ahlhaus und Niesen 2015: insb. 16–18.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

19 Habermas vertritt in seinen späteren Schriften keine Konsenstheorie der Wahrheit mehr, weshalb es dann mehr als eines Diskurses bedarf, um die Wahrheit einer Aussage festzustellen und damit auch um die aus pragmatischen Gesichtspunkten beste Handlungsalternative auszuwählen, siehe: Iser und Strecker 2010: 75.

20 In *Faktizität und Geltung* merkt Habermas selbstkritisch an, dass er in seinen »bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Diskursethik [nicht] […] zwischen Diskurs- und Moralprinzip […] hinreichend differenziert [habe]« (Habermas 1994 [1992]: 140).

21 Das Moralprinzip ist dabei vor allem eine Argumentationsregel und keine eigenständige Norm, d.h. das Moralprinzip ist einfach Ausdruck der impliziten Regel, die Teilnehmer/innen am moralischen Sprachspiel voraussetzen. Vgl. Forst 2009d: 237.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Damit in Zusammenhang steht, dass Forst das normative Prinzip, was bei Habermas den getrennten Geltungsbereich des Moral- und Demokratieprinzips abdeckt, anders formuliert. Forsts »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« (Forst 2007a: 36) ist die Spezifizierung des allgemeinen Rechtfertigungsprinzips, das für die gesamte praktische (und womöglich auch theoretische) Vernunft gelten soll (s.o.), für die Moral *und* den Bereich der fundamentalen Gerechtigkeit[25]. Man könnte diesen ›Bereich‹ als denjenigen verstehen, in dem das Geltungskriterium der Richtigkeit relevant ist.[26] Wichtig ist, dass Forst dieses Prinzip *subjektiv*

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Benhabibs Betonung eines »konkrete[n] Anderen« komplementär zu einem »verallgemeinerte[n] Anderen« (Benhabib 1995 [1992]: 175-191)[31] als Prüfstein für normativ angemessenes Handeln hat maßgeblich zu Forsts Kriterien für gute Rechtfertigungen im Bereich der Moral und fundamentalen Gerechtigkeit, Reziprozität und Allgemeinheit, beigetragen. Das Kriterium der Reziprozität drückt nämlich gerade den Respekt vor dem konkreten Anderen aus (vgl. Forst 1996: 404[32]). In den Unterkapiteln 6.1 und 6.2 gehe ich ausführlicher auf diese beiden Kriterien ein. Zudem ähnelt Benhabibs Verständnis eines Rechts auf Demokratie Forsts Meta-Recht auf Rechtfertigung (vgl. Forst 2011: 79, Fn. 66).

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

34 Vgl. 1.2 zur Methode.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 6. Die Systematik von Forsts Gerechtigkeitstheorie

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

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

Dass es um *diese* soziale Relation geht, ist wichtig, da es Forst nicht primär darum geht, eine Theorie darüber zu entwickeln, wie eine dem Ideal der Gerechtigkeit entsprechende Gesellschaft aussehen müsste. Ihm geht es nicht darum, eine »Blaupause« (Forst 2007a: 15) für eine gerechte Gesellschaft zu entwerfen. Die »[…] primäre Aufgabe […] [ist, E.N.] zu bestimmen, welche Ansprüche bzw. Normen *nicht* hinreichend begründet sind« (Forst 2007a: 107f.). Ein solcher negativer Bezug (vgl. Forst 2007a: 306) auf existierende Ungerechtigkeiten ähnelt dem von Alessandro Ferrara vorgeschlagenen und von Albena Azmanova aufgegriffenen »judgment paradigm«, welches betont, dass eine Gerechtigkeitstheorie das Augenmerk weniger auf das Entwickeln eines idealen Modells der gerechten Gesellschaft legen sollte, sondern eher auf die Frage, was (Un)Gerechtigkeits*urteile*[1] in konkreten Situationen zu richtigen oder falschen Urteilen macht und warum wann so ein Urteil vonnöten ist (vgl. Ferrara 1999, Azmanova 2012: 4 und Neuhann und Ronge 2016: 247)[2]. Bezüglich der ›sozialen Relation‹ ist einerseits zu betonen, dass es für Forst entscheidend ist, dass Gerechtigkeitsfragen auf *menschengemachte* Verhältnisse abzielen und er etwa ablehnen würde, es für ungerecht zu halten, dass eine geographische Region immer wieder von Naturkatastrophen heimgesucht wird, während eine andere Region viel seltener

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betroffen ist (vgl. Forst 2011: 31 und Forst 2015a: 172). Gleichwohl kann ein Gerechtigkeitsproblem aus einer Naturkatastrophe erwachsen oder sich auf diese beziehen. Beispielweise könnten die Einwohner/innen der häufiger betroffenen Region A den Einwohner/innen der seltener betroffenen Region B Hilfe beim Umgang mit der letzten seltenen Naturkatastrophe geleistet haben und nun würden die Einwohner/innen von B – obwohl sie über die Zeit hinweg seltener von Naturkatastrophen betroffen und in dieser Hinsicht dementsprechend bessergestellt sind – ihre Hilfe gegenüber den Einwohner/innen von A nach der jüngsten Katastrophe verweigern. Hier entsteht nun ein Gerechtigkeitsproblem. Allerdings ist dabei die *soziale* Relation zwischen den beiden Gruppen von Einwohner/innen der geographischen Regionen Gegenstand der Gerechtigkeitsfrage und nicht die bloße (wenn auch ungleich häufigere) Betroffenheit von Naturkatastrophen einer der Regionen. Andererseits ist es bedeutend, dass es primär um die Beurteilung einer sozialen *Relation* und nicht etwa eines sozialen Ereignisses[3] geht. Da allerdings auch jedes individuelle Urteil und jede individuelle Handlung (als solche Ereignisse) für Forst in einem intersubjektiven Raum der Gründe (oder Rechtfertigungsraum) verortet sind, haben sie auch eine relationale Dimension (vgl. 6.3.1), die sich aus Perspektive der Gerechtigkeit beurteilen lässt. Die Relationalität einer Handlung oder eines Urteils wird also in Bezug auf die jeweils relevante *Rechtfertigungsrelation* bestimmt. Gleichwohl gibt es, für Forst, neben natürlichen Ereignissen, auch wenn man individuelle Handlungen und Urteile als in Rechtsfertigungsrelationen eingebettet ansieht, menschliche und gleichwohl nicht-relationale Ereignisse, nämlich Gewalttaten (vgl. 6.3.2)[4].

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

3 Hier ist mit Ereignis also einfach die zeitliche Abgrenzung von einem (sozialen) Phänomen gemeint. Von diesem nüchternen Ereignisverständnis grenze ich in Kapitel 11 einen emphatischen historischen Ereignisbegriff (der etwa von Badiou vertreten wird) ab, wobei ein Ereignis eine vergangene Bewertungsmatrix von einer zukünftigen trennt. Der emphatische Ereignisbegriff ist damit gewissermaßen nicht relational, jedenfalls nicht im Sinne einer Rechtfertigungsrelation.

4 Es bleibt an dieser Stelle offen, ob es für Forst auch soziale *Relationen* oder Ereignisse (im nüchternen Sinne, vgl. die vorhergehende Fußnote) mit einer *relationalen* Dimension gibt, die nicht rechtfertigungslogisch aufzuschlüsseln sind. Fest steht, dass sie wie die ›Natur‹ und ›Gewalt‹ kein Gegenstand eines Gerechtigkeitsurteils sein könnten. Im Falle der ›Gewalt‹ wäre es höchstens möglich, die Etablierung einer Rechtfertigungsrelation zu fordern.

5 Da Forst einen normativ neutralen Rechtfertigungsbegriff verwendet, ist die Qualifizierung ›gut‹ notwendig. Etwas könnte, für Forst, auch ideologisch gerechtfertigt sein.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt zu sein, zunächst einmal eine gerechte oder insbesondere ungerechte soziale Relation als solche identifizieren zu können.[8] Nun möchte ich kurz erläutern, welche Schritte Forsts Theorie bei der Beantwortung der Frage ›Ist diese soziale Relation gerecht?‹ vorsieht. Die einzelnen Schritte entsprechen jeweils Theoriebestandteilen, die ich in den nächsten Unterkapiteln genauer erläutere. Um die einzelnen Schritte durchzugehen, möchte ich den Normalfall durchspielen, dass eine Person[9] geurteilt hat, dass x ungerecht ist. Welche Schritte müsste diese Person selbst (in späterer Selbstreflexion) oder eine andere Person befolgen, um herauszufinden, ob dieses Urteil richtig ist?

### i. Ist x eine soziale Relation?

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

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

9 Welche Stellung diese Person zur als ungerecht beurteilten Situation hat, lasse ich an dieser Stelle offen, komme aber unten darauf zurück.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

und

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

11 Dieses Beispiel könnte (je nach breiterem sozialem Kontext) allerdings zu einem Gerechtigkeitsproblem werden bzw. sich als ein Gerechtigkeitsproblem entpuppen, wenn etwa Partner/in2 eine Frau und Partner/in1 ein Mann ist. Dann könnte Partnerin2 womöglich gerechtfertigterweise argumentieren: ›Ich finde es ungerecht, dass ich, weil ich eine Frau (in dieser Gesellschaft) bin, darauf festgenagelt bin, dass mein Part in einer Beziehung u.a. darin bestehen *muss*, körperlich attraktiv zu sein. Wieso findest du mich nicht wegen meines beruflichen Erfolgs attraktiv?‹. Damit ist auch betont, dass hier kein sozialontologisches oder empirisch-soziologisches Kriterium für gerechtigkeitsrelevante Rechtfertigungsrelationen im Spiel ist: Jede soziale Relation (egal ob sie räumlich etwa in der Wohnung einer Kleinfamilie oder im Bundestag zu lokalisieren ist) kann sich (auch wenn die Wahrscheinlichkeiten womöglich anders verteilt sind) als gerechtigkeits(ir)relevant herausstellen. Zumindest ein simples Verständnis des Unterschieds von Privatheit (die eigene Wohnung etwa) und Öffentlichkeit (der Bundestag) ist damit nicht deckungsgleich mit der Grenze von gerechtigkeitsirrelevant und- relevant, vgl. Forst 1996: 355.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

13 Vgl. Kapitel 7, Fn. 4.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugleich beide Rollen zukommen können, dadurch bedingt, dass moderne positive *Rechts*normen gelten. Denn nur die Art von Norm ›modernes, positives Recht‹ kann laut Habermas Akteure *gleichzeitig* als Autoren und Adressaten[14] von Normen ansprechen (vgl. Habermas 1994 [1992]: 44f.).[15] Weil es sich sowohl bei dem rechtlichen als auch politischen Kontext um einen Kontext der *Allgemeinheit* (wenn auch einen begrenzten) handelt, sind für Forst die Geltungskriterien für Rechtfertigungen in diesem Kontext dieselben wie im moralischen Kontext, nämlich Reziprozität und Allgemeinheit: Eine Rechtfertigung ist dann eine gute Rechtfertigung im Kontext des Rechtlich-Politischen, wenn sie gegenüber *jedem Mitglied dieser Gemeinschaft* (nicht allen Menschen wie bei der Moral) mit reziprok-allgemeinen Gründen gerechtfertigt werden kann. Dieser hohe Begründungsanspruch kann jedoch in bestimmten Bereichen durch weniger anspruchsvolle Regeln ersetzt werden, wie etwa einer Mehrheitsregel. Dass allerdings etwa eine Mehrheitsregel in einem bestimmten Kontext ein angemessenes Verfahren darstellt, muss schlussendlich wieder mit reziprok-allgemeinen Gründen rechtfertigbar sein (vgl. Forst 1996: 80).[16]

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

14 Dabei ist das Merkmal, dass modernes positives Recht subjektive Rechte gewährleistet, für die Adressatenrolle entscheidend.

15 Die Bedingung, dass es positives Recht geben muss, damit ein politisch-rechtlicher Kontext vorliegt, kann Forst aufgrund seiner Absicht, auch Fragen transnationaler Gerechtigkeit einfangen zu können, nicht aufrechterhalten. Gleichwohl muss der Rechtsbezug seines Ansatzes in anderer Weise erhalten bleiben, vgl. Kapitel 8. Vgl. zu dieser Thematik auch Nagels Aufsatz »The Problem of Global Justice« (Nagel 2005), in dem er dafür argumentiert, dass Gerechtigkeitspflichten nur zwischen Staatsbürger/innen gelten, denen ein Korpus an *zwingenden* Rechtsnormen gemein ist. Nagel betont den zwingenden Charakter des Rechts und nicht (wie Habermas) die allgemeine Rechtsform des modernen Rechts, das subjektive Rechte gewährleistet (vgl. 2.3). Um auf das Beispiel des Paares von oben zurückzukommen, wäre es also aus Nagels Perspektive entscheidend, dort von einem ethischen Kontext zu sprechen (auch wenn er dieses Vokabular nicht verwendet), wenn es beiden Partnern einseitig möglich ist, diese Beziehung zu verlassen (es sich also um keinen Kontext des Zwangs handelt).

16 Es ist fraglich, ob, für Forst, wenn die Frage behandelt wird, ob etwa eine Mehrheitsregel oder ein anderes politisches Verfahren in einem bestimmten Kontext angemessen ist und damit eine »*Anhebung* [auf, E.N.] die Schwelle von Reziprozität und Allgemeinheit« (Forst 1996: 80) gefordert wird, damit auch von einer rechtlich-politischen Betrachtungsebene auf eine moralische Ebene gewechselt wird. Man könnte auch erwägen, dass dann ›nur‹ auf die – noch immer rechtlich-politische – Verfassungsebene gewechselt würde.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtfertigungskontexte aus seinem frühen Buch *Kontexte der Gerechtigkeit* bezogen. Wie sich in meiner Auseinandersetzung mit Forst im gesamten Teil II zeigen wird, denke ich aber schlussendlich, dass diese Kontexte auf *eine* Unterscheidung bzw. zwei Kontexte reduziert werden können[17]: Ist diese Relation eine, die mithilfe (wenn auch vermittelt) der Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit gerechtfertigt werden sollte? Wenn die Antwort auf diese Frage ›ja‹ lautet, handelt es sich um eine gerechtigkeitsrelevante soziale Relation; wenn die Antwort ›nein‹ lautet, dann handelt es sich um eine gerechtigkeitsirrelevante Relation. Damit wäre dann Forsts Spezifizierung des ersten Merkmals des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (2.1) benannt: Die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit ist reduziert in dem Sinne, dass sie sich nur für solche sozialen Relationen interessiert, die mit den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit beurteilt werden sollten. Warum ich denke, dass sich die Rede von vier verschiedenen Kontexten letztlich so reduzieren lässt, hat drei Gründe, die ich hier kurz nennen möchte, wobei aber der letzte erst am Ende von Teil II hinreichend ausgeführt sein wird:

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern ›angemessener Repräsentation‹. Die genaue Ausbuchstabierung von ›angemessener Repräsentation‹ hingegen muss sich aber an den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit messen lassen. Man könnte mit Forst sagen, dass eine soziale Relation, die sich direkt mit den Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit messen lassen sollte, eine Relation fundamentaler oder minimaler[22] Gerechtigkeit darstellt. Eine soziale Relation, deren angemessene Bewertungskriterien andere sind, diese wiederum aber den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten müssen, kann man eine ›soziale Relation maximaler Gerechtigkeit‹ nennen.

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

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

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

22 Im Folgenden verwende ich immer ›fundamentale Gerechtigkeit‹, wobei minimale und fundamentale Gerechtigkeit Synonyme sind.

23 Diese Frage behandelt Forst in *Kontexte der Gerechtigkeit* (1996) unter der Frage nach dem moralischen Urteilen »*in*« einem Kontext der Gerechtigkeit (Forst 1996: 407).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

* * *

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Ausgehend von dem negativen Urteil ›x ist ungerecht‹ ergeben sich also auch positive oder konstruktive Forderungen[29] für die institutionalisierten Entscheidungsmechanismen, die einerseits ermöglichen sollen, dass die Richtigkeit dieses Urteils überprüft werden kann, und andererseits dazu beitragen sollen, dass es in präventiver Absicht weniger Anlässe gibt, zu sagen: ›das ist ungerecht‹[30].

## 6.2 Rechtfertigung als normativer Begriff

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

### *6.2.1 Der Rechtfertigungsbegriff*

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

31 Die Fragen sozialer und politischer Gerechtigkeit bzw. der Prinzipien für politische Autorität fallen bei Forst allerdings schließlich zusammen. Deshalb spreche in Bezug auf Forsts Theorie stets von einer Theorie politisch-sozialer Gerechtigkeit. Vgl. 1.1 und 6.4.6.

32 Diese ›realistische‹ Pointe entspricht Habermas' Idee, Kants Testverfahren für moralische Maximen (den kategorischen Imperativ) von einem monologisch durchführbaren Test in einen nur im realen Austausch mit anderen praktizierbaren, zu einem dialogischen Universalisierungsgrundsatz, umzuwandeln. Vgl. Habermas 2015 [1983]: 77

33 Vgl. dazu Forsts Bemerkungen zu Williams' »*basic legitimation demand*«, das als wichtiger Teil seiner realistischen politischen Theorie zu verstehen ist (Forst 2015a: 209).

34 Man könnte an dieser Stelle auch ›konstruktivistisch‹ anstatt ›prozedural‹ einsetzen. Ich verwende lieber ›prozedural‹, weil es mir weniger um die Konstruktion von moralischen Normen geht, sondern letztlich um die Herrschaft gerechter Gesetze, die nicht selbst moralische Normen sind und ›Konstruktivismus‹ typischerweise eine Bezeichnung für moralphilosophische bzw. metaethische Positionen ist. Forst bezeichnet seine Theorie der Gerechtigkeit jedoch etwa im Untertitel von *Recht auf Rechtfertigung* (2007) als *konstruktivistische* Theorie der Gerechtigkeit. Die moralische und politische Perspektive will Forst ja auch in einem engen Zusammenhang betrachten: »Die Idee, dass es zwei separate Verfahren der Konstruktion gibt, ist somit selbst eine Abstraktion: Moralische Rechtfertigung ist – in einem normativ-formalen



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### *6.2.2 Die Kriterien für gute Rechtfertigungen: Reziprozität und Allgemeinheit*

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### *6.2.3 Ebenen der Moralbegründung*

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

**1. Wie und warum moralisch sein?**

**1.1 Wie moralisch sein? (»Wie«)**
Das »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« (Forst 2007a: 36) berücksichtigen:
Dem Recht auf Rechtfertigung der anderen gerecht werden, indem ich meine Pflicht zur Rechtfertigung einlöse, d.h. moralisch relevante Handlungen (bzw. solche, die Fragen fundamentaler Gerechtigkeit betreffen) vor Betroffenen mit Gründen, die vor den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bestehen können, rechtfertige(n kann).
Definition der Kriterien: »Reziprozität heißt, dass niemand seinem Gegenüber bestimmte Forderungen verwehren darf, die er oder sie selbst erhebt (Reziprozität der Inhalte), und dass niemand anderen die eigenen Wertvorstellungen und Interessen einfachhin unterstellen darf […] (Reziprozität der Gründe). Allgemeinheit bedeutet […], dass Gründe für allgemein geltende, grundlegende Normen unter allen Betroffenen teilbar sein müssen.« (Forst 2007a: 15)

**1.2 Warum (überhaupt) moralisch sein / sich als moralische Person verstehen? (»Dass«)**
»[P]raktische Einsicht zweiter Ordnung« (Forst 2007a: 65)
[»›höherstufige[r] Internalismus‹« (Forst 2007a: 59)]

**2. Welche moralischen Normen (bzw. Normen fundamentaler Gerechtigkeit) sind gerechtfertigt?**
Diejenigen, die ›gut‹ gerechtfertigt sind / den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten.

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Antwort auf die erste Teilfrage, *wie* moralisch sein (1.1), liegt für Forst in seinem Rechtfertigungsprinzip[40]. Wer moralisch handelt, folgt dem Rechtfertigungsprinzip, sie oder er berücksichtigt das *Recht* auf Rechtfertigung anderer Individuen, in dem sie oder er ihre/seine *Pflicht* zur Rechtfertigung einlöst, d.h. alle ihre/seine moralisch relevanten Handlungen gegenüber Betroffenen mit guten Gründen rechtfertigt oder rechtfertigen kann. Gute Gründe sind dabei solche, die vor den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bestehen können. Wichtig ist, dass die Antwort auf ›*wie* moralisch sein‹ sich nicht in einem Verweis auf das *Recht* auf Rechtfertigung erschöpft, sondern mit einer *Pflicht* zur Rechtfertigung einhergeht. Das mag den Leser/innen von Forsts Schriften nicht immer auf den ersten Blick präsent sein, insofern etwa eines seiner Bücher *Das* Recht *auf Rechtfertigung* heißt. Die zweite Teilfrage der ersten Ebene der Moralbegründung (1.2) lautet ›*warum* moralisch sein‹. Hier geht es um das grundsätzliche Motiv, überhaupt – nicht bezogen auf eine konkrete Handlungsalternative (das wäre Ebene 3) – moralisch zu handeln. Das geht über die Teilfrage 1.1, was es *hieße*, moralisch zu handeln, hinaus. In Forsts Perspektive ist es so, dass Menschen, die grundsätzlich moralisch handeln – sich als moralisch handelnde Personen verstehen – dies aufgrund einer von ihm so genannten »praktischen Einsicht zweiter Ordnung« tun. Diese Einsicht steht für die *Anerkennung* eines anderen Menschen als einem Menschen, dem gegenüber ich mich moralisch verantwortlich verhalten muss. Darauf gehe ich in Kapitel 7 genauer ein. An dieser Stelle zeigt sich auch Forsts Abgrenzung von Habermas' Vernunftbegriff (vgl. Einleitung zu II).

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

## 6.3 Rechtfertigung als deskriptiver Begriff

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

### *6.3.1 Die handlungstheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs*

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

subjektiv einsichtig sind, was aber noch nicht heißt, dass diese auch moralisch richtig sind (vgl. Forst 1996: 373). Forst vertritt demnach sowohl einen moralischen[43] als auch einen handlungstheoretischen Internalismus, der besagt, dass aus einer beschreibenden bzw. erklärenden[44] Perspektive ›Gründe‹ entscheidend dafür sind, zu verstehen, warum jemand wie handelt bzw. gehandelt hat[45] (vgl. Forst 1996: 372–377). Gründe, ob moralische oder nicht, sind intern mit der Handlungsmotivation, ihnen gemäß zu handeln, verbunden. Für moralische Gründe heißt dies, dass sie zwar intersubjektiv moralisch rechtfertigbar sein müssen (vgl. 6.2), sie aber gleichwohl immer auch subjektiv einsichtig gemacht werden können müssen, »›jemeinige‹ Gründe« sein müssen, um schließlich auch subjektiv motivierend sein zu können (Forst 1996: 303f.). Das heißt, dass moralische Handlungen sowohl durch moralische Gründe erklärt (A hat die moralische Handlung y vollzogen, weil A den moralischen Grund x eingesehen hat) als auch durch sie angemessen gerechtfertigt werden können (A hat wegen x durch die Handlung y moralisch richtig gehandelt). Moralische Gründe rechtfertigen also normativ und beschreiben bzw. erklären, wie moralische Handlungen zustande kommen (vgl. Forst 1996: 373). Gründe schlechthin können im deskriptiven Sinne auch Handlungen erklären, aber solange ihre moralische Qualität nicht ausgewiesen ist, sind sie noch keine angemessenen rechtfertigenden[46] Gründe.

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

### *6.3.2 Die sozialtheoretische Dimension des deskriptiven Rechtfertigungsbegriffs*

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

1. einer Gesellschaftsanalyse, d.h. das *Beschreiben* aller sozialen Verhältnisse (egal ob institutionalisiert oder nicht), die nicht den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit standhalten
2. einer diskurstheoretischen und ggf. genealogischen *Kritik* der falschen und ggf. ideologischen Rechtfertigungen der fundamental ungerechten sozialen Verhältnisse
3. a) einer orientierenden (nicht vorgebenden) *Analyse von Möglichkeiten*, wie anstelle der analysierten ungerechten sozialen Verhältnisse in dem gegebenen Kontext eine Grundstruktur der Rechtfertigung etabliert werden könnte b) damit zusammenhängend einer Analyse der Frage, wer die *Betroffenen* der ungerechten sozialen Verhältnisse sind[52]
4. einer *Erklärung* dafür, warum es im gegebenen Kontext bisher keine Rechtfertigungsstrukturen gibt bzw. warum diese unwirksam geblieben sind. Dafür sind »historische und gesellschaftsanalytische Perspektiven essenziell« (21)
5. die eigenen Maßstäbe für die Kritik von bestehenden Verhältnissen explizieren zu können und dabei auch »blinde Flecken« (21) dieser Maßstäbe selbst reflexiv in den Blick zu bekommen

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

51 Vgl. Forst 2015a: 32f.
52 Vgl. 6.1, darin insb. iii. und 6.5.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

54 Vgl. Kaczynski 2016.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

(2) Forst definiert Macht folgendermaßen:

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

(3) Wenn Forst im vierten Abschnitt seines Aufsatzes die Frage behandelt, ob sein Begriff noumenaler Macht auch Phänomene der »Macht von ›Strukturen‹« (Forst 2015a: 69) einfangen kann, liest sich das, als würde er einen naheliegenden Vorwurf gegen seinen Vorschlag, Macht zu konzeptualisieren, vorwegnehmen wollen[56]: Seine Konzeption von Macht betone (zu) stark die intentionale und individuelle Seite von Machtmechanismen (sowohl auf Empfänger- als auch auf Adressatenseite) und könnte somit die Macht, die systemische Strukturen auf Individuen oder Gruppen ausübten, nicht in den Blick bekommen. Die Macht von ›Strukturen‹ ginge im Sinne des vorweggenommenen Vorwurfs weder von Individuen aus, noch sei sie intentional. Zudem sei diese Einwirkung auf Individuen denselben nicht – auch nicht auf Rückfrage – bewusst und hinge deshalb auch nicht von der individuellen Anerkennung (s.o.) der auf sie einwirkenden ›Macht‹ ab. Man könnte sagen, dass der antizipierte Vorwurf eine normative und eine deskriptive Seite hat: Auf der einen Seite wäre es normativ problematisch, wenn Forsts Konzeption der Macht strukturelle Macht wie etwa die Macht des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht einfangen könnte, weil diese vermutlich viel problematischer ist als die individuelle Macht eines Vorstandsvorsitzenden. Auf der anderen Seite wäre es soziologisch auch einfach falsch zu behaupten, dass ›Gesellschaft‹ letztlich aus individuellen Handlungen bestände.[57]

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Forst führt anhand von vier knappen Punkten aus, wie er sich einerseits die ›Natur‹ sozialer Strukturen (Punkte (1) und (2), S. 70f.) und andererseits die Machtwirkung derselben bzw. in denselben genauer vorstellt (Punkte (3) und (4), S. 71f.). Er betont zunächst, dass jedes System, jede Struktur in dem Sinne mit Rechtfertigungen verbunden sei, als dass es oder sie »auf einem bestimmten Verständnis […] [seines bzw. ihres, E.N.] Zweckes, […] Ziel[s] und [seiner bzw. ihrer, E.N.] Regeln [beruhe]« (Forst 2015a: 70). In Bezug auf die moderne Ökonomie erläutert er beispielhaft, dass diese »Vorstellungen von Wert, Arbeit, Natur und Produktivität […] sowie auch Bestimmungen des fairen Austauschs«, also normative Vorstellungen zugrunde lege (ebd.). Um diese verbundenen normativen Vorstellungen zu beschreiben, verwendet Forst auch den Terminus *Rechtfertigungsnarrativ* (vgl. Forst 2015a: 85–101). Im Anschluss an Boltanski und Thévenot schreibt Forst, dass die normativen Referenzwerte sich dabei nicht bruchlos ineinanderfügen müssten, sondern auch trotz gewisser interner Widersprüche eine (Rechtfertigungs-) Ordnung[60] konstituieren könnten (vgl. Forst 2015a: 70).

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Obwohl Forst vorher von der Macht von Strukturen (s.o.) gesprochen hatte, spezifiziert er, drittens, dass Strukturen eigentlich bloß »*Einfluss* auf Personen« ausübten, der allerdings als »Form der Macht erschein[e]« (Forst 2015a: 71). Ohne seinen Begriff von Einfluss zu klären, illustriert er den Unterschied von Macht und Einfluss folgendermaßen[62]:

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

**Tabelle 1:**

| | 1. Wertneutralität | | 2. Stabiles Verhältnis | | 3. Kognitives Phänomen | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Ja | Nein, negativ | Ja | Nein | Ja | Nein |
| **Macht** | X | | indifferent | | X | |
| **Herrschaft** | X | | X | | X | |
| **Beherrschung** | | X | X | | X | |
| ***Gewalt/ Zwang*** | | X | indifferent | | | X |

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

**Tabelle 2:**

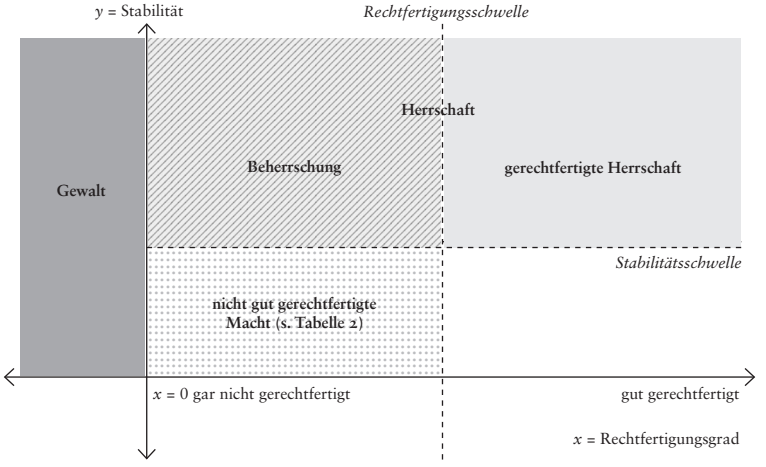
| | 1. Wertneutralität | | 2. Stabiles Verhältnis | | 3. Kognitives Phänomen | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | **Ja** | **Nein, negativ** | **Ja** | **Nein** | **Ja** | **Nein** |
| **Nicht durch die Kriterien der R. und A. rechtfertigbare Macht** | | X (einfach kritikwürdig) | | X | X | |

In einem Beherrschungsverhältnis »lauern«, so Forst, »*Zwang* und Gewalt« (Forst 2015a: 78). Der Unterschied zu einem Beherrschungsverhältnis, in dem der »Raum der Rechtfertigungen« (Forst 2015a: 77) durch die Machtausübenden strukturiert und begrenzt wird, ist, dass ein Gewaltverhältnis gar nicht vermittelt über einen irgendwie gearteten Raum der Rechtfertigungen funktioniert, sondern durch »die rein physische Verfügung des einen über den anderen ersetzt wird« (Forst 2015a: 78). Gewalt stellt also, nach Forst, ein Ende eines Bedeutungsspektrums der Macht dar, in dem soziale Rechtfertigungsordnungen mit einseitigen Gründen bis schließlich gar keinen Gründen mehr – sondern nackter Gewalt – gestützt werden. Am anderen Ende dieses Spektrums stehen mit reziprok-allgemeinen Gründen gestützte Ordnungen (vgl. Forst 2015a: 79). Ergänzt man das Spektrum um eine weitere Dimension, nämlich die Achse der Stabilität und Instabilität, dann ergibt sich folgendes Bild[67]:

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY




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

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

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

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

68 Forst verwendet an dieser Stelle ein anderes Beispiel.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

## 6.4 Einige (vom Gerechtigkeitsbegriff) normativ abhängige Begriffe

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

### *6.4.1 Ausbeutung*

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Was macht aber – abgesehen von der Frage der Realisierung kollektiver Autonomie – genau das begriffliche Verhältnis von Ausbeutung und Ungerechtigkeit bei Forst aus, wenn er meint, gezeigt zu haben, dass beide die gleiche normative Grundlage haben? Ich denke, dass bei Forst der Ausbeutungsbegriff letztlich identisch ist mit seinem Begriff der Beherrschung (s.o. und vgl. Forst 2015a: 184[72]). ›Ausbeutung‹ beschreibt nämlich Forsts Äußerungen zufolge eine soziale Relation, die über eine gewisse Zeit hinweg, man könnte auch sagen strukturell, ungerechte, d.h. reziprok-allgemein nicht rechtfertigbare Verhältnisse reproduziert (vgl. 6.3.2).

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

### 6.4.2 *Demokratie*

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

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

72 Vgl. ebd. »Beherrschung bzw. Ausbeutung«.
73 Vgl. Gädeke 2017: 109–114.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

### *6.4.3 Entfremdung*

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

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

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

75 Der Text ist bisher nicht auf Deutsch verfügbar.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

### *6.4.4 Fortschritt*

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(»Institutionen dafür existieren, solche Rechtfertigungen zu generieren«) gibt als zum Zeitpunkt $t_1$: »The justification of progress lies in the progress of justification as a social practice among equals.« (Forst 2019a: 22) Das heißt auch, dass es keinen externen Maßstab für Rechtfertigungen gibt und dass Forst keine teleologische Konzeption von Fortschritt vertritt. Sein Fortschrittsverständnis sei zudem nicht problematisch im Sinne von eurozentristisch wie Allen es seinem sowie Habermas' und Honneths unterstellt (vgl. Forst 2019a und 11.2).

### *6.4.5 Frieden*

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

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

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

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

78 Vgl. auch schon Forst 2007a: 323.

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

### *6.4.6 Legitimität*

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

### *6.4.7 Toleranz*

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

## *Forsts* Toleranz im Konflikt

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Erstens lassen sich die analysierten Toleranzkonzeptionen in solche unterteilen, die Toleranz primär als *eine Form politischer Praxis* verstehen etwa mit dem Ziel einer politischen Stabilisierung, da bestimmte Gruppen durch Tolerierung ›stillgestellt‹ werden, (staatstheoretische Perspektive) und solche die Toleranz insbesondere als *zwischenmenschliche moralische Tugend* bzw. als »moralische Tugend der Gerechtigkeit« (Forst 2003a: 21) begreifen. Damit hängt zweitens eine doppelte Rationalisierungsbewegung zusammen: »eine *Rationalisierung politischer Macht*« und eine »*Rationalisierung der Moral*« (Forst 2003a: 17). Die Rationalisierung politischer Macht bezieht sich auf die zunehmende Trennung von staatlicher und kirchlicher Macht. Die Trennung von Kirche und Staat ist wiederum auf zweifache Weise mit der Toleranz verknüpft: Einerseits war es Kritik von Seiten der Bürger/innen, die die Anerkennung von Religionen jenseits der vorherrschenden Religion oder des Atheismus von Seiten des Staates gefordert haben und andererseits ist die Toleranz eine Beschreibung der Form von Machtausübung eines säkularen Staates[83]. Mit der Rationalisierung der Moral ist ein Prozess gemeint, in dem sich eine Moral herausbildet – in diesem Kontext sind insbesondere moralische Begründungen für Toleranz relevant –, die sich von religiösen Gründen sowie ethischen Vorstellungen über das ›gute Leben‹ löst (vgl. Forst 2003a: 18f.). Weil Forst sowohl die staatstheoretische Perspektive, die sich auf die zunehmende Säkularisierung der Politik von der Religion fokussiert, als auch die Perspektive auf die Toleranz als Tugend in den Blick nimmt, ist der erste Teil des Buches wohl mit den Schlagwörtern »Macht *und* Moral« überschrieben.

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

82 Zum Ende des zweiten Teils des Buches bezieht Forst seine Toleranzkonzeption zudem auf aktuelle gesellschaftliche Konflikte, wie etwa den Kopftuchstreit (vgl. Forst 2003a: 720ff.).

83 Hier bezieht sich Forst auf Foucaults Verständnis von verschiedenen Regierungstechniken (vgl. Forst 2003a: 18).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Man kann das Narrativ des Buches insgesamt so verstehen, dass Forst sich ausgehend von einem tentativen Vorverständnis des Toleranzbegriffs durch unterschiedliche philosophische und politische Verwendungen dieses Begriffs arbeitet (erster Teil), um davon ausgehend eine Toleranzkonzeption vorzuschlagen (zweiter Teil), die die Paradoxien der Toleranz auflösen kann. Neben dieser ersten systematischen These ist eine wichtige zweite These des Buches, dass es Aufschluss über eine historische Entwicklungslogik geben würde (vgl. etwa Forst 2003a: 20). Forst vertritt die Ansicht, dass sich historische Entwicklungen unter der Heuristik der Rechtfertigung hilfreich untersuchen ließen. Ähnlich wie Honneth historische Kämpfe um Anerkennung beschreibt, begreift Forst also geschichtliche Entwicklungen als Konflikte um Rechtfertigungen (vgl. z.B. Forst 2003a: 19, Fn. 18; 583).[84] Darüber hinaus verweist Forst in seinen späteren Schriften oft darauf, dass sich die Gültigkeit des moralischen Rechtfertigungsprinzips nicht nur formalpragmatisch bzw. rekursiv oder durch eine praktische Einsicht zweiter Ordnung begründen ließe, sondern auch *historisch*, so wie er es in *Toleranz in Konflikt* gezeigt habe (vgl. z.B. Forst 2007a: 11; 77, Fn. 11).[85] Dies kann man als dritte Hauptthese des Buches verstehen.

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

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

85 Vgl. Kapitel 7, insb. 7.2.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Sechs Bestandteile des allgemeinen Begriffs der Toleranz

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

(1) »*Kontext der Toleranz*«
Alle Konzeptionen der Toleranz spezifizieren den Kontext, in dem Toleranz infrage steht. Dieser Kontext hat wiederum vier Komponenten:

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

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

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

A: Bereich der Objekte, die ohne Weiteres bejaht werden

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

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

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

C: Bereich der zurückgewiesenen Objekte

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

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

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

## Vier Konzeptionen der Toleranz

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

88 Ich konzentriere mich hier auf die Akzeptanz- bzw. Zurückweisungsgründe, weil sie die eigentliche Begründung von Toleranz darstellen. *Dass* es unterschiedliche Überzeugungen gibt (Ablehnungsgründe), muss nicht begründet werden. Wie diese Ablehnungsgründe genauer konzeptualisiert werden, wird erst interessant, wenn man zwischen akzeptablen und nicht-akzeptablen Ablehnungsgründen unterscheidet. Nicht-akzeptable Ablehnungsgründe beziehen sich wiederum auf die Zurückweisungskomponente.

89 Dieses Modell gibt es wiederum, laut Forst, in liberalen oder republikanischen Spielarten. Während Liberale die Freiheit im Privaten betonen würden, würden Republikaner/innen die Notwendigkeit der Gleichheit im öffentlichen Raum betonen, die somit die Abgrenzung von privaten Unterschieden vonnöten machte (vgl. Forst 2003a: 47). Im liberalen Lager gibt es wiederum perfektionistische und nicht-perfektionistische Varianten (vgl. Forst 2003a: 45f., Fn. 43), wobei die erstere besagen würde, dass es ein gutes Leben ausmache, ein autonomes (privates) Leben zu führen, während letztere eher argumentieren würde, dass nur für bestimmte Bereiche des Lebens (dem öffentlichen) allgemeingültige Gründe gefunden werden können, weshalb es einen Bereich geben müsse, in dem jede und jeder für sich selbst entscheiden kann. Diese nicht-perfektionistische liberale Variante ist sehr nah an Forsts eigener Respektkonzeption, aber nicht identisch mit ihr. Der



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

## Die Respektkonzeption der Toleranz (das Modell qualitativer Gleichheit)

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

Ad (1) »*Kontext der Toleranz*«

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

Ad (2) »*Ablehnungs-Komponente*«

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

Ad (3) »*Akzeptanz-Komponente*«

Die Überzeugung eines anderen sollte akzeptiert werden, auch wenn man sie selbst nicht teilt, wenn sowohl die Überzeugung des anderen als auch meine Ablehnung derselben ethisch begründet sind, sich also zwei ethische Positionen gegenüberstehen. Es ist dabei entscheidend, dass keine der beiden Seiten die eigene Position mit reziprok-allgemeinen Gründen positiv begründen, noch die andere Position mit reziprok-allgemeinen Gründen zurückweisen kann. Die »*Paradoxie moralischer Toleranz*« (**Paradox 2**) wird somit aufgelöst, indem sich nicht (mehr) moralische Gründe gegenüberstehen, sondern ethische mit moralischen Gründen in Bezug gesetzt werden, wobei moralische Zurückweisungsgründe die ethischen Gründe übertrumpfen (vgl. Forst 2003a: 531[93]). Die »*Paradoxie der Wahrheitsrelativierung*« (**Paradox 3**) löst Forst damit auch auf, da um die ethische Position einer anderen Per-

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

A: Bereich der Objekte, die ohne Weiteres bejaht werden

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

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

- - - - - - - - - - - - - - - - **Grenze 2** - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

C: Bereich der zurückgewiesenen Objekte

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ad (5) Toleranz muss *»aus freien Stücken«* ausgeübt werden
Für ein besseres Verständnis der Ausdeutung dieses Merkmals aus Forsts Perspektive lässt sich ein Bezug zu seiner Machttheorie (vgl. 6.3.2) herstellen: Wenn Toleranz aus freien Stücken ausgeübt werden muss, dann heißt das auch, dass sie eine Praxis innerhalb des Raums von Rechtfertigungen sein muss – eine Praxis, die durch Machtbeziehungen und nicht etwa gewaltsame Relationen gekennzeichnet ist.

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

### *6.4.8 Autonomie, Freiheit und Gleichheit als normativ abhängige Begriffe?*

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Politische und rechtliche Autonomie scheint zudem *identisch* zu sein mit der Beschreibung von Personen, die in gerechten Gesellschaften leben. Der Umkehrschluss, dass eine gerechte Gesellschaft eine ist, in der alle Bürger/innen zumindest rechtlich und politisch autonom handeln können, scheint auch wahr zu sein. So schreibt Forst auch von einer »›autonomen‹ und gerechten Gesellschaft« (Forst 2007a: 179). Demnach könnte es Sinn machen, den Autonomiebegriff als einen von der Gerechtigkeit abhängigen Begriff zu bezeichnen, weil seine Normativität zwar identisch ist mit der der Gerechtigkeit, aber er sich begrifflich dennoch von ihr unterscheidet, da er eine mögliche Eigenschaft von Personen oder auch kollektiven Entitäten[97] benennt, während die Gerechtigkeit auf eine soziale Relation bezogen ist (vgl. 6.1). Diese Unterscheidung von Autonomie und Gerechtigkeit hinsichtlich ihres Bezugspunktes funktioniert allerdings nur, wenn man zwischen einer kollektiven Identität und einer sozialen Relation unterscheiden kann. Ansonsten wäre der Autonomiebegriff zumindest hinsichtlich der kollektiven Dimension nicht nur bezogen auf seine Normativität, sondern insgesamt identisch mit der Gerechtigkeit: eine gerechte wäre dann identisch mit einer autonomen Gesellschaft.

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

### *6.4.9 Normativ abhängige, redundante oder dichte Begriffe?*

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Übersetzen kann man das folgendermaßen:

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

## 6.5 Die Grenzen der Rechtfertigung

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

Grenzgruppe II[106]: a') Innere Grenze der Gerechtigkeit (etwa Toleranzfragen)

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Grenzgruppe III: a") Durch die Kriterien von RuA rechtfertigbar vs. nicht durch diese Kriterien rechtfertigbar (aber auch nicht zurückweisbar)
b") Durch die Kriterien von RuA rechtfertigbar oder nicht zurückweisbar vs. durch die Kriterien zurückweisbar[107]

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

### Transnationale Gerechtigkeit (äußere Grenze der Gerechtigkeit)

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Forsts Konzeption transnationaler Gerechtigkeit[109] beantwortet die grundlegende Frage der Debatte um globale Gerechtigkeit, wem gegenüber man in der Welt überhaupt Gerechtigkeitspflichten hat oder allgemeiner ausgedrückt, mit wem man in einer Gerechtigkeitsrelation steht, folgendermaßen: In einer Gerechtigkeitsrelation steht man mit jeder und jedem, der in demselben Unterwerfungs- bzw. Betroffenheitsverhältnis steht. Forst möchte damit etwa sagen, dass ein deutscher H&M-Einkäufer mit einer Näherin in Bangladesch sehr wohl in einem Gerechtigkeitsverhältnis steht, auch wenn beide nicht durch eine politisch-rechtliche Gemeinschaft verbunden sind. In Zeiten einer globalisierten Wirtschaft ist es daher eine schwierige epistemische Frage, mit wem man überhaupt in einem Gerechtigkeitsverhältnis steht. Niemand in Deutschland wird auf Anhieb wissen, ob und wer genau unter der Produktion der Produkte, die sie oder er konsumiert, gelitten hat. Es ist an dieser Stelle, dass Forst die Rolle der Sozialwissenschaften für die Bestimmung der äußeren Grenze der Gerechtigkeit betont. Beherrschungsverhältnisse – und damit die äußeren Grenzen der Gerechtigkeit – müssten »informiert durch eine sozialwissenschaftliche Analyse der real vorfindbaren Verhältnisse« bestimmt werden (Forst 2015a: 223). Besonders hebt er die Rolle der sozialwissenschaftlichen Analyse in einer Fußnote hervor, in der er einen Gegensatz zu Frasers Position herausstellt, die die Notwendigkeit, die Grenzen der Gerechtigkeit selbst diskursiv auszuhandeln, betont: »Ich stimme Fraser […] zu, dass Letzteres wichtig ist; gleichwohl traue ich einer kritischen sozialwissenschaftlichen Analyse zu, die bestehenden Verhältnisse und Strukturen und ihre Rechtfertigungsbedürftigkeit hinreichend zu beschreiben, um den Einsatzpunkt für die diskursive Gerechtigkeit zu markieren.« (Forst 2015a: 224, Fn. 21)[110] Von hier aus gibt es nun zwei Optionen: entweder man führt

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis einer nicht-positivistischen Sozialwissenschaft, die die äußeren Grenzen der Gerechtigkeit bestimmen können soll, aus oder man zieht sich auf die Position zurück, dass es *letztlich* doch die Betroffenen selbst sind, die reziprok-allgemeine Gründe für legitime äußere Grenzziehungen hervorbringen müssen (und sich dabei eventuell auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse stützen). Mir scheint die Verfolgung der zweiten Option ausgehend von Forsts Arbeiten aus drei Gründen für angemessen[111]:

– erstens, weil Forst die wissenschaftstheoretische Arbeit nicht durchführt
– zweitens, weil es schwer mit seiner normativen Position zu vereinbaren scheint, einer wissenschaftlichen (Beobachter)Perspektive so viel Macht zuzugestehen und
– drittens, weil er – wenn auch nicht in Worten der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit – auch die enge Verbindung der Frage nach der äußeren Grenzziehung mit der Frage nach den Grenzen der Toleranz (innere Grenze) betont[112] *und* in Bezug auf die Grenzen der Toleranz das Paradox der Grenzziehung anerkennt (vgl. 6.4.7 und den folgenden Abschnitt).

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### Paradox der Grenzziehung (Toleranz, innere Grenze der Gerechtigkeit)

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

## Von Ethik zu Sozialontologie

Es gibt einen Teil des Raums von Rechtfertigungen, der aus einer bestimmten Perspektive als außerhalb (äußere Grenze) des relevanten Rechtfertigungskontextes steht (den man also eher beobachtet als dass man an ihm teilnimmt[116]) *oder* der innerhalb des relevanten Rechtfertigungskontextes nicht mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden sollte bzw. durch diese Kriterien nicht ausgezeichnet, aber auch nicht zurückgewiesen werden kann (innere Grenze). Was hat Forst zu diesem Teil zu sagen? Ich möchte im Anschluss an die Ausführungen in diesem Kapitel vorschlagen, dass Forst in seinen früheren Arbeiten an dieser Stelle Raum für eine Ethik der Rechtfertigung gesehen hat (vgl. Einleitung zu Teil II), dass sich aber in seinen späteren Arbeiten seine Perspektive hin zu einer Sozialontologie[117] der Rechtfertigung verschoben hat. Nach *Kontexte der Gerechtigkeit* suggeriert er etwa, dass ethische Autonomie keinen Eigenwert habe oder zumindest nicht hinreichend für die Bestimmung eines guten Lebens sei (anders noch in den Andeutungen zu einer ethischen Theorie der Rechtfertigung,

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

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

***

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

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 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 Rechtfertigung[1] 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, behandele 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 anschaue. 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: 435f.).

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).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Balibar[3]). 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Grundrechten[4] 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Grundrechtekataloge) als Bewertungsmaßstab das (wie auch immer genau ausgedeutete) Meta-Recht.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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* berücksichtigen:
Dem Recht auf Rechtfertigung der anderen gerecht werden, indem ich meine Pflicht zur Rechtfertigung einlöse, d.h. moralisch relevante Handlungen (bzw. solche die Fragen fundamentaler Gerechtigkeit betreffen) vor Betroffenen mit Gründen, die vor den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bestehen können, rechtfertige(n kann).

**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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *hieße*, 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*(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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn kennzeichnenden Prinzips reziprok-allgemeiner Rechtfertigung vermittels 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 vierte[14] 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.).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ausbuchstabieren[17], 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)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.« (Talbott 2013: 754)

21 Vgl. Corradetti 2019 und Ripstein 2019.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Sitten* (1797) (vgl. Forst 2003a: 431f., 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 *Moral*philosophie 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 abkoppeln[23] 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.)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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)Institutionen[27] (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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Selbstbewusstseins[30] 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 wird[32], 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. Neuhouser 2000: xiii für eine Beschreibung dessen »what is contained in the idea of self-consciousness« und zwar insbesondere die Idee der *Handlungs*freiheit (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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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 transzendentale 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Urteils[36] 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 würdig[37], 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: 531f.) 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Freiheit als Zweck geht aber über die spontane, natürliche ›Freiheit‹ hinaus. Die ›Freiheit‹ als Unbestimmtheit des anderen verweist auf das zukünftige[41] 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 vollständiges[42] 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 [égaliberté][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 »égaliberté« 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'égaliberté* 2010 erschienen) zitieren, in der er einen losen Zusammenhang des Ausdrucks »égaliberté« zu Fichte herstellt: »Durch den Übergang ins Deutsche (wobei ›égaliberté‹ 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,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 sein[51] – 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Substanzialisierungen[55] 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 Substanzialisierungen) 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 könnte[56]; 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).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Oszilliation [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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 gründe-gebenden 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 -Nehmens 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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*-Werden[59] 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 werde könnte, die sich nicht auf Rechtfertigungen reduzieren ließen (vgl. ebd.). Vgl. auch Forsts Repliken auf Williams und Markell (Forst 2020b: 194–205).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Grunds 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> […] 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 *inner*gesellschaftliche 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 *Teilnehmer*perspektive 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 Urrecht 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 Urrecht 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



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Schieflage 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 Begründungstrategie 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 entgegentreten 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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 8. Das Recht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit: reflexives Recht?

Welche spezifische Rechtsform aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit attraktiv erscheint, ist das Thema dieses Kapitels. Es geht also um die Ausdeutung des dritten Merkmals (vgl. 2.3) des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit durch die Konzeption kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit.

Das Kapitel ist in fünf Teile gegliedert. Zunächst zeige ich, dass Forsts Konzeption der Gerechtigkeit sich im modernen positiven Recht manifestieren muss (8.1). Allerdings bezieht sich Forst dabei vor allem auf den Inhalt von (un)gerechten Gesetzesnormen und nicht genauer auf Fragen der Rechtsform. Mögliche Vorteile als auch Probleme der modernen Rechtsform bekommt Forst dementsprechend nicht in den Blick, obwohl dies gerade aus seiner normativen Perspektive heraus – so die auszuführende These – wichtig wäre. In 8.2 erläutere ich die von Habermas so benannte »Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit« (Habermas 1994 [1992]: 472), die die moderne Rechtsform kennzeichnet. Die mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit einhergehende Herausforderung entfalte ich in 8.3 in Bezug auf das zeitliche Auseinandertreten von Gesetzgebung und Rechtsanwendung – eine Stelle, an der Habermas diese Dialektik nicht verortet – und die innere Grenze der Gerechtigkeit (vgl. 2.1, 6.1 und 6.5). In 8.4 stelle ich Habermas' Versuch, die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu entschärfen, dar. Dann erläutere ich, warum Forst, meinem Dafürhalten nach, diese Lösung nicht zur Verfügung steht. Das hat insbesondere gesellschaftstheoretische Gründe und zwar, dass Forst sich von Habermas' Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt verabschiedet (vgl. 6.3.2). Diese Unterscheidung ist wichtig für Habermas' Konzeption einer kritischen, in der Zivilgesellschaft verankerten Öffentlichkeit, welche wiederum für seine Vorstellung des Zustandekommens *legitimen* Rechts – d.h. Recht, das nicht an der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit scheitert – entscheidend ist. Dass Forst diese Unterscheidung ablehnt, hat jedoch auch wie ich erläutern werde gute Gründe, etwa, dass er die Beherrschungsform der Ausbeutung (vgl. Kapitel 3.1.2) besser als Habermas erfassen kann. In 8.5 stelle ich einen anderen als Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit vor, nämlich Gunther Teubners und Helmut Willkes Vorschlag eines reflexiven Rechts. Dabei erläutere ich, warum dieser Vorschlag aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit – jedenfalls wenn man einige Weichenstellungen akzeptiert, die ich in Abgrenzung



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Forst bereits vorgenommen habe (insb. in Kapitel 6.5 und 7) – auf den ersten Blick attraktiv erscheint. Reflexives Recht birgt allerdings die Gefahr, ein *angepasstes* Recht zu sein. Die Angepasstheit reflexiven Rechts ist der Ausgangspunkt für die Erläuterung des Beherrschungspotentials kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, das in Kapitel 10 ausführlicher betrachtet wird.

## 8.1 Die starke Normativität kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

Der Bezug kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit auf das positive Recht ist zweifach: Einerseits sollten (richtige) individuelle Urteile, die besagen, dass etwas ungerecht ist, eine veränderte Regulierung des relevanten sozialen Gegenstands zur Folge haben (oder eine konsequente Durchsetzung bestehender Regulierungen) und andererseits sollte es eine rechtlich geformte »Grundstruktur der Rechtfertigung« geben, d.h. *rechtlich* institutionalisierte Verfahren der Mitbestimmung an der *Gesetz*gebung.[1] Zudem macht Forst an mehreren Stellen deutlich, dass die Form des Rechts, die Gerechtigkeitsurteile vermittelt umsetzen und demokratische Mitbestimmung ermöglichen soll, der modernen Rechtsform entspricht, d.h. über die Bereitstellung subjektiver Rechte, insbesondere Grundrechte, operiert. Diese drei Punkte möchte ich nun anhand von Textstellen aus Forsts Arbeiten etwas genauer ausführen und belegen.

In Forsts Abgrenzung von Jaeggis Art und Weise kritische Theorie zu betreiben (vgl. 4.2) wird deutlich, dass er eine starke Normativität der Gerechtigkeit vor Augen hat: Er möchte – im Gegensatz zu Jaeggi – mit seiner Theorie dazu in der Lage sein, zu beurteilen, wann ein »Einschreiten des Rechts« (Forst 2015a: 21) gerechtfertigt ist und wann nicht. Auch in einer Diskussion mit Brown vertritt Forst die These, dass seine Perspektive – im Gegensatz zu der Browns – ihm erlaube »die Rolle des Gesetzgebers« einzunehmen und zu fragen, »ob mein Einwand zu dieser Praxis gut genug ist, um zu argumentieren, dass diese Dinge nicht erlaubt sein sollten« (Brown und Forst 2014: 41, Übersetz. E.N.)[2]. Nicht erlaubt sein sollten »Dinge«, die sich mit reziprok-allgemeinen Gründen zurückweisen lassen.

Forst betont an mehreren Stellen, dass sich die Realisierung der Gerechtigkeit *nicht* in (Rechts)Institutionen erschöpfe, diese müssten immer

1 Der zweifache Bezug auf das Recht steht im Zusammenhang mit der kritischen und konstruktiven Komponente von Forsts Gerechtigkeitstheorie (vgl. 6.1).

2 Vgl. Forst 2020b: 182 und 187.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für eine »*Selbst*korrektur« (Forst 2007a: 267) offen bleiben,[3] gleichwohl ist die »Demokratie [als Regierungsform, E.N.][…] die einzig angemessene, doch niemals vollkommene institutionelle Materialisierung des Grundrechts auf Rechtfertigung« (Forst 2007a: 268 vgl. auch 6.4.2). Demokratie ist die Regierungsform, in der *Gesetze* durch *rechtlich* geformte Mitbestimmungsformen (konkret in Form des Wahl- und Parteienrechts etwa) gegeben werden.

Bereits in *Kontexte der Gerechtigkeit* aber auch in späteren Texten wird deutlich, dass das positive Recht, das Forst als »einzig angemessene, doch niemals vollkommene« Realisierung der Gerechtigkeit vor Augen hat, der allgemeinen modernen Rechtsform entspricht (vgl. 2.3). So bildet etwa in seiner Diskussion des rechtlichen Kontextes in *Kontexte der Gerechtigkeit* die Behandlung der »[s]ubjektive[n] Freiheitsrechte« ein eigenes Unterkapitel (Forst 1996: 131–142).[4] Subjektive Rechte, jedenfalls in einer Deutung, die ihren relationalen oder intersubjektivistischen Charakter[5] betont, sind Bestandteil des rechtlichen Kontexts, mit dem Forst sich auseinandersetzt und auf den sich die Gerechtigkeit notwendig bezieht. Sie bieten »eine äußere Schutzhülle[6] partikularer Identitäten«, d.h. »niemand [darf] gezwungen werden […], für die Werte, die für ihn (oder sie) gelten, allgemeine Gründe anführen zu müssen.« (Forst 1996: 131, 132) Das gilt allerdings nur, wenn dasjenige, was ›unter der Schutzhülle‹ getan wird, nicht durch die Kriterien der Reziprozität und

3 Wenn mit der Selbstkorrektur gemeint ist, dass Institutionen sich verändern, dann verweist Forst an dieser Stelle eher auf eine historische Perspektive (vgl. 7.6 und 11) als darauf, wie Institutionen selbst so gestaltet sein können, dass sie responsiv auf gesellschaftliche Entwicklungen reagieren können.

4 Ich fokussiere mich hier auf Forsts Erwähnung von subjektiven Freiheitsrechten neben sozialen Teilhabe- und politischen Teilnahmerechten, weil die Form der ersteren auch für die letzteren beiden grundlegend ist (dazu 2.2). Zu Teilhabe- und Teilnahmerechten bei Forst, siehe etwa die Einträge im Sachregister von *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 476 (Rechte, politische Teilnahmerechte und Rechte, soziale Teilhaberechte).

5 »Subjektive Rechte stehen nicht jenseits intersubjektiver Zusammenhänge und kommen nicht atomistischen, kontextlosen und individualistischen Subjekten zu, sondern sichern die allgemeine Anerkennung als Rechtsgenossen und die besondere Möglichkeit der Entwicklung eigener Identitäten in verschiedenen, intersubjektiv-ethischen Kontexten und Gemeinschaften.« (Forst 1996: 131) Vgl. auch 7.3.

6 An dieser Stelle führt Forst auch den altgriechischen Wortursprung von *persona* an, den Arendt betont: »Hannah Arendts […] Begriff der ›schützenden Maske der Rechtsperson‹ reflektiert die Bedeutung von ›persona‹ als ›Maske‹, die als Schutzhülle persönlich-ethische Autonomie *ermöglicht* und von rechtlich autonomen Personen *fordert*, diese Möglichkeit anderen nicht zu bestreiten.« (Forst 1996: 113)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allgemeinheit zurückweisbar ist (vgl. Forst 1996: 132). Dass das, was sich ›unter der Schutzhülle‹ verbirgt, Schutz verdient und dieser Schutz nicht stets aufs Neue mit reziprok-allgemeinen Gründen gerechtfertigt werden muss, wird dabei als Ergebnis von »*congealed and solidified justifications*« (Forst 2017a: 21) betrachtet. Unter einer geronnenen und verfestigten Rechtfertigung ist dabei eine zu verstehen, die über längere Zeit nicht mit *guten* Gründen hinterfragt wurde. Beispielhaft könnte man also sagen: Es ist gerechtfertigt (im Sinne einer geronnenen und verfestigten Rechtfertigung), dass eine Bürgerin Deutschlands sich nicht dafür rechtfertigen muss, mit wem sie sexuelle Intimbeziehungen eingeht.

Anders als bei Habermas ist diese moderne Rechtsform für Forst *normativ* von der Gerechtigkeit gefordert und nicht gewissermaßen historisch gegeben (zu Habermas s.u.). Deshalb betont Forst auch den *Eigenwert* oder den »instrinsische[n] Wert« (Forst 2007a: 176) von subjektiven Freiheitsrechten über die Tatsache hinaus, dass sie eben in der modernen Rechtsform enthalten sind oder dass sie Bedingungen der Möglichkeit kollektiver Autonomie sind (vgl. schon Forst 1996: 132, Fn. 43).[7] Forst kritisiert, dass Habermas' Konzeption »downplays the normative importance and reasons for rights to personal autonomy and makes them *instrumental* to the legal institutionalization of political self-determination« (Forst 2017a: 20). Forst argumentiert deshalb ganz explizit dafür, dass »rights constitute an important part of what I call fundamental *justice*« (Forst 2017a: 23, Herv. E.N.).[8] Im Anschluss an Forst vertritt auch Gädeke im Gegensatz zu Habermas die These, dass die Rechtsform »selbst moralisch [bzw. aus der Gerechtigkeitsperspektive, E.N.] geboten ist« und nicht gewissermaßen bloß als Ergebnis einer historischen Entwicklung akzeptiert werden müsse (Gädeke 2017: 198, Fn. 60). Forst interessiert sich also für die *Gerechtigkeit*, die sich im Recht materialisieren muss und Habermas für die *Legitimität* der (historischen gewachsenen) modernen Rechtsform (vgl. auch 6.4.6).[9]

Um einen Bogen zurück zum Thema des letzten Kapitels zu schlagen, möchte ich an dieser Stelle einen Absatz einschieben, in dem das

7 Vgl. zur Betonung des »moralischen Eigenwert[s] der Rechtsform« als einer Kritikströmung an Habermas' Philosophie des Rechts (Iser und Strecker 2010: 200).

8 Angesichts von Kritiken an subjektiven Rechten hält Forst sich allerdings offen, dass es eine normative Ordnung geben könnte, in der die Funktion von Rechten anderweitig übernommen würde. Das hieße auch, dass es womöglich eine gerechte Ordnung ohne modernes positives Recht geben könnte. Da Forst auf diese Möglichkeit allerdings nicht weiter eingeht, lasse ich sie unberücksichtigt (vgl. Forst 2017a: 28).

9 Vgl. meine Rezension von Herlin-Karnell und Klatt 2020 für weitere Ausführungen zu der Frage, wie eng Gerechtigkeit und Recht bei Forst zusammenhängen (Neuhann 2020a).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht bei Forst auch noch einmal von der Seite des Rechts ausgehend betrachtet wird. Wenn man – wie ich es *nicht* getan habe (vgl. 7.2) – die *rekursive* Methode der Begründung von Forsts moralischem Rechtfertigungsprinzip betonen würde, würde sich an dieser Stelle nochmals Forsts Abgrenzung von Habermas einebnen. Dann könnte man nämlich argumentieren, dass das moralische Rechtfertigungsprinzip das Ergebnis der Reflexion auf den Geltungsanspruch von (historisch gegebenen) Normen des modernen Rechts sei. Eine solche Deutung legen manche Äußerungen von Forst nahe. So schreibt Forst etwa, dass »die besondere *politisch-moralische* Rechtfertigungsbedürftigkeit der Ausübung politischer Macht und der Herrschaft des zwingenden Rechts *folgt* […]« (Forst 2003a: 590, letzte Herv. E.N.) Oder: »Dieses moralische Grundrecht auf Rechtfertigung basiert auf dem *rekursiven* allgemeinen Prinzip, dass eine jede Norm, die Zwang legitimieren soll [eine Rechtsnorm, E.N.] (oder allgemeiner gesprochen, die eine moralisch relevante Einmischung in die Handlungen anderer rechtfertigt)[10], für sich beansprucht, reziprok-allgemein gültig zu sein und deswegen durch reziprok-allgemein nicht zurückweisbare Gründe zu rechtfertigen sein muss.« (Forst 2011: 170) Diese Überlegung verfolge ich nun allerdings wegen meiner interpretatorischen Entscheidung in Kapitel 7 (7.2) nicht weiter.

Wenn wir nun wieder das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit von der Seite der Gerechtigkeit aus betrachten, ist bis hierhin deutlich geworden, dass Forst eine Realisierung der Gerechtigkeit im Recht für notwendig erachtet. Forsts Auseinandersetzung mit dem Recht beschränkt sich aber auf eine Reflexion auf die Kriterien für die Konstruktion oder Beurteilung des *gerechten Inhalts* von Grundrechten (vgl. Forst 2017a: 22–27), Gesetzesnormen und auch Gerichtsurteilen, insbesondere Bundesverfassungsgerichtsurteilen (vgl. Forst 2003a: 708–745 und Forst 2015a: 151–168). Bei Grundrechten und Verfassungsgerichtsurteilen sind die Kriterien dabei diejenigen von Reziprozität und Allgemeinheit. Bei einfachen Gesetzesnormen gelten diese Kriterien nur vermittelt: Ein Gesetz ist gerecht, wenn es durch ein Gesetzgebungsverfahren zustande gekommen ist, welches ›im Großen und Ganzen‹ Urteile produziert, die diesen Kriterien nicht widersprechen. Das bedeutet aber nicht, dass der Wähler einer Partei mit einem bestimmten Reformprogramm oder die Parlamentarierin, die in einem Ausschuss ein Gesetz mit ausgearbeitet hat, *selbst*

10 Die Klammer lässt wiederum offen, ob es auch ohne positive Rechtsnormen, Normen – etwa moralische – geben könnte, die einen solch starken Geltungsanspruch wie das Recht stellen, ohne dass sie durch Zwangsgewalt gestützt werden (wie das Recht) und dieser starke Geltungsanspruch dann Rückschluss auf die strikten Geltungskriterien von Reziprozität und Allgemeinheit zulassen würde. Kritisch zum Status der Klammer in dem Zitat: Steinhoff 2015: 87.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur reziprok-allgemeine Gründe verwenden darf (zur Mittelbarkeit der Geltung der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit, siehe schon 6.1).[11] Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Fragen der Rechtsform bezogen auf die Ebene einfacher Gesetze.[12]

Ich möchte nun dafür argumentieren, dass Forsts (vermittelte) Kriterien für die inhaltliche Gerechtigkeit einer Gesetzesnorm, nämlich, dass alle von ihr betroffenen ihre reziprok-allgemeine Geltung einsehen können müssen, eigentlich ein Interesse am Recht über die inhaltliche Gerechtigkeit von Gesetzesnormen hinaus, nämlich ein Interesse an der Rechtsform, zur Folge haben müsste. Das für diesen Kontext entscheidende Merkmal der Rechtsform – die die Grundlage einer Steuerung oder Regulierung von Gesellschaft durch Recht darstellt[13] – ist, dass Gesetzgebung und -anwendung eines Gesetzes *zeitlich* auseinanderfallen:

> »Eine Rechtsordnung ist immer mehr und anders als ein System verbal formulierter Rechtssätze [oder Gesetzesnormen, E.N.]. Ein Rechtssatz entfaltet die ihm innewohnende normative Kraft, indem er zu konkreter Anwendung erlangt. […] Es kann für eine Rechtsnorm als Teilkonstituente eines lebenden Rechts nicht gleichgültig sein, ob und wie sie jeweils angewandt wird.
> So gesehen haftet jeder Rechtsnorm ein Element der ›Unfertigkeit‹ an. Ungleich anderen menschlichen Erzeugnissen […] ist die Rechtsnorm (nachdem sie einmal *da* ist) von dem Verhalten der Menschen, die sie angeht, keineswegs unabhängig. Rechtsnormen werden nicht hineingestellt in den Fluß der Geschichte als ›fertige Produkte‹ […], die einmal erzeugt, bleiben, was sie ihrer Idee nach von jeher waren. Die Rechtsnorm tritt ein in die geschichtliche Zeit. Die Zeit steht nicht still, und die Rechtsnorm geht sozusagen mit.« (Husserl 1955: 22f.)

Dass eine Rechtsnorm angewendet werden muss und es eine methodische Frage darüber gibt, wie diese Anwendung vonstattengehen soll, gilt allgemein – unabhängig von der ›ursprünglichen‹ normativen Rechtfertigung der Norm. Wenn aber die ›ursprüngliche‹ Rechtfertigung einer Rechtsnorm, wie bei Forst, in ihrer Qualität von den Interessen und Meinungen der Betroffenen abhängig gemacht wird, stellt sich noch grundsätzlicher die Frage, ob es überhaupt im Sinne der ›ursprünglichen‹

11 Das ist auch wichtig, weil ein politisches Problem nicht schon dadurch gelöst ist, dass es nicht den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit widerspricht. Es mag eine Menge von Optionen geben, die diesen Kriterien nicht widersprechen und zwischen denen dennoch eine Entscheidung getroffen werden muss.

12 Zur Verfassungsebene siehe Kapitel 11 und 12.2.1.

13 Dieser Einschub bezieht sich auf die methodische Überlegung (1.2) zurück, dass eine kritische Theorie sich auch für die Konsequenzen der Durchsetzung (nicht nur die Begründung des Inhalts) von Normen interessieren sollte.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtsnorm sein kann, sie zum späteren Zeitpunkt der Rechtsanwendung – ohne erneute Prüfung der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit – auf die dann Betroffenen anzuwenden (vgl. 8.3 für eine ähnliche These in Bezug auf Habermas). Forsts Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit können nur bezogen auf eine *begrenzte* Allgemeinheit Entscheidungskraft entfalten (vgl. 6.1). Die relevante ›begrenzte Allgemeinheit‹ oder Gruppe von Betroffenen kann sich aber vom Zeitpunkt der Gesetzgebung ($t_1$) zum Zeitpunkt der Rechtsanwendung ($t_2$) in entscheidender Weise geändert haben, sodass die ›ursprüngliche‹ Rechtfertigung – zumindest ohne erneute Prüfung – nicht als geltend vorausgesetzt werden kann. Die Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung hat aber auch einen normativen Sinn, nämlich willkürliche Regierung zu verhindern (vgl. 2.3 und im Anschluss an Maus Lieber 2007: 227 sowie Gädeke 2017: 191–195), den Forst, weil er ja im Recht das Mittel zur Realisierung der Gerechtigkeit sieht, zumindest implizit zu affirmieren scheint. Explizit setzt er sich aber bisher nicht mit Fragen der »›Gerechtigkeit der Rechtsanwendung‹« auseinander (Forst 2011: 30).

Im nächsten Unterkapitel beschreibe ich was Habermas unter der »Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit« versteht. Dies ist ein zentrales Problem der modernen Rechtsform, das Habermas mit seinem prozeduralistischen Rechtsparadigma zu lösen anstrebt. Habermas denkt allerdings nicht, dass es in Bezug auf das zeitliche Auseinandertreten von Gesetzgebung und -anwendung virulent ist, sondern löst es nur in Bezug auf Fragen der Gesetzgebung. Diese Lösung diskutiere ich in Teil 8.4 genauer und warum sie Forst meiner Ansicht nach nicht zur Verfügung steht. In 8.3 erläutere ich aber zunächst, dass die *Verortung der Lösung* des Problems der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit ausschließlich bezogen auf die Gesetzgebung selbst schon problematisch ist. Im Zuge dessen zeige ich auch den Zusammenhang der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu der Spannung von »Faktizität und Geltung« (Habermas) des Rechts und zu den bereits eingeführten Grenzen der Gerechtigkeit, der inneren und äußeren, auf.

## 8.2 Die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit (Habermas)

Mit *Faktizität und Geltung* (1992) hat Habermas seine zuvor entwickelte Diskurstheorie und Theorie des kommunikativen Handelns auf Fragen des Rechts und der Demokratie bezogen. Habermas schlägt darin schließlich ein »prozeduralistische[s] Rechtsparadigma« (Habermas 1994 [1992]: 493) vor, welches sowohl eine normative Konzeption legitimen Rechts, Überlegungen zur Rechtsform als auch gesellschaftstheoretische



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überlegungen zum ›Material‹, das rechtlich reguliert wird, enthält (vgl. Habermas 1994 [1992]: 527 und 2.3). In Abgrenzung dazu möchte Forst schon seit seiner Dissertation eine »Diskurstheorie der *Gerechtigkeit*« (Forst 2009a, Herv. E.N.) entwickeln (vgl. 6.4.6).

Der normative Grundsatz, der für Habermas die Beantwortung der Frage orientiert, welche gesetzlichen Normen legitim sind, ist das »Demokratieprinzip«: »Es besagt […], daß nur die juridischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.« (Habermas 1994 [1992]: 141) Anders gesagt: Legitimes Recht muss auf diejenigen, für die es gilt, gleichzeitig als *Adressaten und Autoren* des Rechts Bezug nehmen. Auf die Herleitung des Demokratieprinzips kann ich an dieser Stelle nicht genauer eingehen. Es ergibt sich für Habermas aus der Anwendung des allgemeinen Diskursprinzips[14] auf die besondere Form von Normen des modernen Rechts (vgl. Habermas 1994 [1992]: 154f.). Die Form des modernen Rechts ist dabei nicht selbst durch das Diskursprinzip (oder anders) begründet, sondern wird als Ergebnis des historischen Entwicklungsprozesses moderner Gesellschaften vorausgesetzt. Habermas unterscheidet zwischen der *allgemeinen modernen Rechtsform* und *spezifischen Unterformen der allgemeinen Rechtsform* (vgl. 2.3). Bevor ich darauf genauer eingehe, sei noch festgehalten, dass für Habermas seine »*Kommunikationstheorie der Gesellschaft*« (Habermas 1994 [1992]: 527) das durch das Recht zu regulierende ›Material‹ beschreibt. Für Habermas' Konzeption der Gesellschaft ist die Unterscheidung von System und Lebenswelt entscheidend (vgl. 8.4).

Zurück zur Rechtsform: Anders als beim liberalen und sozialstaatlichen Rechtsparadigma verweist das prozeduralistische, für Habermas, nicht auf »eine bestimmte Rechtsform« (Habermas 1994 [1992]: 494). Die in einer konkreten Problemlage angemessene Rechtsform ist für Habermas – genauso wie die Legitimität eines konkreten Gesetzes – dadurch zu bewerten, ob sie »auf den ursprünglichen Sinn […] bezogen bleib[t] […], daß jeder Rechtsakt zugleich als Beitrag zur politisch-autonomen Ausgestaltung der Grundrechte […] verstanden werden kann« (Habermas 1994 [1992]: 494). Mit anderen Worten: Jedes legitime einfache Gesetz sowie jede Wahl einer spezifischen Rechtsform für eine konkrete Problemlage muss dem Demokratieprinzip unterliegen. Demokratische Selbstbestimmung ist wiederum, für Habermas (und Forst), durch »rechtlich institutionalisierte[] […] Verfahren« geformt (Habermas 1994 [1992]: 499). Ob ein Gesetz oder eine spezifische Rechtsform als durch

14 »D [Diskursprinzip, E.N.]: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.« (Habermas 1994 [1992]: 138) Vgl. Einleitung zu II.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Demokratieprinzip legitimiert angesehen werden kann, ist demnach bereits durch Recht bedingt (das Recht, das die Verfahren der demokratischen Mitbestimmung ermöglicht). Dieses Recht lässt sich dadurch normativ ausweisen,

> »daß die Adressaten als freie und gleiche Mitglieder einer Gemeinschaft von Rechtssubjekten behandelt werden, kurz: an der Gleichbehandlung der in ihrer Integrität zugleich geschützten Rechtspersonen. Juristisch drückt sich diese Konsequenz im Gleichbehandlungsgebot aus. Dieses schließt Rechtsanwendungsgleichheit, d.h. die Gleichheit der Bürger *vor dem* Gesetz ein, ist aber gleichbedeutend mit dem weiterreichenden Prinzip der Rechtsinhaltsgleichheit, welches besagt, daß in den jeweils relevanten Hinsichten Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll. Was jeweils ›*relevante Hinsichten*‹ sind, bedarf der Begründung.« (Habermas 1994 [1992]: 499)

Was sind aber gute Begründungen dafür, die Bestimmung der rechtlichen Gleichheit zu verändern? Das entscheidet sich für Habermas daran, ob die rechtliche Gleichheit einen angemessenen Bezug zu faktischen (Un)Gleichheitsverhältnissen unterhält. Wenn etwa Frauen und Männer im Arbeitsrecht gleichbehandelt werden, obwohl das Arbeitsrecht faktisch andere Konsequenzen für Frauen und Männer hat (weil diese faktisch anders leben), wäre eine Anpassung der Definition rechtlicher Gleichheit an faktische Ungleichheit zu erwägen. Das könnte heißen, dass Frauen und Männer in Bezug auf bestimmte arbeitsrechtliche Normen *anders* behandelt werden. Nehmen wir eine arbeitsrechtliche Regelung an, die besagt, dass man kein Anrecht hat, wieder in Vollzeit einzusteigen, wenn man eine bestimmte Zeit in Teilzeit gearbeitet hat. Da Frauen aufgrund von Erziehungszeiten öfter in Teilzeit arbeiten, würde sie diese Regel stärker betreffen. Man könnte sich also überlegen, dass hier rechtliche Gleichheit an faktische Ungleichheiten angepasst werden sollte, indem diese Regel nicht mehr für Frauen gilt, die wegen Erziehungsarbeit in Teilzeit gegangen sind. Eine solche Regelung würde aber umgekehrt die Gefahr bürgen, Frauen in ihrer Rolle als Haupterzieherinnen ›festzusetzen‹. Genau an solchen Überlegungen entspinnt sich die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit.[15]

An dieser Stelle zeigt sich auch, dass ein falscher Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit entweder als ausbeutend oder normalisierend (vgl. Kapitel 3) verstanden werden kann (siehe dazu ausführlicher 8.5). Wenn eine rechtliche Regelung faktische Ungleichheiten von Gruppen ignoriert, ist sie ausbeutend in dem Sinne, dass sie die schwächer gestellte Gruppe übervorteilt bzw. die Struktur dieser faktischen Ungleichheit durch mangelnde Berücksichtigung stabilisiert oder

15 Speziell zu feministischen Auseinandersetzungen mit dem Recht, vgl. Habermas 1994 [1992]: 472ff.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gar produziert.[16] Wenn eine rechtliche Regelung hingegen die faktischen Ungleichheiten in diesem Fall von Frauen und Männern festschreibt, wirkt sie normalisierend.

Ob und welche (Neu)Bestimmung rechtlicher Gleichheit in einer konkreten Situation geboten ist, ist allerdings für Habermas – gerade auch um solchen Beherrschungspotentialen von Ausbeutung und Normalisierung zu begegnen – wieder etwas, das von den Betroffenen selbst entschieden werden muss. Gründe für einen Vorschlag zu einer (Neu)Bestimmung rechtlicher Gleichheit sind letztlich nur dann

> »gute oder ›ins Gewicht fallende‹ Gründe, wenn sie unter Diskursbedingungen ›zählen‹ und letztlich für das Publikum der Staatsbürger, als Autoren der Rechtsordnung, rational akzeptabel sind.« (Habermas 1994 [1992]: 500)

Es ergibt sich also ein Kreislauf, der »Machtkreislauf[]« des Rechts (Habermas 1994 [1992]: 492): Legitime Gesetze und die passende spezifische Rechtsform sollen mithilfe eines rechtlich geregelten demokratischen Mitbestimmungsverfahren bestimmt werden. Dieses Verfahren kann aber nur zu legitimen Ergebnissen führen, wenn hierin schon die rechtliche Gleichheit angemessen bestimmt ist; wie diese angemessen zu bestimmen ist, ist wiederum durch die Betroffenen selbst (mithilfe eines rechtlich geregelten demokratischen Mitbestimmungsverfahrens) zu bestimmen. Um dies als einen *produktiven* und keinen ›teuflischen Kreislauf‹ ansehen zu können, ist es für Habermas entscheidend, *dass der rechtlich institutionalisierte Gesetzgebungsprozess von einem informellen Meinungs- und Willensbildungsprozess begleitet wird*. Diese ›Lösung‹ der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit – und warum sie Forst meinem Dafürhalten nach nicht ohne Weiteres zur Verfügung steht – diskutiere ich in 8.4.

Im nächsten Teil 8.3 möchte ich aber zunächst diesen ausschließlich legislativen Ansatzpunkt für den angemessenen Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit problematisieren. Dabei zeige ich auch das Verhältnis der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu der Spannung zwischen »Faktizität und Geltung« des Rechts sowie der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit auf.

16 Vgl. dazu Menkes These, die ich in 3.1.1 dargestellt habe, dass die Logik des Privatrechts Ungleichheiten nicht *nur ignoriert*, sondern *produziert*.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 8.3 Die normative Bedeutung des zeitlichen Auseinandertretens von Gesetzgebung und Rechtsanwendung

Habermas differenziert bei der für das moderne Recht zentralen Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit nicht zwischen Fragen der Gesetzgebung und Rechtsanwendung und findet (wie oben bereits angedeutet und in 8.4 auszuführen sein wird) nur auf Seiten der Gesetzgebung einen (produktiven) Umgang mit ihr. Um das deutlich zu machen, zitiere ich nochmals den mittleren Satz des oben bereits aufgeführten Zitats aus *Faktizität und Geltung*:

> »Dieses [das Gleichbehandlungsgebot] schließt Rechtsanwendungsgleichheit, d.h. die Gleichheit der Bürger *vor dem* Gesetz ein, ist aber gleichbedeutend mit dem weiterreichenden Prinzip der Rechtsinhaltsgleichheit, welches besagt, daß in den jeweils relevanten Hinsichten Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll.«

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass sich die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit aber gerade in dem zeitlichen Auseinandertreten von Gesetzgebung und Rechtsanwendung in besonderer Weise zeigt.

Um zu argumentieren, dass sich die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit, entgegen Habermas' Verständnis, gerade *im* Auseinandertreten von Gesetzgebung und Rechtsanwendung zeigt, bedarf es zweier Schritte: Erstens sei aufgezeigt, warum es überhaupt naheliegt, die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit auf den Unterschied zwischen Gesetzgebung und Rechtsanwendung zu beziehen. Habermas beschäftigt sich, zweitens, in *Faktizität und Geltung* in zwei Kapiteln (V und VI) ausführlich mit Fragen der Rechtsanwendung. Es muss erläutert werden, warum Habermas denkt, dass sich die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit an dieser Stelle nicht oder nicht auf problematische Weise zeigt.

Wie oben erläutert ist das Prinzip, um legitimes Recht auszuzeichnen, für Habermas das Demokratieprinzip. Es entspricht dem Grundsatz, dass Recht dann legitim ist, wenn die *Adressat/innen* des Rechts gleichzeitig als *Autor/innen* desselben verstanden werden können, d.h. , dass legitime Gesetze als selbstgegebene Gesetze verstanden werden können müssen oder als Ausdruck kollektiver Autonomie. Die Doppelrolle der Rechtsgenoss/innen ist nun nicht gleichmäßig auf den Zeitpunkt der Gesetzgebung und den der Rechtsanwendung verteilt. Sondern man kann sagen, dass in der Rechtsanwendung die Adressat/innenrolle dominiert. So kann eine Angeklagte etwa nicht in einem laufenden Prozess in die Autorinnenrolle schlüpfen und die Geltung des Gesetzes, das die Grundlage der Anklage ist, infrage stellen. In der Gesetzgebung



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dominiert hingegen die Autor/innenrolle.[17] Die jeweilige Dominanz einer Rolle scheint aus Perspektive des demokratischen Legitimationsprinzips erst einmal problematisch – inwiefern kann sich die Angeklagte gleichzeitig als Autorin des Rechts verstehen?[18]

Das Thema der Rechtsanwendung wird von Habermas in *Faktizität und Geltung* in zwei Kapiteln ausführlich diskutiert: in Kapitel V. (»Unbestimmtheit des Rechts und Rationalität der Rechtsprechung«) und in Kapitel VI. (»Justiz und Gesetzgebung. Zur Rolle und Legitimität der Verfassungsrechtsprechung«) gesondert bezogen auf Fragen der Verfassungsrechtsprechung – also der Anwendung des Verfassungsrechts. Zuvor hatten sich bereits Robert Alexy und Habermas' Schüler Klaus Günther dem Problem der Rechtsanwendung aus diskurstheoretischer Sicht gewidmet (vgl. Lieber 2007: 235). Habermas stützt sich in seinen Ausführungen stark auf Günther, weshalb es laut Lieber sogar »gerechtfertigt [sei, E.N.], Klaus Günthers Schriften als im Wesentlichen stellvertretend auch für Habermas' Position heranzuziehen« (Lieber 2007: 238). Im Zentrum steht dabei Günthers aus seiner Dissertation hervorgegangenes Buch *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht* (1988).

Die Ausgangslage, welche die Beschäftigung mit der Möglichkeit der »Rationalität der Rechtsprechung« relevant werden lässt, ist, dass jede Rechtsnorm notwendig *unbestimmt* ist und nicht bereits mitbeantwortet, wie sie korrekt angewendet werden kann. Damit aufgrund der Unbestimmtheit der Norm die Anwendung nicht willkürlich dem Urteil der Richterin überlassen wird, stellt sich die Frage nach den Rationalitätsstandards der Rechtsanwendung. Bei der Bestimmung der Rationalitätsstandards sind zwei Anliegen zu beachten, einerseits, dass die Anwendung des Rechts an die vorhergehende Rechtsprechung anschließt und somit »Rechtssicherheit« gewährleistet ist und andererseits dass der konkrete Fall *richtig* beurteilt wird. So schreibt Habermas:

17 Vgl. Lieber in Bezug auf Günther: »Bezogen auf den konkreten Fall träten die Parteien deshalb nur als (strategisch handelnde) Adressaten des Rechts auf, ihre Rolle als (kommunikativ handelnde) Autoren des Rechts sei blockiert.« (Lieber 2007: 299) Auch Günthers Vorschlag in seinem Buch zum Strafrecht, eine »deliberative Person« als gemeinsame Tiefenstruktur sowohl der Rechtsperson (als Adressat) als auch des Staatsbürgers (als Autor) zu verstehen, muss als Antwort auf das Problem verstanden werden, dass in der Schuldzuschreibung (auf den ersten Blick) die Adressatenseite dominiert, was die Schuldzuschreibung aus diskursethischer Sicht erst einmal problematisch erscheinen lässt (vgl. Günther 2005: 245–258).

18 Dieser erste Punkt ähnelt meiner These aus 8.1, dass das Auseinanderfallen von Gesetzgebung und Rechtsanwendung aus Forsts Perspektive normative Relevanz hat.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Die dem Recht innewohnende Spannung zwischen Faktizität und Geltung manifestiert sich innerhalb der Rechtsprechung als Spannung zwischen dem Prinzip der Rechtssicherheit und dem Anspruch, richtige Entscheidungen zu fällen.« (Habermas 1994 [1992]: 241f.)

Die Frage der rationalen Rechtsanwendung ausgehend von dem Problem der Unbestimmtheit des Rechts löst Habermas im Anschluss an Günther damit, dass er die Rechtsanwendung auch als Diskurs fasst und zwar als (Rechts)*Anwendungsdiskurs* im Unterschied zu (Rechts)*Begründungsdiskursen*, die in der Gesetzgebung virulent sind. Auf die Frage, was einen vernünftigen Rechtsanwendungsdiskurs ausmacht, der entsprechend zu einer angemessenen Normanwendung führt, kann ich hier nicht weiter eingehen (vgl. für eine hilfreiche Zusammenfassung von Günthers Theorie der Anwendung von (Rechts)Normen: Lieber 2007: 260–290). Vielmehr möchte ich im Anschluss an Tobias Lieber argumentieren, dass die Ausgangsproblematik, die eine Beschäftigung mit der Frage, wie die Rationalität der Rechtsanwendung überhaupt möglich sei, sich nicht in der Unbestimmtheit des Rechts erschöpft. Die These ist, dass das zusätzliche und für diesen Kontext wichtigere Ausgangsproblem darin liegt zu erörtern, inwiefern in der Situation der Rechtsanwendung von einer Bindung an das anzuwendende Gesetz, einer »Gesetzesbindung« (Lieber 2007: 220), die Rede sein kann und wie diese zu rechtfertigen ist. Im Kontext eines positiven, gesetzten Rechts gibt es schließlich keine Garantie dafür, dass die anzuwendende Norm überhaupt gerecht ist (vgl. Lieber 2007: 218f.): »Habermas […] verkennt […] die […] Unterscheidung zwischen der Unterkomplexität und der Ungerechtigkeit einer gesetzlichen Vorgabe und überträgt eine Lösung, die nur für den ersten Fall geeignet ist, auch auf den zweiten.« (Lieber 2007: 220) Aber woran liegt es, dass Habermas die Eigenständigkeit des zweiten Problems der Rechtsanwendung unterschätzt?

Habermas stützt sich wie erwähnt grundsätzlich auf Günthers Ausführungen zu Anwendungsfragen im Recht. In seinem Buch *Sinn für Angemessenheit* geht es Günther aber nur im vierten von vier Teilen speziell um Fragen der *Rechts*anwendung. Sein grundsätzliches Interesse ist es, für *alle* Normen, die in das Blickfeld einer diskursethischen Perspektive treten, vor allem moralische Normen, die These (insbesondere gegen Albrecht Wellmer) zu verteidigen, dass es einen Unterschied zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen überhaupt gibt (vgl. Günther 1988: 65–81). Das hat zur Konsequenz, dass es, für Günther, *kein besonderes Kennzeichnen von Rechtsnormen* ist, dass ihre Begründung und Anwendung (durch die Gewaltenteilung von Legislative und Judikative) getrennt ist, sondern, dass es ein generelles Kennzeichen von Normen ist, dass sie getrennt begründet und angewendet werden können.[19]

19 An dieser Stelle wird die Gesetzgebung also als Pendant der Begründung einer Norm im Bereich der Moral und die Rechtsanwendung als Pendant



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Deshalb ist es für Günther und Habermas gar kein spezielles Problem des Rechts, dass die Anwendung einer Norm gebunden ist an den Inhalt der zuvor als gültig akzeptierten Norm (vgl. Lieber 2007: 260f.). Das Problem der Gesetzesbindung als Ausgangsproblem für die Beschäftigung mit der Möglichkeit der Rationalität der Rechtsanwendung erscheint deshalb gar nicht erst als Problem.

Nun könnte man auf zwei Weisen dafür argumentieren, dass es, entgegen Günther und Habermas, ein besonderes Problem des Auseinanderfallens von Gesetzgebung und Rechtsanwendung gibt, das sich im moralischen Bereich nicht stellt: Erstens könnte man dafür argumentieren, dass es im Bereich der Moral gar nicht möglich sei, zwischen Begründung und Anwendung so strikt zu unterscheiden, weshalb dann das Auseinandertreten von Begründung und Anwendung ein speziell juridisches Problem wäre, oder aber man argumentiert zweitens dafür, dass es bedeutende Unterschiede zwischen dem moralischen und rechtlichen Bereich gibt, etwa den Unterschied von individueller und kollektiver Autonomie, die der jeweiligen Unterscheidung von Begründung und Anwendung eine andere Bedeutung geben.

Mit Forst lässt sich die erste Argumentation verfolgen: Er erkennt den Unterschied zwischen Begründung und Anwendung im Bereich der Moral nämlich nicht an: »[…] Normbegründung und Normanwendung [lassen sich] nicht strikt trennen« (Forst 1996: 404) oder »Begründung und Anwendung [sind, E.N.] im Begriff der Rechtfertigung [verklammert, E.N.]« (Forst 1996: 405, vgl. schon 6.3.1). Deshalb lässt sich sagen, dass das Auseinanderfallen von Begründung und Anwendung im Bereich des Rechts speziell für diesen Kontext ist und für Forst deshalb prima facie ein Problem darstellen muss – und zwar nicht nur als Spezifikation des Problems, das für Günther und Habermas auch schon im Bereich der Moral anzutreffen ist, wie allgemeine Normen in bestimmten Fällen angemessen angewendet werden können (*Problem der Unbestimmtheit*), sondern als das Problem, warum in der Anwendungssituation, bei der Entscheidung über konkrete Fälle, überhaupt eine Gesetzesbindung vorliegen soll (*Problem der Gesetzesbindung*). Da mich dieses letztere Problem der Gesetzesbindung interessiert, setze ich mich an dieser Stelle nicht ausführlich mit Günthers oder Habermas' Ausführungen zu Fragen der Rechtsanwendung auseinander. Ich werde in 8.4 aber das, was ich als Habermas' Lösung für das Problem der Gesetzesbindung

> zur Anwendung einer Norm im Bereich der Moral gesetzt. Diese Redeweise schließt nicht aus, dass es auch Sinn ergibt, von der Begründung einer Rechtsanwendung (wie in einer Urteilsbegründung) zu sprechen. Es muss beachtet werden, in welchem Sinne jeweils von Begründung die Rede ist. Im Folgenden meine ich mit der ›Begründung‹ im Recht die Gesetzgebung. Dabei kommt auch die semantische Dimension ›ins Leben rufen‹ oder ›erschaffen‹ von ›Begründung‹ zur Geltung.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ansehe, erläutern. Diese Lösung situiert Habermas allerdings nicht selbst im Kontext von Fragen der Rechtsanwendung, weil er dabei, wie erläutert, das Problem der Gesetzesbindung nicht für entscheidet erachtet (sondern nur dasjenige der Unbestimmtheit des Rechts). Das Problem der Gesetzesbindung sehe ich wiederum als Ausdruck der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit: Warum sollte zum Zeitpunkt der Rechtsanwendung die Definition rechtlicher Gleichheit gelten, die zum Zeitpunkt der Gesetzgebung festgelegt wurde? Schließlich könnte es doch sein, dass sie ›den Kontakt‹ zu den faktischen (Un)Gleichheitsverhältnissen zum Zeitpunkt der Rechtsanwendung verloren hat. Es geht mir dabei nicht darum, den Sinn dieser Bindung ›an die Vergangenheit‹ vorschnell zu leugnen, sondern darum aufzuzeigen, dass er aus der Perspektive eines diskurstheoretischen Legitimations- oder Gerechtigkeitsprinzips nicht selbstverständlich ist.[20]

Als selbstverständlich könnte man die Gesetzesbindung verstehen, wenn man sie schlicht als Teil der modernen Rechtsform ansieht, die Habermas in der Begründung des Demokratieprinzips voraussetzt. Das ist, zumindest ohne Weiteres, aber kein stichhaltiger Grund dafür, warum die Gesetzesbindung gelten sollte.[21] Das gilt insbesondere, weil Forst die Rechtsform ja normativ ausweisen können will (vgl. 8.1); deshalb ist es aus seiner Perspektive definitiv gefordert, das Prinzip der Gesetzesbindung auf seine normativen Vor- und Nachteile hin zu untersuchen.

Bevor ich das Auseinanderfallen von Gesetzgebung und Rechtsanwendung (aus Perspektive des Problems der ›Gesetzesbindung‹) als Manifestation der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit in Bezug setze zu der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit, sei sie zu der dem Recht innewohnenden und für Habermas' Hauptwerk zur Rechts- und Politischen Theorie namensgebenden Spannung von »Faktizität und Geltung« ins Verhältnis gesetzt.

20 Lieber über Habermas »[D]ie Frage nach dem Grund der Gesetzesbindung der Rechtsprechung [taucht] gar nicht erst auf. Es bedarf dann [wenn angenommen wird, dass es auch in der Moral einen Unterschied zwischen der Begründung und Anwendung von Normen gibt, E.N.] keiner Erklärung dafür, warum die Rechtsprechung an eine ungerechte (beziehungsweise kontingente oder unterkomplexe) normative Vorgabe des Gesetzgebers eigentlich gebunden sein soll – eine Erklärung, die angesichts der postulierten Gleichsetzung von Legitimität und vermuteter diskursiver Akzeptibilität auch schwer zu geben wäre.« (Lieber 2007: 220)

21 Um Habermas' historische Voraussetzung der Rechtsform hinreichend begründet zu hinterfragen, müsste man sich aber ausführlicher damit auseinandersetzen, inwiefern er das Recht als zentral für die Reproduktion moderner Gesellschaften ansieht (Habermas 1981 [1987]: 229–293 und Habermas 1994 [1992]: insb. Kapitel I). Das leiste ich hier nicht.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Generell unterscheidet Habermas zwischen dem Recht internen und externen Spannungen von Faktizität und Geltung, wobei beide unterschiedliche Erscheinungsformen haben. Interne Spannungen zwischen Faktizität und Geltung sind solche, die der Rechtsform selbst innewohnen. Extern sind solche Spannungen, in denen das Recht mit anderen gesellschaftlichen ›Mächten‹ oder Größen steht.[22] Für sowohl interne als auch externe Spannungen gilt, dass ihnen das Merkmal des positiven Rechts zugrunde liegt, dass ›Recht‹ zugleich faktische Durchsetzungskraft hat und den Anspruch auf normative Geltung stellt. Zu den internen Spannungen des Rechts gehören die Spannung zwischen öffentlicher und privater Autonomie (Kapitel III.I.), Demokratie (bzw. Volkssouveränität) und Menschenrechten (Kapitel III.I.), rechtlicher und faktischer Gleichheit (Kapitel IX) sowie, wie bereits oben erwähnt, in Bezug auf Fragen der Rechtsanwendung die Spannung zwischen Richtigkeit und Rechtssicherheit (Kapitel V). Für die Fragen, ob äußere Spannungen bestehen, ist es entscheidend, inwieweit der Machtkreislauf des Rechts durch soziale Macht, d.h. Eigeninteressen von gesellschaftlichen Teilgruppen, verzerrt wird (Kapitel VII und VIII). Mit solchen gesellschaftlichen Partikularinteressen stünde das ›Recht‹ dann in einer äußeren Spannung. Wie deutlich werden wird, übersieht Habermas einen Zusammenhang zwischen der Erscheinungsform ›Richtigkeit vs. Rechtssicherheit‹ der internen Spannungsdimension und der externen Spannungsdimension (s.u. in diesem Unterkapitel).

Wie hängt nun die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit, die sich als Problem der Gesetzesbindung in Bezug auf das zeitliche Auseinandertreten von Gesetzgebung und Rechtsanwendung zeigt und eine Manifestation der inneren Spannung von Faktizität und Geltung (des Rechts) darstellt, mit den Grenzen der Gerechtigkeit zusammen?

Die innere Grenze der Gerechtigkeit ist das allgemeinheitsstiftende Merkmal oder die Hinsicht der Gleichheit, auf die bezogen sich ein Gerechtigkeitskontext konstituiert. Die äußere Grenze bezieht sich auf die Extension der Gruppenmitglieder eines Gerechtigkeitskontextes (vgl. insbesondere 2.1, 6.1. und 6.5). Ich erläutere nun zunächst, inwiefern das Auseinandertreten von Gesetzgebung und Rechtsanwendung als eine Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit und zwar *in der Zeit* verstanden werden kann.[23]

In der Rechtsanwendung darf sich die Bestimmung der rechtlichen Gleichheit im Vergleich zu ihrer Bestimmung zum Zeitpunkt der

22 Generell kann man sagen, dass Kapitel I, II, VII und VIII sich eher mit der externen und Kapitel III, IV, V, VI und IX sich eher mit der internen Spannung befassen. Zu einer Erläuterung zum Verhältnis von intern und extern vgl. Habermas 1994 [1992]: 349f.

23 In Bezug auf Forst habe ich das schon in 8.1 angedeutet.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetzgebung nicht mehr ändern. Damit soll gewährleistet werden, dass die Richterin den Fall nicht willkürlich, sondern genauso wie gleichgeartete Fälle in der Vergangenheit behandelt. Die innere Grenze der Gerechtigkeit verläuft zwischen den Merkmalen der in einen Fall involvierten Personen, die bei der Beurteilung eine Rolle spielen dürfen, und den Merkmalen, die dies nicht dürfen. Während diese Grenze in der Vergangenheit festgelegt wurde, gilt sie auch für den gegenwärtigen Fall. Diese Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit erscheint mir als besonders wichtig, weil deren Verlauf nicht durch eine bessere Gesetzgebung etwa (die faktische Ungleichheiten adäquater repräsentiert) angepasst werden kann, sondern ein unüberwindbares Merkmal der Rechtsform, der Institutionalisierung der Gerechtigkeit selbst, darstellt.

Es ist zudem zu betonen, dass diese Manifestation der inneren Grenze eine ist, die intrinsisch mit Fragen der Zeitlichkeit zusammenhängt.[24] Um das zu verstehen, muss man sich in Erinnerung rufen, dass Habermas in Bezug auf Fragen der Rechtsanwendung eine Spannung von Rechtssicherheit und Richtigkeit ausgemacht hatte. Bei der Diskussion dieses Problems hatte er aber, wie beschrieben, das Problem der Gesetzesbindung nicht beachtet. Beachtet man dieses Problem, dann ergibt sich aber eigentlich eine Spannung zwischen ›Richtigkeit‹ und ›Richtigkeit‹ und zwar ›Richtigkeit‹ zu $t_1$ und ›Richtigkeit‹ zu $t_2$. Lieber spricht von einem »[…] Konflikt zwischen zwei institutionalisierten Diskursen [dem legislativen und judikativen Diskurs, E.N.] – die *beide* den Anspruch der Richtigkeit erheben […]« (Lieber 2007: 219, Herv. E.N.) Damit ist an dieser Stelle also eigentlich die *externe* und nicht die interne Spannung von Faktizität und Geltung, also »diejenige zwischen Gerechten und positiven Normen« (Lieber 2007: 213) relevant. Bezogen auf die Frage, wie nun der Konflikt zwischen diesen beiden Ansprüchen der Richtigkeit gelöst werden könnte, nimmt Lieber auch eine zeitliche Perspektive ein. Aus dieser Perspektive beziehen sich die beiden unterschiedlichen Ansprüche der Richtigkeit einerseits auf eine »zukunftsgewandte Normierung« [Richtigkeit $t_1$] und andererseits auf eine »rückblickende Beurteilung« [Richtigkeit $t_2$]. Gerhart Husserl betont dazu passend, dass Personen, die eine bestimmte Gewalt (Legislative, Judikative, Exekutive) vertreten, unterschiedliche Zeitperspektiven innehaben: Die Perspektive des Gesetzgebers betont die Zukunft, diejenige der Judikative

24 Mit dieser Feststellung wird der Unterschied zwischen dem ›historischen‹ und ›gegenwärtigen‹ bzw. institutionellen Versuch, den Grund der Gerechtigkeit (der wiederum die Notwendigkeit der Grenzen der Gerechtigkeit begründet sowie bestimmte Grenzziehungen stets dem Druck aussetzt, wieder durchbrochen werden zu können) in der Realisierung der Gerechtigkeit angemessen zu berücksichtigen, relativiert (vgl. 7.6, s.u. in diesem Unterkapitel und 11.1).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Vergangenheit und diejenige der Exekutive die Gegenwart (Husserl 1955: 52–62).[25]

Von der Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit als zeitliches Auseinandertreten der Gesetzgebung und Rechtsanwendung lässt sich die Brücke schlagen zu anderen, häufiger diskutierten Fragen des Verhältnisses von Zeit und Recht, etwa *wie lange* Verfassungen Gültigkeit besitzen sollten (vgl. 7.6, 11 und 12.2.1). Denn die Frage der Gesetzesbindung wirft die generellere Frage auf, welche normative Bedeutung es für eine Rechtsordnung insgesamt haben sollte, was in der Vergangenheit als ›richtig‹ angesehen wurde – oder in Habermas' Worten – welchen Sinn Rechtssicherheit haben könnte. Zunächst möchte ich aber bei der Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit in dem zeitlichen Auseinandertreten von Gesetzgebung und -anwendung bleiben.

Da ich mich auf eine Manifestation der inneren Grenze der Gerechtigkeit fokussiere, sollte außerdem auch daran erinnert werden, dass die innere Grenze der Gerechtigkeit eng mit ihrer äußeren Grenze in Verbindung steht (vgl. 6.1 und 6.5). Deshalb verbindet sich mit dem Bestreben, einen richtigen Umgang mit Spannungen im nationalstaatlichen Recht zu finden, auch die Hoffnung, Fragen transnationalen Rechts adäquater konzeptualisieren zu können (vgl. 8.5, Calliess 1999: 272 und Teubner 2012: 19f.).

Von hier aus gibt es nun drei mögliche Wege, die Überlegungen weiterzuführen. Erstens lässt sich Habermas' ›Lösung‹ für die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit – trotz der vorangegangenen Problematisierung ihrer ausschließlichen Verortung in den Kontext der Gesetzgebung – genauer anschauen. Das mache ich im folgenden Teil 8.4. Zweitens könnte man sich bereits an dieser Stelle die Frage stellen, ob nicht die Rechtsform selbst, von der das zeitliche Auseinandertreten von Gesetzgebung und -anwendung ein notwendiges Merkmal ist, selbst das Problem ist. Lieber meint, dass es aus Habermas' normativer Perspektive nicht fern läge, diese Konsequenz zu ziehen,[26] auch wenn er anerkennt, dass Habermas diese Konsequenz ausdrücklich nicht ziehen will (vgl. Lieber 2007: 228).[27] Drittens kann man versuchen, die Dialektik von rechtlicher und

25 Auf diese Einteilung von Husserl beziehen sich auch: Günther 1995: 34, Fn. 31 und Möllers 2008: 89.

26 Lieber schlägt, weil er diese Konsequenz vermeiden will, vor, dass man Habermas' grundlegendes normatives und zwar diskurstheoretisches Verständnis des Rechts um die Berücksichtigung des Werts formeller Gleichheit ergänzen muss, um den »normativen Eigenwert« (30) des Rechts einfangen zu können. So ist auch der Titel seines Buches zu verstehen: *Diskursive Vernunft* und *formelle Gleichheit*. Auf Liebers Vorschlag komme ich im Schluss (12.2.1) noch einmal zurück.

27 Man könnte allerdings sagen, dass Habermas diese Konsequenz in abgeschwächter Version durchaus zieht, denn er will die Arten von Gründen für Begründungs- und Anwendungsdiskurse zwar in »[a]rgumentationslogisch[er]«



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faktischer Gleichheit ernst zu nehmen und mit ihr umzugehen und zwar gerade in Bezug auf das Auseinanderfallen von Fragen der Gesetzgebung und -anwendung. Diesen dritten Weg schlage ich mit Bezug auf den Vorschlag eines »reflexiven Rechts« in 8.5 ein.

## 8.4 Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit

Die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit diskutiert Habermas insbesondere im letzten Kapitel von *Faktizität und Geltung* (IX. Paradigmen des Rechts). Sie wird dort als eine generell das moderne Recht betreffende, jedoch im Sozialstaat besonders sichtbare Schwierigkeit eingeführt (vgl. Habermas 1994 [1992]: 484ff.). Habermas verfolgt das Ziel zu zeigen, dass er mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit in seinem prozeduralistischen Rechtsparadigma einen sinnvollen Umgang gefunden hat. Wie oben erläutert verortet Habermas diesen produktiven Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit auf der Seite der Bestimmung von Gesetzen (Gesetzgebung). Diese Verortung habe ich bereits im vorherigen Unterkapitel 8.3 problematisiert. Davon abgesehen soll nun dargestellt werden, wie das prozeduralistische Rechtparadigma – zumindest bezogen auf die Gesetzgebung – die Spannung von rechtlicher und faktischer Gleichheit produktiv wendet.

Was würde es überhaupt heißen, diese Dialektik produktiv zu nutzen? Ich fokussiere mich hier auf eine notwendige Voraussetzung dafür. Diese notwendige Voraussetzung ist, dass im Gesetzgebungsprozess überhaupt *neue* und *authentische* Forderungen nach einer veränderten Bestimmung von rechtlicher Gleichheit aufkommen können und diesen potentiell auch nachgekommen wird (sie also gehört werden). Die wichtige nachgelagerte Frage, welche (neuen) Forderungen als Grundlage einer Neubestimmung rechtlicher Gleichheit angenommen werden sollten und welche nicht, lasse ich hier außen vor. Habermas bezieht sich an dieser Stelle auf das »Schleusenmodell« von Bernhard Peters (Habermas 1994 [1992]: 429f.).[28] Die Möglichkeit von neuen Forderungen für die Bestimmung von rechtlicher Gleichheit ist eine notwendige Bedingung

(Habermas 1994 [1992]: 235) Hinsicht trennen, ohne damit aber eine bestimmte Institutionalisierung dieser Trennung festzulegen (so auch: Gädeke 2017: 194, Fn. 44). Man könnte nun argumentieren, dass die institutionelle Trennung von Legislative und Judikative aber für die moderne Rechtsform entscheidend sei, und Habermas diese deshalb infrage stelle.

28 Für eine hilfreiche Zusammenfassung, siehe: Patberg 2018: 200–206. Patberg betont neben der filternden auch die transmittierende Funktion von Schleusensystemen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die produktive Nutzung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit, weil schon der These, dass es diese Dialektik überhaupt gibt, die Annahme zugrunde liegt, dass es nicht möglich ist, eine für alle Zeit *richtige* Bestimmung rechtlicher Gleichheit vorzunehmen.

Ich möchte nun dafür argumentieren, dass sich bei Habermas die Erwartung, dass in (seinem Verständnis nach funktionierenden) realen Gesetzgebungsprozessen Forderungen für die (Neu)Bestimmung rechtlicher Gleichheit auftauchen können (und werden), dadurch ergibt, dass er stets betont, dass ein Modell deliberativer Demokratie »zweigleisig[]« (Habermas 1994 [1992]: 369) operieren muss. Eine zweigleisige Demokratie beruht sowohl auf formellen bzw. institutionalisierten als auch auf informellen Meinungs- und Willensbildungsprozessen. In Kapitel IX. von *Faktizität und Geltung* rekurriert Habermas auf dieses zweigleisige Modell deliberativer Demokratie, um die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu entschärfen, aber er entwickelt und führt es bereits in vorhergehenden Kapiteln aus (insbesondere in Kapitel IV, VII und VIII). Ich kann im Folgenden nur das allgemeine Gerüst von Habermas' Verständnis deliberativer Demokratie, das er ausführlich in *Faktizität und Geltung* und in daran anschließenden Publikationen entwickelt[29] darstellen. Etwas ausführlicher werde ich allerdings auf wichtige Weichenstellungen für dieses Modell aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band II) eingehen.

Ein hilfreicher Einstieg, um Habermas' Vorstellung eines gut funktionierenden, demokratischen Prozesses zu verstehen, ist die Bezeichnung, dass es sich eben um ein Modell *deliberativer* Demokratietheorie handelt (vgl. sein Aufsatz »Drei Modelle der Demokratie«, in: Habermas 1999: 277–292). Deliberative Demokratietheorien gehen im Grundsatz davon aus, dass eine Entscheidung nicht als demokratisch legitimiert angesehen werden kann, wenn es bloß die von der Mehrheit (des Volkes) ausgewählte Option unter mehreren *vorgegebenen* Optionen ist.[30] Eine demokratisch legitimierte Entscheidung schließt ein, dass auch über die möglichen Optionen kollektiv beraten, eben deliberiert, wurde. Um dies an einem Alltagsbeispiel zu verdeutlichen: Es mag sein, dass ich mich in folgendem Szenario nicht wirklich an der Entscheidung für die Planung des Samstagabends beteiligt fühle. Ein Freund ruft mich an und fragt, ›Hast Du Lust am Samstag mit mir ins Kino zu gehen?‹. Ich sage: ›Auf Kino habe ich nicht so große Lust, aber wir könnten in ein Restaurant gehen?‹. Daraufhin beendet er das Gespräch und die Abendplanung mit der Begründung, dass er nichts unternehmen wolle, außer ins Kino zu gehen. Ich bin dann etwas beleidigt, weil ich mich vor die ›vollendeten‹

29 Insb. Habermas 1999.

30 Das wäre in Habermas' Terminologie das liberale Verständnis von Demokratie.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Optionen, Kino oder keine Unternehmung, gesetzt und nicht wirklich einbezogen fühle. Auf individueller Ebene ließe sich dieses Problem womöglich leicht über ein Gespräch zwischen mir und meinem Freund lösen. Auf gesellschaftlicher Ebene bedarf es aber eines größeren Theorieaufwands, um zu beschreiben, wie es gewährleistet werden kann, dass nicht nur verschiedene Optionen zur Wahl gestellt werden, sondern Bürger/innen auch die Möglichkeit haben, ihre Interessen oder Problemlagen selbst einzubringen. In Bezug auf das Beispiel wäre es also aus Sicht deliberativer Demokratie wünschenswert, wenn mein Bedürfnis ins Restaurant zu gehen irgendwie mit in den Entscheidungsprozess einfließen würde und nicht – wie fingiert – gar nicht als Option wahrgenommen würde.

Die Leistung, bisher politisch nicht wahrgenommene Bedürfnislagen, die für eine Veränderung der Bestimmung rechtlicher Gleichheit relevant sein könnten, aufzuspüren, übernehmen in Habermas' Modell insbesondere die *informellen* Prozesse der politischen Meinungs- und Willensbildung. Das sind Prozesse, die sich nicht auf institutionalisierte Partei- und Parlamentsstrukturen oder Wahlen reduzieren lassen. Das zentrale Stichwort ist hierbei die ›Öffentlichkeit‹. Für Habermas ist eine »Öffnung der institutionalisierten, aber unter Publizitätsvorschriften porös bleibenden politischen Meinungs- und Willensbildung gegenüber den informellen Kreisläufen der allgemeinen politischen Kommunikation« (Habermas 1994 [1992]: 225) entscheidend. Damit soll der »Zufluß von Themen, Beiträgen, Informationen und Gründen […], die in einer egalitär strukturierten vorstaatlichen Sphäre[31] frei flottieren« gewährleistet werden (Habermas 1994 [1992]: 226). Die (schwache[32]) öffentliche Sphäre ist dabei wertvoll, weil sie im Gegensatz zum »parlamentarischen Komplex[]« (Habermas 1994 [1992]: 374) als »Medium *uneingeschränkter* Kommunikation« (ebd.) einen Ort bietet, »in dem *neue* Problemlagen sensitiver wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, kollektive Identitäten und Bedürfnisinterpretationen ungezwungener artikuliert werden können« (ebd., Herv. E.N.). Ein wichtiger Grund dafür, dass die (schwache) öffentliche Sphäre dies leisten kann, ist, dass sie selbst keine Entscheidungen treffen muss und deshalb freier Positionen ausprobieren kann, ohne auf sie ›festgenagelt‹ zu werden. Habermas spricht in diesem Kontext deshalb von einem »*Entdeckungszusammenhang* einer

31 Zu den Voraussetzungen einer funktionierenden öffentlichen Sphäre, s.u.

32 Habermas zählt auch etwa parlamentarische Verhandlungen zur Öffentlichkeit, allerdings zu einer ›starken‹ Öffentlichkeit. Zur Unterscheidung von starker und schwacher Öffentlichkeit, siehe: Habermas 1994 [1992]: 374–382. Ich fokussiere mich hier auf die schwache Öffentlichkeit, weil sie für die Funktion der Einspeisung neuer Gesichtspunkte entscheidend ist.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht durch Verfahren regulierten Öffentlichkeit« im Gegensatz zu einem weniger experimentellen »*Rechtfertigungszusammenhang*«[33] (Habermas 1994 [1992]: 373).

Damit die (schwache) Öffentlichkeit, die im vorherigen Absatz beschriebene Rolle einnehmen kann, ist es, neben der Tatsache, dass die Akteur/innen in ihr nicht entscheidungswirksam handeln, notwendig, dass sie »nicht-vermachtet[]« (Habermas 1994 [1992]: 374) ist. Mit Macht muss an dieser Stelle »soziale« anstatt kommunikativer Macht gemeint sein.[34] Um eine nicht-vermachtete Öffentlichkeit zu gewährleisten, ist es für Habermas wiederum entscheidend, dass sie in Verbindung zur »Zivilgesellschaft« (vgl. Kapitel VIII) steht. ›Zivilgesellschaft‹ hat für Habermas eine genaue Bedeutung: Der Begriff der Zivilgesellschaft wird, erstens, an der systematischen Stelle eingesetzt, in der in einer überschaubaren demokratisch zu regelnden Gemeinschaft die »Versammlung autonomer Bürger« (Habermas 1994 [1992]: 170) zur Deliberation stehen würde. Das Ideal einer an öffentlichen Diskussionen teilnehmenden Bürgerschaft – auf der Agora einer griechischen Polis etwa – wird ersetzt durch »Kommunikationskreisläufe von Foren und Körperschaften« (Habermas 1994 [1992]: 170). Zu der Zivilgesellschaft gehören klassischerweise Vereine, Nichtregierungsorganisationen, Verbände oder Kirchen, aber keine (mächtigen) Wirtschaftsunternehmen. Es ist dementsprechend, zweitens, entscheidend, dass die Zivilgesellschaft gerade nicht mit der »›bürgerliche[n] Gesellschaft‹ der liberalen Tradition, die Hegel schließlich als ›System der Bedürfnisse‹, d.h. als marktwirtschaftliches System der gesellschaftlichen Arbeit und des Warenverkehrs auf den Begriff gebracht hatte« (Habermas 1994 [1992]: 443) identisch ist.[35] Die Zivilgesellschaft muss wiederum »mit den privaten Kernbereichen der Lebenswelt rückgekoppelt[]« (Habermas 1994 [1992]: 445) sein.

An dieser Stelle sind ein paar Bemerkungen zu Habermas' Lebensweltbegriff vonnöten. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* 2 (1981) entwickelt Habermas ausführlich sein soziologisches Verständnis

33 Hat man Forsts sozialtheoretische Position vor Augen (das ›Soziale‹ als Rechtfertigungsverhältnis, vgl. 6.3.2) stellt sich bereits an dieser Stelle die Frage, wie und ob Forst diesen bloßen Entdeckungs- und gerade nicht Rechtfertigungsraum konzeptualisieren kann.

34 Vgl. Kapitel IV von *Faktizität und Geltung* zu den unterschiedlichen Machttypen bei Habermas, neben kommunikativer und sozialer Macht nennt Habermas noch administrative und politische Macht.

35 Vgl. zur Rolle der Zivilgesellschaft in Abgrenzung zur bürgerlichen Gesellschaft für die Politische Theorie und Demokratietheorie die umfassende Studie von Cohen und Arato *Civil Society and Political Theory* (1992), auf die auch Habermas verweist (Cohen und Arato 1992, Habermas 1994 [1992]: 444f.).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der ›Lebenswelt‹ in Abgrenzung zum ›System‹.[36] Ich kann hier weder Habermas' Herleitung des Lebensweltbegriffs (ausgehend von einer Rezeption und Kritik von Edmund Husserls und Alfred Schütz' Begriff der Lebenswelt), eine genaue Rekonstruktion des Begriffs und der These der Rationalisierung der Lebenswelt (siehe dazu Strecker 2009: 209–216), noch eine Darstellung der Rezeption und Kritik des Lebensweltbegriffs bzw. der Unterscheidung von System und Lebenswelt leisten (vgl. dazu die Beträge in Honneth und Joas 2002 [1986], Jaeggi 2009: 544 und Waldenfels 2016 [1985]: 94–119). Ich begnüge mich mit einer kurzen Darstellung der kennzeichnenden Merkmale der Lebenswelt im Unterschied zum System bei Habermas. Grundsätzlich ist es so, dass lebensweltliche soziale Phänomene nur durch kommunikatives bzw. verständigungsorientiertes Handeln reproduziert werden können, während systemische Verhältnisse durch strategisches Handeln reproduziert werden.[37] Kurz gesagt bedeutet kommunikatives Handeln, dass Personen ihre Handlungen mit anderen so zu koordinieren anstreben, dass sie sich über ihre jeweiligen Handlungsziele verständigen und strategisches Handeln, dass Akteure ihre Handlungen nach gegebenen Interessen ausrichten, ohne die Handlungsgründe anderer Personen zu berücksichtigen.[38] Die (rationalisierte) Lebenswelt unterteilt Habermas in drei Bereiche: Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit (vgl. Habermas 1981 [1987]: 209).[39] Quer zu dieser Unterteilung liegt die Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Teilen der Lebenswelt. Die Zivilgesellschaft ist in dem öffentlichen Teil des Gesellschaftsteils der Lebenswelt zu verorten. Sie bezieht sich dabei notwendig auf die nicht-öffentlichen Teile der Lebenswelt (s.u.).

Das folgende Zitat soll nun noch einmal zusammenfassend belegen, dass der Machtkreislauf des Rechts für Habermas nur durch seine Anbindung an die Lebenswelt legitimes Recht hervorbringen kann:

36 Siehe die »VI. Zweite Zwischenbetrachtung: System und Lebenswelt« (Habermas 1981 [1987]: 170–293).

37 Auch wenn die Lebenswelt nur durch verständigungsorientiertes Handeln und das System nur durch strategisches Handeln reproduziert werden kann, heißt das nicht, dass es in der Lebenswelt bzw. im System nur verständigungsorientiertes bzw. nur strategisches Handeln gibt. Vgl. Fn. 42 in diesem Kapitel.

38 Für eine leicht verständliche und ausführlichere Erläuterung siehe Iser und Strecker 2010: 79–87, insb. 85f.

39 Auf das genaue Verhältnis der Differenzierung zwischen Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit zu der Ausdifferenzierung von drei Geltungsansprüchen (subjektiv, objektiv, sozial) gehe ich hier nicht weiter ein, dazu: Neves 2009: 375. Zu den drei Geltungsansprüchen vgl. Einleitung zu II.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »[…] [L]egitimes Recht reproduziert sich nur in Formen eines rechtstaatlich regulierten Machtkreislaufs, der sich aus den Kommunikationen einer nichtvermachteten, über zivilgesellschaftliche Institutionen in den privaten Kernbereichen der Lebenswelt verwurzelten politischen Öffentlichkeit speist.« (Habermas 1994 [1992]: 492)

Insbesondere der private Teil der Lebenswelt scheint für Habermas bedeutend, damit ›neue‹ Themen in den Machtkreislauf eingespeist werden: »der Kommunikationszusammenhang einer aus Privatleuten zivilgesellschaftlich rekrutierten Öffentlichkeit ist auf die *spontanen Zufuhren* aus einer Lebenswelt angewiesen, die in ihren privaten Kernbereichen intakt ist.« (Habermas 1994 [1992]: 503, Herv. E.N.). Die »unbestimmt[e]« (Habermas 1981 [1987]: 201) Lebenswelt, bietet einen »jederzeit erweiterungsfähigen Wissensvorrat«, einen »unerschöpflichen Kontext« (Habermas 1981 [1987]: 202), auf den der Machtkreislauf des *legitimen* Rechts angewiesen ist.[40] Neben der Tatsache, dass aus der Lebenswelt *neue* Impulse kommen, ist es wichtig, dass diese als authentische oder ungezwungene Ausdrücke von Bedürfnissen verstanden werden können: Der Machtkreislauf des Rechts darf »den Kontakt mit einem ungezwungenen Prozeß der Bedürfnisartikulation« nicht verlieren (Habermas 1994 [1992]: 518f.).

Bevor ich nun darauf eingehe, warum Forst dieses Modell des Machtkreislaufs des Rechts zumindest nicht ohne Weiteres zur Verfügung steht, sei festgehalten, dass Habermas die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit also als produktiv nutzbar und nicht per se für »*dilemmatisch*« hält.[41]

In Abgrenzung von Habermas versteht Forst Gesellschaft nicht als zwischen System und Lebenswelt aufgespannt, sondern insgesamt als *Rechtfertigungsverhältnis* (vgl. Einleitung zu II und 6.3.2). Es gibt für Forst also nicht wie bei Habermas systemische Zusammenhänge, die »normfrei[]« (Habermas 1981 [1987]: 175) funktionieren.[42] Das Ein-

40 Diese Zitate stammen zwar aus einem Teil von Habermas' Text, wo er Schütz' Lebensweltbegriff beschreibt, allerdings möchte er diese Merkmale der Lebenswelt in seinem Begriff beibehalten: »Der folgende Exkurs zeigt indessen, daß sich die phänomenologisch beschriebenen Grundzüge der konstituierten Lebenswelt ohne Schwierigkeiten erklären lassen, wenn man ›Lebenswelt‹ als Komplementärbegriff zum ›kommunikativen Handeln‹ einführt.« (Habermas 1981 [1987]: 198)

41 Menke und Habermas haben an dieser Stelle einen Dissens, vgl. Menke 2004 [2000]: 253, Fn. 2

42 Es ist wichtig zu betonen, wie Habermas in Reaktion auf die Rezeption seiner Theorie des kommunikativen Handelns selbst klargestellt hat, dass die Normfreiheit der systemischen Sphären nicht bedeutet, dass in ihnen gar kein verständigungsorientiertes, normgeleitetes Handeln stattfindet, sondern nur, dass dieses weder hinreichend noch notwendig ist für die Reproduktion



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reißen der System-und-Lebenswelt-Unterscheidung hängt mit zwei weiteren begrifflichen Verschiebungen von Habermas zu Forst zusammen. Forst macht im Gegensatz zu Habermas, erstens, keinen Unterschied zwischen verständigungsorientiertem und strategischem Handeln, für Forst ist jedes Handeln rechtfertigungsbasiert – wobei die Rechtfertigungen angemessen sein können oder nicht (vgl. 6.3.1). Zweitens unterscheidet Forst nicht wie Habermas zwischen kommunikativer, sozialer, politischer bzw. administrativer Macht und ökonomischer Macht. Diese unterschiedlichen Machttypen lassen sich jeweils entweder der Seite des Systems bzw. der Lebenswelt zuordnen (vgl. Niederberger 2009: 69). Für Forst ist *jede* Form von Machtausübung grundsätzlich »noumenaler« Art und bedeutet ein intentionales Einwirken (normativ wünschenswert oder nicht) auf den Rechtfertigungsraum einer Person (vgl. 6.3.2).[43] Für Forst ist jede Form von Machtausübung gewissermaßen lebensweltlich.

Einen Vorteil, den Forst dadurch hat, ist, dass er die Systeme der Ökonomie und der Bürokratie sowie einzelne Handlungen darin *normativ* kritisieren kann, weil er eben nicht davon ausgeht, dass sich diese Systeme ohne begründetes Handeln von Akteuren herausgebildet hätten oder dass sie ohne ein solches Handeln reproduziert werden könnten. Somit ist es also aus Forsts Theorie heraus, prinzipiell möglich, die Beherrschungsform der Ausbeutung zu adressieren (vgl. 3.1.2). Das betont Fischer-Lescano, wenngleich er schließlich nicht glaubt, dass Forst diesen Anspruch durchhalten kann: »Dass Forst, insofern anders als Habermas, zwar zumindest die Notwendigkeit anerkennt, ›auch und gerade ›systemische‹ Zusammenhänge der Ökonomie und des Staates‹ unter Rechtfertigungsdruck zu stellen, ist zwar zu begrüßen – bleibt aber Parole.« (Fischer-Lescano 2018: 167)

Die Kehrseite davon ist, dass Forst nicht die Erwartung von Habermas aufrechterhalten kann, dass insbesondere aus den »intakten« – ich verstehe es so, dass Habermas mit intakt nicht durch systemische Imperative kolonialisiert meint[44] – Bereichen der Lebenswelt authentische, neue Impulse in den Machtkreislauf des Rechts eingespeist werden. Dadurch, dass Habermas bestimmte Interessen (machtpolitische oder ökonomische) aus der Lebenswelt in die Systeme verlagert, wird es wahrscheinlicher, dass in der Lebenswelt eine ungezwungene Bedürfnisartikulation stattfinden kann. Die Erwartung, dass authentische, neue Impulse aus der Lebenswelt in den Machtkreislauf des Rechts eingespeist werden,

systemischer Zusammenhänge, vgl. dazu: Strecker 2009: 213f. Vgl. Fn. 37 in diesem Kapitel.

43 Es ist vorstellbar, dass Forst (was er bisher aber nicht getan hat) ›über‹ der sozialontologischen These, dass jede Form von Machtausübung noumenaler Art ist, Unterscheidungen zwischen verschiedenen Machttypen (wieder) einführen könnte.

44 Siehe zur »Kolonialisierung«: Iser 2009.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begründet bei Habermas wiederum die Hoffnung einer produktiven Entfaltung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit. Diese Hoffnung, so scheint mir, lässt sich mit Forsts gesellschaftstheoretischen Mitteln – zumindest nicht ohne Weiteres – aufrechterhalten.[45]

Es sei allerdings betont, dass Forst – wie Habermas – die Wichtigkeit der informellen Seite deliberativer Demokratie betont: »Von spezieller Bedeutung ist eine nicht im engeren Sinne politische Einrichtung, sondern eine der sogenannten Zivilgesellschaft: die der Öffentlichkeit.« (Forst 2007a: 259)[46] Und er betont den »auch agonalen« Charakter des demokratischen Austauschs von Gründen (Forst 2007a: 267). Dazu zwei Überlegungen: Auch Forst beruft sich, erstens, an dieser Stelle affirmativ auf die oben bereits erwähnte Studie von Cohen und Arato (vgl. Forst 2007a: 260, Fn. 86). Cohen und Arato arbeiten sich an Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt ab und behalten sie schließlich mit einigen Modifikationen bei: »we shall rely, albeit critically, on […] Habermas's own […] development of a dualistic social theory that differentiates and links the equally necessary methodologies dealing with ›lifeworld‹ and ›system‹.« (Cohen und Arato 1992: 422) An dieser Stelle müsste man also untersuchen, ob zumindest Cohens und Aratos Rekonstruktion der für den demokratischen Prozess produktiven Zivilgesellschaft, ohne die Unterscheidung von System und Lebenswelt überhaupt

45 Habermas beschreibt zwar gesellschaftstheoretisch die Notwendigkeit der lebensweltlichen Ressourcen für den legitimen Machtkreislauf des Rechts, macht aber an verschiedenen Stellen deutlich, dass diese Ressourcen nicht selbst rechtlich oder politisch gesichert werden können: »Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparats nur schwer zugänglich sind.« (Habermas 1994 [1992]: 366, vgl. 434) Vgl. dazu das viel zitierte ›Böckenförde-Theorem‹: »*Der freiheitlich, säkularisierte Staate lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*« (Böckenförde 2016 [1991]: 112) Kervégan schreibt sogar, dass »man […] mutmaßen [kann], dass sein [Habermas', E.N.] gesamter Beitrag zur Rechts- und politischen Philosophie darauf zielt, die Prämissen sowie Konsequenzen dieses Theorems zu widerlegen.« (Kervegan 2018: 369) Das ›Böckenförde-Theorem‹ erwähnt Habermas in *Faktizität und Geltung* allerdings gar nicht, sondern diskutiert es erst explizit in *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) (vgl. ebd.). Vgl. zu dem ›Böckenförde-Theorem‹ auch: Menke 2017a und Dreier 2018: 189–214.

46 Die Gleichsetzung von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit wird von Forst nicht weiter erläutert. Bei Habermas sind Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit nicht identisch. Die Zivilgesellschaft ist nur ein Teil der Öffentlichkeit (s.o.).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nutzbar gemacht werden kann. Zweitens wäre es interessant zu überprüfen, inwiefern sich Forsts Verständnis der Macht oder des Einflusses der informellen Öffentlichkeit auf politische Institutionen vielleicht stärker an Habermas' (älterem) Modell der »Belagerung« (Habermas 1994 [1992]: 626) von Institutionen als des geregelten Einflusses über Schleusen (s.o.) orientiert (vgl. Forst 2015a: 232). Das Belagerungsmodell betont stärker ein partikulares und eruptives – oder auch radikaldemokratisches (vgl. Kapitel 7) – Moment als das harmonische Einfließen von lebensweltlichen Impulsen in die politische Sphäre, das mit dem Schleusenmodell in Verbindung gebracht werden kann.

Für Forst wird die kritische Rückfrage Liebers an Habermas, ob »sich nicht […] aus der Perspektive des Rechts eine Möglichkeit ergeben [muss], auf ein verständigungsorientiertes Engagement der Bürgerinnen und Bürger zu hoffen, ohne sich aber vollständig darauf verlassen zu müssen« (Lieber 2007: 28), noch virulenter. Im nächsten Unterkapitel geht es deshalb darum, einen stärker auf die Rechtsform bezogenen Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu suchen, der im Kern darin besteht, auch in Rechtsanwendungsprozessen den Kontakt zu faktischen (Un)Gleichheitsverhältnissen zu überprüfen.

Davor seien noch einmal die Gründe dagegen, Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit aus Forsts Perspektiv zu übernehmen, wiederholt.

1. Da Forst die Rechtsform selbst normativ ausweisen möchte, kann er weniger als Habermas die Merkmale (und Probleme) der modernen Rechtsform für gegeben hinnehmen (8.2).

2. Die ausschließliche Verortung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit auf der Seite der Gesetzgebung muss aus Forsts Perspektive unplausibel erscheinen. Das liegt daran, dass diese Verortung bedingt ist durch die Trennung von Begründungs- und Anwendungsfragen in der Moral. Diese Trennung hält Forst nicht für plausibel (8.3).

3. Selbst wenn man die exklusive Verortung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit auf der Gesetzgebungsseite akzeptieren würde, bleibt Habermas' Umgang mit ihr Forst aus gesellschaftstheoretischen Gründen verschlossen (8.4).

## 8.5 Reflexives Recht als Alternative zu Habermas' prozeduralistischem Rechtsparadigma?

Die von Gunther Teubner und Helmut Willke in den 1980ern entwickelte und insbesondere von Teubner bis heute weiter ausgebaute Idee eines reflexiven Rechts (vgl. Teubner 1982, Willke und Teubner 1984 sowie Teubner 2012) lässt sich in einen Debattenkontext, den man mit der



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überschrift »Prozeduralisierung des Rechts«[47] betiteln kann, verorten. Die grundsätzliche Frage, die sich in dieser Debatte stellt, ist, wie man jenseits von einer formalen und materialen die Rationalität des Rechts (vgl. Kapitel 3) beschreiben könnte. Dabei wird der Versuch unternommen, die Rationalität des Rechts als reflexive oder prozedurale zu verstehen. Habermas' Vorschlag eines prozeduralistischen Rechtsparadigmas gehört dementsprechend ebenso in diesen Debattenkontext.[48] Das Ziel, die formale und materiale Rationalität des Rechts zu überwinden, beruht auf der Wahrnehmung von Problemen dieser Rationalitäten und ihnen entsprechenden Rechtsformen (formales und materiales Recht). Man kann zwischen drei Problemgruppen unterscheiden, auf die die Prozeduralisierung des Rechts reagiert: die Steuerungskrise des modernen Rechts, die Beherrschungsformen[49] von Ausbeutung und Normalisierung und die Transnationalisierung des Rechts (vgl. Neuhann 2018b: II.1, S. 135ff.). Die Steuerungskrise ist das Problem, auf das Teubner und Willke mit ihrem Vorschlag eines reflexiven Rechts reagieren. Die Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung sind Probleme, die aus einem falschen Umgang mit der von Habermas beschriebenen Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit entstehen (vgl. 8.2). Die Transnationalisierung des Rechts hängt mit diesen beiden Problemen zusammen, aber ich werde, entsprechend meinem Fokus auf die innere Grenze der Gerechtigkeit (vgl. 6.5 und 8.3), hier nur knapp darauf eingehen.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst, was unter der Steuerungskrise des modernen Rechts zu verstehen ist und erläutere das Entsprechungsverhältnis dieses Problems zu den Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung (und dem Problem der Transnationalisierung). Da Teubner und Willke ihre Gedanken ausgehend von dem Steuerungsproblem entwickeln (vgl. Cohen 2002: 152), bedarf es des Aufweises dieses Entsprechungsverhältnisses, um ihre Lösung auch auf den Umgang mit

47 Vgl. die Einleitung und die Beiträge in: Sheplyakova 2018b.

48 Weitere prominente Vorschläge im Kontext der ›Prozeduralisierung des Rechts‹ stammen etwa von Häberle und Wiethölter. Habermas grenzt sich von beiden Modellen ab: Habermas 1994 [1992]: 496. Wiethölters Perspektive blende ich aus, weil mir Menkes an Habermas anschließende Kritik plausibel erscheint, dass Wiethölter die moderne Rechtsform auflöst und sein Ansatz deshalb nicht für die Beschreibung des ›Rechts‹ kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit infrage kommt (vgl. Menke 2015: 333–336 und Habermas 1994 [1992]: 497). Ob diese Kritik stichhaltig ist, müsste jedoch eingehender geprüft werden. Das leiste ich hier nicht. Siehe zur Auseinandersetzung mit Wiethölter auch: Sheplyakova 2018a.

49 In Neuhann 2018b schreibe ich Herrschaftsformen. Im Sinne der in dieser Arbeit verwendeten Terminologie (vgl. Kapitel 3) ist hier aber nicht-wünschenswerte Herrschaft gemeint, weshalb ich nun von *Be*herrschungsformen schreibe.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu beziehen. Mit der Darlegung des Entsprechungsverhältnisses des (funktionalen) Steuerungsproblems mit dem (normativen) Problem eines falschen Umgangs mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit schlage ich deshalb, wie zu erläutern sein wird, auch ein *normatives Verständnis der Idee des reflexiven Rechts* vor. Anschließend skizziere ich den Lösungsvorschlag reflexiven Rechts und erläutere, inwiefern er aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit eine attraktive Alternative zu Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit darstellt.

### *8.5.1 Die Steuerungskrise des modernen Rechts*

Für die »Steuerungskrise« (Teubner 1982: 45, Calliess 1999: 13) des modernen Rechts sind zwei soziale Entwicklungen verantwortlich: die »Steigerung der Eigenkomplexität gesellschaftlicher Systeme« (Willke und Teubner 1984: 9) und ein »rapide[rer] gesellschaftliche[r] Wandel« (Calliess 1999: 58). Die erste Entwicklung entspricht der systemtheoretischen These (Niklas Luhmann), dass sich moderne Gesellschaften in mehrere Subsysteme, etwa Wirtschaft, Recht und Politik, (funktional) ausdifferenziert haben, die jeweils unterschiedlich kodiert sind. So geht es im ökonomischen System um Gewinn und Verlust, im Rechtsystem um Recht und Unrecht und in der Politik um das Mehr oder Weniger an Macht. Prozesse des einen Systems lassen sich deshalb nicht einfach in die Systemlogik eines anderen übersetzen. Für das Recht (Recht und Unrecht), das klassischerweise als Regulierungsmechanismus für die gesamte Gesellschaft verstanden wurde, ist es ein Problem, wenn es nicht (mehr) ohne Weiteres in andere Subsysteme ›hineinregieren‹ kann. Die zweite Entwicklung (rapiderer gesellschaftlicher Wandel) erschwert die Möglichkeit, überhaupt sinnvolle Gesetze zu erlassen, da diese auf unterschiedliche gesellschaftliche Umstände passen und demnach eine hohe Anzahl an Freiheitsgraden bei der Berechnung von erwarteten Steuerungswirkungen berücksichtigen müssen.[50] Dieses zunächst als bloß *funktionales Problem* erscheinende Steuerungsproblem ist gleichzeitig ein *normatives Problem*, weil es zum normativen »*Autonomieversprechen*[] der politischen Moderne« (Rosa 2005: 402) gehört, dass die Gesellschaft (durch kollektive Autonomie autorisiert und mit den Mitteln des Rechts) politisch *gestaltet* und *gesteuert* wird (vgl. Rosa 2005: 391).[51]

50 Vgl. dazu der Abschnitt »Risikogesellschaft und Präventionsstaat« in: Calliess 1999: 55ff.

51 Vgl. zum Zusammenhang des funktionalen und normativen Problems: »Die *Menge* der Politiken führt nur dann zu einer Überlastung des Rechtsmediums,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konkret bedeutet die Steuerungskrise des Rechts, dass das Recht durch die funktionale Ausdifferenzierung und die schnelle Wandlung moderner Gesellschaften überfordert wird: Es entsteht ein erhöhter Bedarf an Rechtsprechung (im Falle formaler Rationalität) oder Rechtsetzung (im Falle materialer Rationalität)[52] und es gibt nicht genügend Mittel, diesen Bedarf zu stillen. Wie ist das zu erklären?

Schematisch lässt sich der erste Fall ganz einfach erklären: Je komplexer gesellschaftliche Strukturen sind und je öfter sie sich verändern, desto mehr Potenzial für Konflikte gibt es in Bezug darauf, was formale Regeln in konkreten Situationen bedeuten. Wenn nicht für jeden Einzelfall versucht wird, ein neues Gesetz zu erlassen – was einer Abschaffung der Gesetzesform gleichkommen würde –, erhöht sich der Bedarf, Konflikte zwischen verschiedenen Interpretationen der Bedeutung eines formalen Gesetzes im Einzelfall zu schlichten. Klaus Eder spricht in diesem Kontext von einer »litigation explosion« und schreibt, dass sie »umso prekärer [wird], je mehr das Rechtssystem an traditionellen Standards rechtlicher Rationalität, hier formaler Rationalität, festhält« (Eder 1990: 167). Dieses Problem erkennt Foucault bereits im Kontext seiner Analyse der Logik der ordoliberalen Idee von Rechtstaatlichkeit, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts auftaucht:[53] Im Gegensatz zum »*Polizeistaat*«, in dem es »keinen Unterschied […] zwischen den allgemeinen und ständigen Vorschriften der öffentlichen Gewalt einerseits – was man, grob gesagt, das Gesetz nennen könnte – und andererseits den konjunkturellen, vorübergehenden, lokalen und individuellen Entscheidungen derselben öffentlichen Gewalt gibt [Rechtsanwendung, E.N.]«, sollen im Rechtsstaat die »gesetzlich geregelten Eingriffe *formal* sein« (Foucault 2015 [2004]: 237, 241, letzte Herv. E.N.). Der Staat soll nur die Spielregeln für das freie Spiel der Wirtschaft festlegen (vgl. Foucault 2015 [2004]: 243f.). Das führt aber nicht – wie man zunächst vermuten könnte – zu einer geringen Staatstätigkeit, sondern zu einem »Wachstum der Nachfrage nach der Rechtsprechung«, die »innerhalb der Spielregeln schlichtend wirkt« (Foucault 2015 [2004]: 245, 246). Wie Eder schreibt auch Foucault: »[J]e formaler das Gesetz wird, desto zahlreicher werden die gerichtlichen Interventionen.« (Foucault 2015 [2004]: 247)

Im Gegensatz zur formalen Rationalität des Rechts kann man schematisch sagen, dass es der Logik der Materialisierung des Rechts

wenn der politische Prozeß die – in den Prinzipien des Rechtsstaates ausdifferenzierten – Verfahrensbedingungen legitimer Rechtssetzung, letztlich: das demokratische Verfahren der politisch autonomen Ausgestaltung des Systems der Rechte verletzt.« (Habermas 1994 [1992]: 517)

52 Das könnte man als zwei Seiten einer Verrechtlichung verstehen.

53 Foucault hat hier allerdings ausschließlich die Wirtschaft als zu regulierendes Feld im Blick und nicht die komplexe und sich schnell wandelnde Gesellschaft insgesamt.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entspricht, den Versuch zu unternehmen, auf eine komplexe und sich wandelnde Gesellschaft mit vielen – sich Fallspezifität annähernden – Regeln zu antworten. Die Folge ist, »daß das Recht unkontrollierbar zu wuchern beginnt« (Luhmann 1981: 92), oder in Eders Worten, dass eine »Überlastung der Regulierungsfunktion« (Eder 1990: 167) eintritt. Eder betont auch den Zusammenhang dieses Problems mit der materialen Rationalität des Rechts: »Dieses Problem verstärkt sich in dem Maße, wie das Rechtssystem am Maßstab materialer Rationalität festhält.« (Eder 1990: 167) Eine andere Möglichkeit, der Idee der Materialisierung des Rechts zu entsprechen, ist neben der Steigerung der Menge an Politiken, die Erlassung von »open-ended and ambiguous norms, principles and standards« (Scheuerman 2001: 83).[54] Solche vagen Zielvorgaben würden dann einerseits ein ähnliches Steuerungsproblem wie das der formalen Rationalität zur Konsequenz haben und andererseits Normalisierungstendenzen begünstigen: Der Spielraum für Richter wäre bei der Anwendung solcher Normen größer und könnte als »›Einfallstor[]‹ materialer Wertungen« kritisiert werden (Auer 2005: 42).

Wie hängt dieses Steuerungsproblem grundsätzlicher – also abgesehen von diesem skizzierten Bezug über das Problem der Normalisierung – mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit und dem potentiell falschen Umgang mit ihr, welcher zu Ausbeutung und Normalisierung führt, sowie der Transnationalisierung des Rechts zusammen?

Um das zu erläutern, mache ich mir einige Überlegungen von Teubner aus seinem Buch *Verfassungsfragmente* (2012) zunutze. Er schreibt: »Anders als es die aktuelle Debatte voraussetzt, ist es […] durchaus nicht so, dass mit dem Entstehen der Weltgesellschaft eine gänzlich neuartige Verfassungsproblematik auftaucht.« (Teubner 2012: 20) Probleme, die sich durch die Transnationalisierung des Rechts stellen, seien also keine grundsätzlich neuen Probleme des Rechts, sondern stünden in Kontinuität zu Problemen, die es bereits im nationalstaatlichen Kontext gab. Diese »Kontinuität der Problemstellung hängt mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft zusammen, die in der Transnationalisierung auf die ganze Welt ausgeweitet wurde.« (Teubner 2012: 20) Die Problemstellung, die sich im nationalstaatlichen Kontext aufgrund der funktionalen Differenzierung (und des beschleunigten gesellschaftlichen Wandels) zeigte, war das Steuerungsproblem des modernen Rechts (s.o.). Bis zu einem gewissen Grad konnte dieses Steuerungsproblem auf nationalstaatlicher Ebene aber latent bleiben, weil »Staatsverfassungen […] die Frage noch im Schatten grundrechtlich geschützter Individualfreiheiten verbergen« konnten (Teubner 2012: 19). Ich verstehe Teubner so: Das Problem, dass das

54 Vgl. 3.2.1.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Recht in funktional differenzierten Gesellschaften nur eingeschränkt andere gesellschaftliche Teilsysteme (aufgrund ihrer Eigenrationalitäten) regulieren kann, stellt sich nur bedingt als Problem dar, wenn Individuen *gerade durch das Recht* die Erlaubnis erhalten, in bestimmten Lebens- bzw. Gesellschaftsbereichen nach ihrem eigenen Gutdünken zu handeln. Anders ausgedrückt: Wenn es gewissermaßen *vom Recht gewollt* ist, dass Individuen im ökonomischen System ›frei‹ bzw. nach ökonomischer Logik handeln dürfen – ihr Verhalten also nicht direkt rechtlich reguliert wird –, dann ist es auch kein Steuerungsdefizit des Rechts, dass es die ökonomische Sphäre nicht oder nur bedingt regulieren kann. Auf transnationaler Ebene oder in Bezug auf die Weltgesellschaft, wie Teubner sich ausdrückt, entfesselt sich das auf nationalstaatlicher Ebene latente Steuerungsproblem dadurch, dass es keine Weltverfassung gibt, durch die Grundrechte effektiv geschützt würden und somit nicht-rechtlich regulierte Prozesse, die etwa einer ökonomischen Systemlogik entsprechen, nicht als indirekt durch das Recht gesteuerte (im Sinne von erlaubten Prozessen) verstanden werden können.

Ausgehend davon, dass das Steuerungsproblem wie Teubner meint durch die grundrechtlich geschützten Freiheiten (im nationalstaatlichen Kontext) nur verborgen aber nicht gelöst wird, lässt sich der Bezug zur Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit herstellen. Individuelle Handlungsfreiheiten werden durch die »Schutzhülle« (Forst, siehe 8.1) subjektiver Rechte gesichert. Unter der Schutzhülle verbirgt sich all das, was Individuen gleichermaßen tun und lassen dürfen, was keiner (öffentlichen) Rechtfertigung bedarf. Die Schutzhülle schützt partikulare Identität[55] und konstituiert rechtliche Personalität – den Status als rechtlich gleiche/r. Die Frage danach, was unter die Schutzhülle rechtlicher Gleichheit gehört und was öffentlicher Rechtfertigung unterzogen werden sollte, unterliegt für Habermas (wie in 8.2 erläutert) wiederum einem Prozess öffentlicher Aushandlung. Diese Aushandlung kann nur dann fruchtbar sein und zu einem legitimen Ergebnis führen,

55 Teubner schlägt in *Verfassungsfragmente* (2012) vor, sich von diesem liberalen Grundrechteverständnis zu lösen, damit gewissermaßen das Problem, auf das reflexives Recht in den 1980er Jahren eine Lösung bieten soll, gar nicht erst entsteht, vgl. Teubner 2012: 35–41, insb. 39. Das durch Rechte zu schützende partikulare Individuum sollte Teubner zufolge »nicht mehr einfach [als] das kompakte Individuum« begriffen werden (Teubner 2012: 218), sondern die schützenswerten Aspekte der Person und die gesellschaftlichen Bereiche, in denen diesen Geltung verschafft wird, sollten differenziert werden. Auch Menke betont im Anschluss an Luhmann, dass es notwendig ist, den Schutz des Individuum durch Grundrechte hinsichtlich »verschiedener[r] soziale[r] Bereiche«, denen das Individuums zugehörig ist, zu verstehen (Menke 2015: 235). Vgl. 12.2.1.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn es möglich ist, Dinge, die vormals ›unter der Schutzhülle‹ verborgen waren, zu politisieren – oder anders gesagt: den Kontakt rechtlicher Gleichheit zu faktischer (Un)Gleichheit herzustellen. Die faktische (Un)gleichheit von Individuen ist durch die Systemlogik anderer als der rechtlichen geprägt. Hiermit ist der Bogen zur Steuerungsproblematik geschlagen: Wie kann das Recht bzw. der Machtkreislauf des Rechts den Kontakt zu faktischen (Un)gleichheitsverhältnissen bewahren, wenn doch die (Un)Gleichheitsverhältnisse von nicht-rechtlichen Logiken bestimmt sind? Das reflexive Recht versucht dieses Problem zu lösen, in dem es eine Reflexion des Rechts auf das Nicht-Recht zu konzeptualisieren sucht.[56]

In Bezug auf das Zusammenziehen der aus systemtheoretischer Perspektive diagnostizierten Steuerungskrise und der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit würde Habermas an der Stelle nicht mitgehen, an der ich geschrieben habe, dass »die faktische (Un)gleichheit von Individuen durch die Systemlogik anderer als der rechtlichen geprägt ist«. Denn Habermas beharrt darauf, dass es eine (rechtliche) Vermittlung zwischen den einzelnen (System)Teilen einer komplexen Gesellschaft gibt: »Die aus rechtlichen Kommunikationen gewobene Haut vermag auch noch komplexe Gesellschaften im ganzen zu umspannen.« (Habermas 1994 [1992]: 528) Auch Forst betont in einem anderen Zusammenhang (seiner kritischen Diskussion der Sozialtheorie von Boltanski und Thévénot, vgl. 6.3.2) die Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache zwischen unterschiedlichen *cités* – oder »Rechtfertigungssprachen« (Forst 2015a: 26–33, insb. 27f.). Die gemeinsame Sprache ist für Forst eine »übergeordnete Rechtfertigungssprache« (ebd. 28) oder auch eine übergeordnete »Sprache der Gerechtigkeit« (ebd.), die sich in der gesellschaftlichen Realität als »übergeordnete *politische* Rechtfertigungsebene« (ebd. 30) zeigt.

In meiner Auseinandersetzung mit Forsts Theorie habe ich, so könnte man es nun reformulieren, Zweifel an der Verfügbarkeit – zumindest ohne Weiteres – dieser gemeinsamen Sprache der Gerechtigkeit geäußert: Ich habe die These vertreten, dass die Gerechtigkeitskriterien (Reziprozität und Allgemeinheit) nur in begrenzten Allgemeinheiten überhaupt Wirkung entfalten können (vgl. insb. 6.1 iii. und auch Kapitel 7) und dass die Grenzen der Gerechtigkeitskontexte wiederum nicht selbst mithilfe dieser Kriterien gezogen werden können. Letzteren Teil der These

56 Subjektive Rechte als »Rechte auf Außerrechtliches« (Menke 2015: 56) sind für Menke auch schon ein Mechanismus, mit dem innerhalb des Rechts auf das Nicht-Recht oder das Außerrechtliche Bezug genommen wird bzw. auf es reflektiert wird. Subjektive Rechte stellen aber, für Menke, eine problematische Form dieser Reflexion dar, siehe Anfang von Kapitel 3 zu Menkes *Kritik der Rechte*.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

habe ich insbesondere in Bezug auf das Paradox der Grenzziehung der Toleranz (vgl. 6.5) und anschließend in Kapitel 7 vertreten. Wenn man die Grenzen der Gerechtigkeit also *als Grenzen der Rechtfertigung* anerkennt, dann, so scheint mir, wird die Reflexion auf das Nicht-Recht (dasjenige jenseits der Grenze der Rechtfertigung) zu einem Desiderat der kritisch-prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit. Dieses Desiderat ergibt sich allerdings nur in meiner in Abgrenzung von Forst modifizierten Version kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit. Gleichwohl bleibt auch für Forst ein anderes Forschungsdesiderat oder eine Erklärungslücke bestehen, nämlich in welcher spezifischen Form des Rechts sich Gerechtigkeit materialisieren soll. Das ist in Bezug auf die Fragestellung der Arbeit entscheidend, weil gerade die Realisierung der Gerechtigkeit im Recht Formen der Beherrschung, die der Normativität der Gerechtigkeit entgegenstehen, produzieren vermag.

Folgt man meiner modifizierten Version kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, lassen sich ›vergangene Rechtfertigungen‹ bzw. ›vergangene Rechtfertigungsverhältnisse‹ gewissermaßen als Teil des Bereichs des ›Nicht-Rechts‹ verstehen. Denn vergangene Rechtfertigungen müssen aus gegenwärtiger Perspektive bezüglich ihrer (reziprok-allgemeinen) Rechtfertigbarkeit prima facie als unzulänglich begriffen werden, weil sie sich vor einer anderen (nämlich vergangenen) Rechtfertigungsgemeinschaft bewähren mussten, was aber noch nichts über ihre gegenwärtige Geltung aussagt (vgl. 8.1 und auch 8.3). Diese vergangenen Rechtfertigungen bilden aber gleichzeitig die Folie, vor der sich die gegenwärtige Realisierung der Gerechtigkeit vollziehen muss. Das zeigt sich ganz konkret in Bezug auf die Tatsache, dass sich Rechtsanwendungen auf in der Vergangenheit gegebenes Recht beziehen, das in der Gegenwart nicht zur Disposition steht (Problem der Gesetzesbindung, 8.3). Im Modell reflexiven Rechts wird das ›Nicht-Recht‹ allerdings zunächst als in einem synchronen Verhältnis zum Recht stehend begriffen.

### *8.5.2 Die Grundidee von reflexivem Recht*

Die Grundidee von reflexivem Recht ist, dass das Recht nicht direkt mit substantiellen Regeln in gesellschaftliche Prozesse ›hineinregiert‹, sondern sich darauf beschränkt, Prozesse der Selbstreflexion in gesellschaftlichen Teilbereichen zu fördern und zu lenken: »Im Rechtssystem fällt man nicht die faktische Entscheidung selbst, sondern entscheidet nur über die Entscheidungsprämissen.« (Willke und Teubner 1984: 29f.) Reflexives Recht kann man daher als *Regulierung von Selbstregulierung* beschreiben. Das Recht ist dabei reflexiv, weil es darauf reflektiert, dass die rechtliche Logik eine unter mehreren sozialen Logiken ist. Das reflexive



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Recht reflektiert auf ›Nicht-Recht‹ und ist dadurch reflexiv[57]. In Scheuermans Worten[58]:

> »The core intution behind Teubner's model is that regulatory policies today are only likely to prove effective if they limit themselves to specifying procedures and basic organizational norms geared towards fostering self-regulation within distinct spheres of society.« (Scheuerman 2001: 84)

Als spezifische Rechtsform ›reflexives Recht‹ im Gegensatz zur formalen und materialen (vgl. 2.3 und 3) heißt das:

> »Die ›interne Rationalität‹ eines reflexiven Rechts liegt jenseits der Alternative von Konditionalprogrammen versus Zweckprogrammen. Sie baut weder auf ein System von präzis definierten Normen und Rechtsbegriffen, noch auf die Zweck-Mittel-Logik von materialen Rechtsprogrammen. Reflexives Recht tendiert eher zu abstrakteren prozeduralen Programmen, die sich auf die Meta-Ebene der Regulierung von Prozessen, von Organisationsstrukturen, auf die Verteilung und Neudefinition von Steuerungsrechten und von Entscheidungskompetenzen zurückziehen.« (Teubner 1982: 25f.)

An dieser Stelle sei betont, dass reflexives Recht für Teubner (und Willke) sowohl als Überbegriff für die Beschreibung von bestimmten rechtshistorischen Entwicklungen verwendet werden kann als auch als Kennzeichnung für eine normativ wünschenswerte (und praktikable) Rechtsform. Für meine Zwecke ist die normative Verwendungsweise entscheidend.

Um die Grundidee einer solchen Regulierung von Selbstregulierung zu konkretisieren, möchte ich kurz auf ein fiktives Beispiel aus dem gesellschaftlichen Teilsystem der Ökonomie eingehen. Gehen wir von einem – per definitionem profitorientiertem – Unternehmen aus, das an einem See angesiedelt ist und dort Fische fängt und an Fischläden weiterverkauft. Wenn dieses Unternehmen den See kontinuierlich überfischt, dann werden in 10 Jahren keine Fische mehr in dem See zu fangen sein. Wenn das Unternehmen etwas weniger fischt, würde es in den nächsten 10 Jahren auch etwas weniger Profit machen, aber könnte auf diesem niedrigeren Profitlevel vermutlich noch über die nächsten 10 Jahre hinaus tätig sein. Wie könnte nun mit Mitteln des Rechts darauf eingewirkt werden, dass das Unternehmen sich dazu entscheidet, den derzeitigen Fischfang etwas zu reduzieren, um länger profitabel wirtschaften zu können? In Form materialen Rechts könnte etwa eine Obergrenze für die erlaubte Menge von

57 Luhmann meint, der Anspruch, auf Nicht-Recht zu reflektieren, sei zu hoch: Es könne kein reflexives, sondern nur »selbstreflexives Recht« geben (Luhmann 1985: 7f.).

58 Für weitere hilfreiche Zusammenfassungen der Grundidee reflexiven Rechts, siehe: Cohen und Arato 1992: 480–487, Cohen 2002: 153–157 und Zumbansen 2008: 789–795.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fischen, die pro Jahr gefischt werden dürfen, *um* Überfischung zu verhindern, festgelegt werden. Im Gegensatz dazu würde es einer reflexiven Regulierung entsprechen, wenn Unternehmen etwa dazu verpflichtet würden, alle zwei Jahre in eine Klausur zu gehen, um die Unternehmensziele für die nächsten 10 Jahre zu diskutieren und zu beschließen. Die Hoffnung wäre dabei, dass bei einer solchen Klausur, *die Beteiligten selbst* darauf kommen würden, dass es ihren eigenen Zielen zuträglich wäre, die Überfischung zu unterlassen. Darüber hinaus – so weiterhin die Hoffnung – würde das Unternehmen dann die Entscheidung nicht zu überfischen, effektiver und zuverlässiger umsetzen, als wenn es dazu gezwungen worden wäre. Wenn ein Unternehmen ein Gesetz, das eine Obergrenze für den Fischfang festlegte, etwa einfach nur als Hindernis auf dem Weg zu mehr Profit sehen würde, dann wäre es denkbar, dass es dieses Gesetz zu umgehen suchen würde. Reflexives Recht hingegen würde in diesem Fall versuchen, die Selbstreflexion des Unternehmens zu fördern, um Ziele des nachhaltigen Wirtschaftens umzusetzen. Dabei würde nicht die Logik des Rechts der Ökonomie aufgezwängt, sondern sozusagen die Logik der Ökonomie dabei unterstützt, zur besten Version ihres Selbst zu werden.[59]

An dieser Stelle kann ich nicht im Detail auf konkrete Institutionalisierungsmöglichkeiten reflexiven Rechts eingehen. Es sei aber auf eine für die Argumentation dieses Kapitels zentrale Frage eingegangen, nämlich wie sich die spezifische Rechtsform reflexives Recht zu der (institutionellen) Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung verhält. Auf der einen Seite kann man bei bestimmten institutionellen Vorschlägen, die man unter dem Überbegriff reflexiven Rechts fassen könnte, ein Einreißen der Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung konstatieren. Andererseits lässt sich die Idee reflexiven Rechts auch so verstehen, dass diese Trennung zwar aufrechterhalten wird, aber dennoch auch in der Rechtsanwendung eine stärkere Berücksichtigung der Betroffenen stattfindet. Das zweite Verständnis ist für meine Zwecke passender, denn dabei wird an der modernen Rechtsform und ihrem Merkmal der Gewaltenteilung zwischen Legislative und Judikative festgehalten.[60] Ich gehe im nächsten Teil (8.5.3) zunächst trotzdem auf beide Verständnisse

59 Dieses Beispiel ist inspiriert von den folgenden Überlegungen Scheuermans: »Most provocative of all, he [Teubner, E.N.] seems to believe that the legal institutionalization of internal sensors need not pose a fundamental challenge to the logic or rationality of distinct forms of social activity. For example, even economic activities should in principle be consistent with internal restrictions (requiring, for example, the consideration of ecological concerns) because the unregulated and unlimited pursuit of profit ›is itself paradoxical from the organization's own point of view‹ to the extent that it may undermine the long-term interests of a business enterprise.« (Scheuerman 2001: 86)

60 Vgl. Fn. 48 in diesem Kapitel zu Wiethölter.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein und erläutere jeweils, was an ihnen problematisch sein könnte (zwei verschiedene Formen der ›Angepasstheit‹).

### *8.5.3 Die Angepasstheit reflexiven Rechts*

Wenn (kollektive) Akteure – wie das Fischereiunternehmen in Bezug auf Fragen der Überfischung – nicht an inhaltliche Normen gebunden sind, sondern bloß an bestimmte Verfahrensnormen bezüglich ihrer Selbstorganisation, dann werden die Regeln der Selbstorganisation in Bezug auf die konkrete Lage der Akteure hin beschlossen. Die Regeln werden also nicht in Absehung, sondern gerade in Ansehung des konkreten Falls beschlossen. Damit scheint auf den ersten Blick das in der Idee der Rechtsstaatlichkeit enthaltende »freiheitssichernde Auseinanderziehen der Entscheidungen über Entscheidungsprämissen und der inhaltlichen Entscheidungen selbst« (Maus 1986: 405) ausgeschaltet zu sein. Denn das Fischereiunternehmen entscheidet ja nicht im abstrakten was geschehen sollte, wenn ein beliebiges Unternehmen durch die (zu) starke Nutzung natürlicher Ressourcen in einer Zeitspanne von 10 Jahren unrentabel werden würde, sondern was *ihr Fischereiunternehmen* in Anbetracht der oben geschilderten Situation tun sollte. Es handelt sich also um eine *parteiische Entscheidung*. Eine mögliche Kritik an reflexivem Recht wäre dann beinahe offensichtlich: Reflexives Recht ist willkürlich in dem Sinne, dass es sich an die parteiischen Interessen der sich selbstorganisierenden Gruppen einfach *anpasst*, anstatt diese durch demokratisch legitimierte Gesetze zu steuern.[61] Diese Art von Anpassung nenne ich *Anpassung erster Ordnung* im Gegensatz zu einer Anpassung zweiter Ordnung (s.u.). Auf das Spannungsverhältnis von »*Anpassung*« und »*Steuerung*« in der Idee reflexiven Rechts machen Teubner und Willke selbst aufmerksam (Willke und Teubner 1984: 15, vgl. Teubner 2012: 26f.).

Wenn weitergehend reflexives Recht erst virulent wird in funktional differenzierten Gesellschaften und solchen, die sich schnell wandeln (vgl. 8.5.1 zur Steuerungskrise des modernen Rechts), dann erfolgt die Anpassung genauer an die Interessengruppen solcher Gesellschaften. Scheuerman konstatiert in diesem Sinne, dass reflexives Recht besonders gut auf die Regulierung von etwa »›high speed‹ forms of transnational economic activity« (Scheuerman 2001: 93) zugeschnitten zu sein scheine. Ferner macht er im Anschluss an Boaventura de Sousa Santos deutlich,

61 Was hier mit ›Anpassung‹ des reflexiven Rechts gemeint ist, kann man auch mit dem Begriff der ›Korruption‹ erfassen. Wenn das Recht sich (ohne guten Grund) an das Soziale anpasst, könnte man stattdessen auch sagen, dass das Soziale das Recht bzw. das Politische korrumpiert. Vgl. dazu: Menke 2015: 334.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass das Recht, wenn es sich an der Schnelligkeit von etwa dem ökonomischen Subsystem ausrichtet, in ein Dilemma gerät: »the ›speed and social acceleration‹ of contemporary social and economic processes means that ›law will easily be trapped in the dilemma: either to remain static and be ignored, or to keep up with social dynamics and be devalued as a normative reference‹.« (Scheuerman 2001: 92)[62]

Bevor ich nun auf das Verständnis reflexiven Rechts eingehe, in dem die Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung nicht in dem geschilderten Sinne als gelockert angesehen wird, sei noch erwähnt, dass es auch institutionelle Ideen gibt, die Betroffenen stärker einzubeziehen, die sich – wie Habermas' Modell – auf die Seite der Gesetzgebung fokussieren. Mit diesen institutionellen Ideen sind insbesondere korporatische Organe oder konzertierte Aktionen gemeint.[63] Diese sind *nicht* als Modelle reflexiven Rechts zu beschreiben, weil sie sich ausschließlich auf die Gesetzgebungsseite beziehen und damit nicht die spezifische Rechtsform antasten, aber sie seien an dieser Stelle, um Verwirrungen zu vermeiden, erwähnt, weil an ihnen die bisher geäußerte Kritik an reflexivem Recht, dass es sich an gegebene Interessenkonstellationen anpasst – anstatt zu gestalten –, auch geübt wird. So schreibt Maus, dass »Teubners […] Konzeption an der gleichen Schwäche wie gegenwärtig praktiziertes Verfahrensrecht in neokorporatistischen Aushandlungsprozessen [leidet]: Die vagen Regelungen bewirken, daß die faktischen gesellschaftlichen Machtpositionen sich noch einmal in den Verhandlungspositionen der Verfahren reproduzieren.« (Maus 1986: 402)

Nun komme ich zum zweiten Verständnis reflexiven Rechts, nach dem diese Rechtsform die Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung (in modifizierter Form) erhält. In diesem zweiten Verständnis wird betont, dass die Verfahrensregeln der Selbstorganisation einerseits die Form der Selbstregulierung tatsächlich stark lenken und andererseits dass diese Verfahrensregeln selbst strikter demokratischer Rechtfertigbarkeit unterliegen – und gerade kein Ergebnis des Selbstbeschlusses etwa eines bestimmten Unternehmens als einer partikularen Gruppe sind: »within the model of reflexive law, democratic legitimacy still entails the necessity of a (general and thereby legitimate) determination of precisely which norms and procedures are to make up the framework within which self-regulation is to be conducted.« (Scheuerman 2001: 89) Demzufolge bleibt die Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung in

62 Vgl. Rosa 2005: 406 und Francot 2018: 105.

63 Ein berühmtes (neo)korporatisches Organ war in Deutschland etwa das 1998 unter Schröders rot-grüner Regierung gegründete (und gescheiterte) »Bündnis für Arbeit, Ausbildung und Wettbewerbsfähigkeit«. Die Tarifautonomie kann zudem als ein ständiges korporatistisches Element in der deutschen Politik verstanden werden.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem modifizierten Sinne erhalten: Auf Seiten der Gesetzgebung werden nur die Meta-Regeln für die Selbstorganisation von kleineren Einheiten entschieden und diese Regeln sind dann aber für die Selbstorganisation, in der die ›Regeln der Selbstorganisation‹ *Anwendung* finden, bindend.[64] In Habermas' Bild (siehe 8.5.1) spannt sich dann also um die verschiedenen Einheiten der Selbstregulation zumindest noch eine ›dünne rechtliche Haut‹. Diese ›dünne Haut‹ jedoch vor einem ›Zerreißen‹ zu schützen, stellt sich dann gewiss als Folgeproblem.[65]

Folgende entscheidende Frage bleibt aber auch für dieses zweite Verständnis reflexiven Rechts bestehen: Was sind (legitime) kleinere Einheiten der Selbstorganisation bzw. nach welchen Kriterien sollen diese bestimmt werden? »Who should be represented in decentralized arenas of ›regulated self-regulation‹, and why?« (Scheuerman 2001: 100) An dieser Stelle wiederholt sich auf kleinerer Ebene die Frage nach der inneren und äußeren Grenze der Gerechtigkeit (bzw. der Bestimmung rechtlicher Gleichheit). Und es entsteht erneut die Gefahr, dass sich reflexives Recht einfach *anpasst* und zwar an bestehende kleinere Arenen der Selbstregulierung, an bestehende Definitionen der »›gesellschaftlich[] relevanten Kräfte‹« (Maus 1986: 404).[66] Diese gesellschaftlich relevanten Kräfte könnte man in Bezug auf Forsts Terminologie auch als ›Gewinner‹ vergangener Rechtfertigungsverhältnisse verstehen. Vergangene Rechtfertigungsverhältnisse waren weder notwendig in der Vergangenheit gut gerechtfertigt, aber auch wenn sie dies waren, steht ihre Rechtfertigbarkeit in der Gegenwart erneut auf dem Spiel. Wenn man die gesellschaftlich relevanten Kräfte, an die sich reflexives Recht womöglich anpasst, als ›Gewinner vergangener Rechtfertigungsverhältnisse‹ versteht, dann lässt sich die Reflexion reflexiven Recht auf dem Bereich des Nichts-Rechts nicht bloß synchron, sondern als in die Vergangenheit gerichtete diachrone Reflexion begreifen (vgl. Ende von 8.5.1).

64 Es ergibt sich bezogen auf dieses zweite, man könnte sagen, *demokratische Modell reflexiven Rechts*, ein interessanter Anschlusspunkt zu dem »systemic approach to deliberative democracy« (Mansbridge, Bohman, Chambers et al 2012). Die Grundidee des systemischen Zugangs zu deliberativer Demokratie ist, dass es eine Art Arbeitsteilung zwischen Teilen eines demokratischen Systems gibt (vgl. ebd. 2). Die einzelnen Teilsysteme sind dabei intern nicht notwendig demokratisch organisiert (vgl. ebd. 12), aber tragen auf unterschiedliche Weise zur demokratischen Qualität des (zentralen) Gesamtsystems bei, insbesondere durch die Berücksichtigung »of multiple and plural voices, interests, concerns, and claims« (ebd.).

65 Dieses Problem wird auch im »systemic approach to deliberative democracy« als »decoupling« (Mansbridge, Bohman, Chambers et al. 2012: 22) der einzelnen deliberativen Teilsysteme reflektiert.

66 Diese Gefahr wird auch im »systemic approach to deliberative democracy« anerkannt als »pathology« of »*social domination*« (ebd. 24).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn man sich nun der Tatsache bewusst ist, dass die Auswahl der kleineren Arenen der Selbstregulierung Gefahr läuft, bloß eine Anpassung zu sein (d.h. keine *gerechtfertigte* Auswahl zu sein und damit *prima facie* problematisch), könnte folgende Überlegung (aus der normativen Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) dazu dienen, diese Problematik abzumildern: Wenn die Auswahl der relevanten Arenen der Selbstregulierung eine Anpassung an gesellschaftliche Kräfte darstellt, wäre es zumindest wünschenswert, wenn sich die Zusammensetzung dieser Arenen öfters veränderte, um der Gefahr zu entgehen, dass sich falsche Bestimmungen der gesellschaftlich relevanten Kräfte stabilisieren. Zumindest die entgegengesetzte Reaktion auf die Einsicht, dass die Auswahl von kleineren Einheiten der Selbstregulierung Gefahr läuft, bloß eine ›Anpassung‹ zu sein, nämlich schlicht weiterhin auf die gesellschaftlichen Kräfte der Vergangenheit zu vertrauen, lehnen Forst und Günther – zu Recht – ab (vgl. den letzten Absatz des Abschnitts »*Paradox der Grenzziehung (innere Grenze)*« in 6.5).

Wenn man der Überlegung, dass sich die Arenen der Selbstregulierung öfters verändern sollten, um falsche Bestimmungen der gesellschaftlich relevanten Kräfte zu verhindern, im Modell reflexiven Rechts Rechnung tragen wollte, würde sich folgendes Bild ergeben: Reflexives Recht würde dann in Bezug auf die Frage der Auswahl der Selbststeuerungseinheiten in dem Sinne ›steuern‹, dass es eine Veränderung dieser Einheiten förderte. Wenn die relevante Gesellschaft ohnehin schon eine sich schnell wandelnde Gesellschaft ist, könnte man hier von einer *Anpassung zweiter Ordnung* sprechen – oder der *(Re)Produktion einer Gesellschaft*, die sich schnell wandelt, durch reflexives Recht. *Diese* These der Angepasstheit ist stärker als die der *Anpassung erster Ordnung* in Bezug auf das erste Verständnis reflexiven Rechts, das in dieser Rechtsform eine Lockerung der Trennung von Gesetzgebung und Rechtsanwendung sieht (s.o.). Eine solche Anpassung zweiter Ordnung beschreibt auch Habermas als Gefahr, wenn seine Lösung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit, der Machtkreislauf des Rechts, den Kontakt zu dem intakten, privaten Teil der Lebenswelt verliert (d.h. seine Lösung bzw. sein produktiver Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit letztlich scheitert):

> »In dem Maße, wie die institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung den Kontakt mit einem ungezwungenen Prozeß der Bedürfnisartikulation verliert, fehlen ihr Parameter, die sie nicht in eigener Regie erzeugen kann. Dann fällt die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit in eine *sekundäre Naturwüchsigkeit* zurück; sie wird durch Kriterien gesteuert, die kontingent aus […] Anpassungsprozessen […] hervorgehen.« (Habermas 1994 [1992]: 518f., Herv. E.N.)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An dieser Stelle sei ferner auf eine interessante Parallele zwischen dem Gesellschaftsbild von Forst und dem der Systemtheorie im Gegensatz zu Habermas hingewiesen (vgl. 6.3.2 und 8.4). Für Forst und die Systemtheorie werden erst einmal alle gesellschaftlichen Bereiche gleich, wenn auch in beiden Modellen sehr anders beschrieben[67]: Alle gesellschaftlichen Bereiche sind als Kontexte der Rechtfertigung (Forst) oder eben systemische Zusammenhänge zu begreifen. Beide Beschreibungen veranlassen nicht die Hoffnung, dass in ihnen ein ungezwungener Prozess der Bedürfnisartikulation stattfindet, der bei Habermas letztlich entscheidend ist für die Möglichkeit legitimen Rechts. Habermas betont, dass etwa die Differenzen zwischen »Familie oder Schule« und »Märkten« »nicht im Grau in Grau systemtheoretischer Beschreibungen verschwinden« dürfen (Habermas 1994 [1992]: 428). Bemerkenswert ist, dass auch Peter Nahamowitz in seiner scharfen Kritik von Teubner beklagt: »Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt geht […] im Konzept des ›reflexiven Rechts‹ unter.« (Nahamowitz 1985: 42) Dabei stört ihn insbesondere »[d]ie Gleichordnung der Wirtschaft mit ›lebensweltlichen‹ Bereichen wie Erziehung und Familie« (Nahamowitz 1985: 42).[68]

Ein Recht, das sich an eine Gesellschaft anpasst, die durchweg durch systemische Imperative gesteuert ist oder eine, die durchweg von guten oder schlechten Rechtfertigungen durchzogen ist, ist wenig wünschenswert. Hinzu kommt, dass gute von schlechten Rechtfertigungen wiederum nur mithilfe von positivem Recht unterschieden werden können. Dieses positive Recht ist aber aufgrund des zeitlichen Auseinandertretens von Gesetzgebung und Rechtsanwendung notwendig auf das Festhalten an vergangenen Rechtfertigungen angewiesen, die aber aus gegenwärtiger Perspektive in ihrer normativen Geltungskraft hinterfragbar sind. Ein Recht, das dem Habermas'schen Modell entsprechend im Zentrum eines produktiven gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses steht, in dem ungezwungene Bedürfnisartikulationen aus der Lebenswelt Einzug erhalten und vermittelt über das Recht wiederum auf systemische Kontexte einwirken, scheint attraktiver. Es basiert allerdings wie oben erläutert auf bestimmten gesellschaftstheoretischen Prämissen, die Forst nicht teilt und die auch mit guten Gründen kritisiert werden können sowie auf Habermas' Unterschätzung der Eigendynamik des Rechts bzw. der unkritischen Akzeptanz der modernen Rechtsform.

67 Bei Forst sind die einzelnen gesellschaftlichen Teilbereiche zudem weniger stark voneinander getrennt als in der systemtheoretischen Perspektive.

68 Wenn man vergangene Rechtfertigungen als Teil des ›Nicht-Rechts‹ begreift (vgl. Ende von 8.5.1), ließe sich sagen, dass die Unterscheidung von System und Lebenswelt bei Forst diachron gewissermaßen erneut auftaucht und zwar als Unterscheidung von vergangenen und gegenwärtigen Rechtfertigungen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Beherrschungspotential reflexiven Rechts[69] als eine spezifische Form des Rechts, die aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zugänglich und zumindest auf den ersten Blick attraktiv erscheint, wenn man das Desiderat anerkennt, dass sie auf ›Nicht-Recht‹ reflektieren können sollte (vgl. 8.5.1), sehe ich in der Anpassung zweiter Ordnung reflexiven Rechts. Diese Anpassung zweiter Ordnung entspricht einer Steuerung durch Recht, die Prozesse der sozialen Beschleunigung einer Gesellschaft – dem Material, das Recht regeln soll – fördert oder gar produziert. Im 10. Kapitel werde ich genauer darauf eingehen, was mit sozialer Beschleunigung gemeint ist, wie sie mit der Subjektivierung von flexiblen Identitäten zusammenhängt und inwiefern hierbei von einer (zweistufigen) Form der Beherrschung aus Sicht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit die Rede sein kann.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 9. Zwischenfazit II: Was leistet die kritisch-prozedurale Theorie der Gerechtigkeit?

Um den zweiten Teil der Arbeit abzuschließen, sollen zunächst im Überblick noch einmal die Spezifizierungen der drei Merkmale des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs durch die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption zusammengefasst werden. Dabei ist zu beachten, dass ich meine – in Abgrenzung von Forsts Ansatz – modifizierte Variante kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zugrunde lege. Zweitens soll der Zusammenhang zwischen dem siebten und dem achten Kapitel noch einmal explizit gemacht werden. Drittens sei zusammenfassend dargestellt, inwiefern sich in diesem Teil gezeigt hat, dass die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit nicht die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung begünstigt. Viertens möchte ich noch eine Reflexion über die Rolle des Rechts für Forsts Gerechtigkeitskonzeption einschieben. Schließlich erläutere ich, in welchen Hinsichten ich im dritten Teil der Arbeit das in Kapitel 8 eingeführte Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ausführen werde.

Das erste Merkmal des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs, dessen Reduziertheit (2.1), spezifiziert die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption dahingehend, dass sie zwischen Kontexten unterscheidet, die durch die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bewertet werden sollten (gerechtigkeitsrelevant), und solchen, die nicht durch sie bewertet werden sollten (gerechtigkeitsirrelevant). Das habe ich insbesondere in Unterkapitel 6.1 ausgeführt. Das zweite Merkmal des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs, dass sich die normative Grundorientierung der Gerechtigkeit in Form eines Meta-Rechts auf Rechte ausdrücken lässt (2.2), spezifiziert die kritisch-prozedurale Konzeption als ›Recht auf Politik auf Rechte‹ (Kapitel 7). Das dritte Merkmal des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (Gesetz, Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild, 2.3) spezifiziert die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit einerseits (eventuell) durch die spezifische Rechtsform ›reflexives‹ Recht (Kapitel 8) und andererseits ist das Gesellschaftsbild die sozialtheoretische Rechtfertigungstheorie (6.3.2). Im Überblick und im Vergleich zu der libertären und egalitären Gerechtigkeitskonzeption ergibt sich die folgende schematische Darstellung:



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

| | **Reduzierter Blick (2.1)** | **Meta-Recht auf Rechte (2.2)** | **Spezifische Rechtsform und (implizites) Gesellschaftsbild (2.3)** | **Beherrschungsform/ -potential** |
|---|---|---|---|---|
| **Libertär (3.1.1)** | Öffentlich vs. Privat | Recht auf private Freiheit auf Rechte | - Formal<br>- Unbestimmt | Ausbeutung als Machtstabilisierung (3.1.2) |
| **Egalitaristisch (3.2.1)** | Die Gleichheits-Gesellschaft (nicht) betreffend | Recht auf soziale Teilhabe auf Rechte | - Material<br>- Bestimmbar | Normalisierung (3.2.2) |
| **Kritisch-prozedural (II)** | Sollte mit RuA bewertet werden *oder* nicht (6, insb. 6.1) | Recht auf Politik auf Rechte (7) | - Reflexiv? (8)<br>- Rechtfertigungsverhältnis (6.3.2) | Beschleunigung und Flexibilisierung (10) |

Kapitel 7 und 8 weisen insbesondere zwei systematische Zusammenhänge auf: 1. In Kapitel 7 habe ich argumentiert, dass die normative Grundlage der Gerechtigkeit in der *Unbestimmtheit des anderen Menschen* liegt. Diese sollte deshalb auch in der institutionellen Realisierung von Gerechtigkeit eine Rolle spielen. Subjektive Rechte dienen dem Schutz dieser Unbestimmtheit. Reflexives Recht (Kapitel 8) versucht diese Unbestimmtheit so zu schützen, dass nicht aus Versehen eine nicht gerechtfertigte Bestimmtheit stabilisiert wird (Ausbeutung als Machstabilisierung), aber auch ohne selbst eine substantielle Bestimmung vorzunehmen (Normalisierung). 2. Sowohl Kapitel 7 als auch Kapitel 8 setzen sich mit den *Grenzen der Rechtfertigung* (6.5) auseinander: Warum wir andere Menschen als Gleiche anerkennen, lässt sich nicht vollständig rechtfertigen (Kapitel 7) – und die Gleichheit zwischen Menschen gründet auf ihrer gemeinsamen Unbestimmtheit und nicht auf ihrem gleichen Charakter als Rechtfertigungswesen. Kapitel 8 untersucht, wie man den Grenzen der Rechtfertigung institutionell Rechnung tragen könnte.

An verschiedenen Stellen hat sich in diesem zweiten Teil der Arbeit gezeigt, dass die kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit die Beherrschungspotentiale der Ausbeutung und Normalisierung zu adressieren vermag. Das gilt allerdings nur, wenn Forsts Gerechtigkeitskonzeption in der vorgeschlagenen Weise modifiziert und erweitert wird (Kapitel 7 und 8). In Unterkapitel 6.5 habe ich infrage gestellt, dass



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forst mit seiner Respektkonzeption der Toleranz das »Paradox der Grenzziehung« tatsächlich lösen kann. Ein unterdrücktes Paradox der Grenzziehung kann Normalisierungseffekte haben, die zu vermeiden sind. Bereits in 6.1 habe ich dafür argumentiert, dass die Definition einer begrenzten Allgemeinheit notwendig ist, damit die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit Anwendung finden können. Erst in Kapitel 7 habe ich aber die Erklärung dafür nachgeliefert, warum eine begrenzte Allgemeinheit stets auch kritisch auf ihre Grenzen hin befragt werden muss: Das liegt daran, dass der ursprüngliche Grund der Gerechtigkeit (der Grund dafür, gemeinsam eine begrenzte Allgemeinheit zu bestimmen) die Unbestimmtheit des anderen Menschen ist, die sich auch in begrenzten Allgemeinheiten immer wieder Bahn brechen kann – um Normalisierungen und Ausbeutungsverhältnisse aufzubrechen. In Kapitel 8 habe ich einerseits erläutert, dass Forsts Abkehr von Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt ihm – im Gegensatz zu Habermas – erlaubt, Strukturen der Ausbeutung kritisch zu hinterfragen. Andererseits habe ich aufgezeigt, dass der Versuch, einen adäquaten Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit zu finden, gerade als Versuch gesehen werden kann, die Beherrschungsformen von Ausbeutung und Normalisierung zu vermeiden. Auch ›reflexives Recht‹ wurde als Versuch, einen adäquaten Umgang mit dieser Dialektik zu finden und somit Ausbeutungs- und Normalisierungseffekte zu vermeiden, rekonstruiert.

Sowohl die Beherrschungsformen der libertären und egalitären als auch das Beherrschungspotential der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitskonzeption habe ich darüber entwickelt, welche spezifische Rechtsform für ihre Realisierung angemessen wäre. Man könnte sich aber auch die Frage stellen, ob die Art der Normativität von Forsts Gerechtigkeitskonzeption *selbst* ein solches Beherrschungspotential innewohnt (unabhängig von der Realisierung im Recht). Dem liegt die Überlegung zugrunde, dass die Anwendung der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit der Definition einer begrenzten Allgemeinheit bedarf, welche falsch begrenzt und somit beherrschend sein kann. Eine begrenzte Allgemeinheit festzulegen, ist typisch für die Normativität des Rechts. Womöglich könnte man also sagen, dass sich an Forsts Gerechtigkeitsnormativität eine juridische Logik nicht nur anschließt (Gerechtigkeit soll sich im Recht materialisieren), sondern dass sich in ihr die juridische Logik gewissermaßen selbst verdoppelt. Damit würde allerdings ein methodisches Problem entstehen, weil dann eine Theorie und nicht die von einer Theorie geforderten Institutionen als (Beherrschungsformen) ›produzierend‹ angesehen werden müssten. Zu untersuchen wäre außerdem, ob sich so eine Verdopplung der juridischen Logik auch in der normativen Grundstruktur einer libertären und egalitären Gerechtigkeitstheorie feststellen ließe. Dieser Gedanke bezüglich einer möglichen Verdopplung



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

juridischer Logik in der Gerechtigkeitsnormativität selbst sei hier nur benannt, aber nicht weiter ausgeführt.

Zum Ende von Kapitel 7 habe ich zwischen zwei Modi unterschieden, mit denen man versuchen könnte, dem Grund der Gerechtigkeit – der Unbestimmtheit des anderen – Rechnung zu tragen, nämlich entweder in *institutioneller* oder *historischer* Weise. In Kapitel 8 bin ich den institutionellen Weg gegangen und habe zum Ende des Kapitels Probleme desselben aufgezeigt. Diese Probleme der institutionellen Reflexion auf den Grund der Gerechtigkeit führe ich in Kapitel 10 aus. In Kapitel 11 geht es um die historische Reflexion auf den Grund der Gerechtigkeit und das Verhältnis derselben zu den Beherrschungspotentialen der institutionellen Reflexion, Beschleunigung und Flexibilisierung (Kapitel10).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# III. DAS BEHERRSCHUNGSPOTENTIAL UND DIE ZEITSTRUKTUREN KRITISCH-PROZEDURALER GERECHTIGKEIT

https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 10. Soziale Beschleunigung und Subjektivierung zu flexiblen Identitäten

## Das Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

In diesem Kapitel setze ich die ›Angepasstheit‹ reflexiven Rechts, mit dessen Aufzeigen Kapitel 8 endete, in Bezug zu Hartmut Rosas Verständnis von (sozialer[1]) Beschleunigung (10.1). Anschließend erläutere ich, inwiefern soziale Beschleunigung mit der Subjektivierung von flexiblen Identitäten zusammenhängt und was darunter zu verstehen ist (10.2). Dann argumentiere ich, dass soziale Beschleunigung und Flexibilisierung und zwar aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit *selbst* als Beherrschungsformen ausweisbar sind (10.3). Schließlich setze ich die Beherrschungsformen von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ ins Verhältnis zu jenen der ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹, die in Kapitel 3 behandelt wurden (10.4).

## 10.1 Die Angepasstheit reflexiven Rechts und (soziale) Beschleunigung

Ich habe zwei Lesarten der ›Angepasstheit‹ eines reflexiven Rechts unterschieden (8.5.3): eine Angepasstheit erster und zweiter Ordnung. Die Angepasstheit erster Ordnung bezeichnet die Konstellation, dass reflexives Recht, indem es zentrale Entscheidungskompetenzen auf partikulare Akteure überträgt, weniger steuernd auf diese eingreift als deren Interessen zu bestärken und sich somit an Partikularinteressen *anpasst*. Geht man, wie Rosa, davon aus, *dass* moderne Gesellschaften, um sich reproduzieren zu können, sich auch fortwährend beschleunigen müssen,[2] dann ist reflexives Recht in diesem Modell mit ›Beschleunigung‹ auf folgende Weise verbunden: Reflexives Recht passt sich an gegebene

1 Rosa unterscheidet zwischen technischer und sozialer Beschleunigung sowie der Beschleunigung des Lebenstempos, s.u.

2 Rosa fasst diese Definition moderner Gesellschaften so zusammen: »*A society should be called modern, I suggest, when its mode of stabilization is dynamic, that is to say, when it systematically requires growth, acceleration and (increasing) innovation in order to reproduce its structures and to maintain its institutional status quo.*« (Rosa 2018: 74) Ausführlich zu dieser These bereits: Rosa 2005.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaftsstrukturen (und darin wirkmächtigen Partikularinteressen) an und wenn diese Strukturen sich beschleunigende Strukturen sind, dann passt sich reflexives Recht eben an diese an. Es ist sogar anzunehmen, dass sich reflexives Recht besser als andere spezifische Rechtsformen dafür eignet, sich an sich beschleunigende Gesellschaften anzupassen (vgl. erneut Scheuerman 2001: 93). Die Anpassung zweiter Ordnung hingegen hatte ich folgendermaßen hergeleitet: Reflexives Recht kann sich gewissermaßen bewusst werden, dass die Auswahl der sich selbstorganisierenden Einheiten nicht mithilfe vernünftiger Kriterien getroffen werden kann, aber diese Auswahl notwendig ist. Dieser Einsicht kann Rechnung getragen werden, wenn reflexives Recht nicht nur dadurch steuert, dass es die Selbstorganisation (bzw. Selbstreflexion) von substaatlichen Einheiten unterstützt, sondern auch durch die Förderung der fortwährenden Neugruppierung dieser Einheiten. Durch dieses zweite Steuerungselement würde reflexives Recht dann eine Anpassung zweiter Ordnung an die sich beschleunigende Gesellschaft vollziehen: Es passte sich nicht *direkt* an, sondern vermittelt über einen Steuerungsmodus, der *selbst* beschleunigend wirkt (in dem Sinne, dass sich die selbstorganisierenden Einheiten schneller als ohne die Steuerungswirkung veränderten). Damit würde reflexives Recht aber auch eine Anpassung vollziehen (da in der Gesellschaft unabhängig von der Steuerung auch andere Kräfte der Beschleunigung wirken). Diese Anpassung zweiter Ordnung kann somit auch als (Re)Produktion von einer sich beschleunigenden Gesellschaft verstanden werden, wobei entweder der Aspekt der *Re*produktion oder der der Produktion betont werden kann. In *Beschleunigung* (2005) scheint Rosa eher den *re*produktiven Aspekt reflexiven Rechts zu betonen, da er es *als Teil* von ›Beschleunigung‹ insgesamt begreift (vgl. Rosa 2005: 406).[3] Auf die Rolle des positiven Rechts insgesamt (nicht reflexives Recht im Speziellen) in seinem Buch *Beschleunigung* und in einem jüngeren Text über die Rolle des Rechts im Verhältnis zu Beschleunigung (Rosa 2018) gehe ich unten genauer ein. Anders als Rosa betone ich den *produktiven* Aspekt reflexiven Rechts. Das liegt an der Perspektive meiner Arbeit. Die Untersuchung reflexiven Rechts habe ich durchgeführt, weil es als Kandidat für die Rechtsform geeignet scheint, in der sich kritisch-prozedurale Gerechtigkeit – in meiner in Abgrenzung von Forst modifizierten Version – realisieren vermag. Habe ich in Kapitel 8 zeigen wollen, dass reflexives Recht aus Perspektive meiner Variante kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zunächst attraktiv erscheint, geht es nun darum, die potentiell problematischen Konsequenzen (im Sinne

3 Rosa bezieht sich dabei auf Teubners Aufsatz »Globale Privatregimes. Neo-Spontanes Recht und duale Sozialverfassungen der Weltgesellschaft« (2000), den Teubner wiederum explizit als Vorarbeit für sein Buch *Verfassungsfragmente* (2012) benennt (vgl. Teubner 2012: 15, Fn. 12).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Beherrschungseffekten) dieser institutionellen Form näher zu untersuchen.

Im weiteren Verlauf dieses Unterkapitels (10.1) gilt es zunächst, Rosas Konzeption von Beschleunigung darzustellen, um dann aufzuzeigen, inwiefern sich die Anpassung zweiter Ordnung reflexiven Rechts (an eine sich beschleunigende Gesellschaft) – oder: Steuerung als Beschleunigung – genauer darin verorten lässt.

Rosa unterscheidet zwischen drei Dimensionen von Beschleunigung: *technische* Beschleunigung, insbesondere des Transports, der Kommunikation und der Produktion (vgl. Rosa 2005: 124), die Beschleunigung von sozialem Wandel (*soziale* Beschleunigung) und die Beschleunigung *des Lebenstempos* (vgl. Rosa 2005: 124–138). In Bezug auf die Anpassung erster Ordnung sind sowohl die technische als auch die soziale Beschleunigung und m.E. die Beschleunigung des Lebenstempos relevant, da sie alle eine beschleunigte bzw. sich beschleunigende Gesellschaft kennzeichnen. In Bezug auf die Anpassung zweiter Ordnung ist, wie zu zeigen sein wird, die soziale Beschleunigung entscheidend. Sie hat aber m.E. auch Auswirkungen auf technische Beschleunigungsprozesse (s.u.). Die Beschleunigung des Lebenstempos wird daran anschließend in 10.2 hinsichtlich der Subjektivierungsform ›Flexibilisierung‹ relevant.

Soziale Beschleunigung bezieht sich »auf das Tempo […], mit dem sich Praxisformen und Handlungsorientierungen einerseits und Assoziationsstrukturen und Beziehungsmuster andererseits verändern.« (Rosa 2005: 129) Beschleunigung bezeichnet dementsprechend eine Steigerung des Tempos, mit dem sich diese Praxisformen, Handlungsorientierungen, Assoziationsstrukturen und Beziehungsmuster ändern, d.h. »sich die *Veränderungsraten selbst verändern*« (Rosa 2005: 129). Rosa betont dabei häufig, dass sich in der Spätmoderne[4] sozialer Wandel häufig intra- und nicht mehr intergenerational vollziehe (vgl. z.B. Rosa 2005: 179).

Rosa nimmt nicht konkrete unterschiedliche Formen und Rhythmen von sozialem Wandel in den Blick, wie etwa speziell den Wandel von Produktionsverhältnissen oder politischen Wandel. Stattdessen bezieht er sich auf eine allgemeine gesamtgesellschaftliche Ebene des sozialen Wandels. Dafür macht er sich Hermann Lübbes Begriff der »*Gegenwartsschrumpfung*« (Rosa 2005: 131) zunutze und erläutert dessen Bedeutung mithilfe von Reinhart Kosellecks Begriffen des »Erfahrungsraums« und »Erwartungshorizonts« (Koselleck 2015a [1979], vgl. auch Kapitel 11). Mit dem metaphorischen Ausdruck »Erfahrungsraum« ist auf die Handlungs- und eben Erfahrungsoptionen, die in einem gegebenen Moment bereits realisiert sind, verweisen. Der »Erwartungshorizont« bezeichnet hingegen die Erwartung bestimmter Handlungsergebnisse in der Zukunft sowie zukünftige (womöglich über den bisherigen

4 Zu Rosas Verständnis von Spätmoderne, siehe: Rosa 2005: 49f., Fn. 76.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrungsraum hinausgehende) Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont versteht Koselleck als zeitlose Kategorien, deren unterschiedliches Verhältnis zueinander bestimmend für das spezifische Verständnis historischer Zeit einer Epoche ist. Seit der Neuzeit vergrößere sich, so Rosa im Anschluss an Koselleck, der Abstand zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont (vgl. Rosa 2005: 132 und Koselleck 2015a [1979]: 359). Durch soziale Beschleunigung rücken Erfahrungsraum und Erwartungshorizont kontinuierlich weiter voneinander weg. Nur wenn beide aber einen hinreichenden Bezug zueinander haben oder gar »deckungsgleich« sind, schlägt Rosa vor, kann man von einem »Zeitraum« der »*Gegenwart*« in Lübbes Sinn sprechen (Rosa 2005: 131). Und nur in der ›Gegenwart‹ sei es möglich, aus der Vergangenheit zu lernen oder, so könnte man mit Jaeggi reformulieren, »akkumulierende Erfahrungen« zu machen (Allen, Jaeggi und von Redecker 2016: 239, Übers. E.N.). Wenn die ›Gegenwart‹ – in der wir genuine Erfahrungen machen können, die wiederum die Grundlage für Lernprozesse sind – ›schrumpft‹, heißt das, dass die Vergangenheit ihre Bedeutung kurze Zeit, nachdem sie überhaupt zur Vergangenheit geworden ist, verliert. Rosas vollständige Definition von sozialer Beschleunigung ist dementsprechend diese:

> »*Beschleunigung des sozialen Wandels lässt sich damit definieren als Steigerung der Verfallsraten von handlungsorientierenden Erfahrungen und als Verkürzung der für die jeweiligen Funktions- Wert- und Handlungssphären als Gegenwart zu bestimmenden Zeiträume.*« (Rosa 2005: 133)

Laut Rosa funktioniert diese Definition für alle möglichen »soziale[n] und kulturelle[n] Institutionen und Praktiken« als »Maßstab für Stabilität und Wandel« (Rosa 2005: 133). Dabei kann die Veränderungsrate sich natürlich von Institution zu Institution oder von Praxis zu Praxis ändern, auch wenn ein übergreifender Maßstab adäquat ist.

Rosa definiert nicht nur, was er unter sozialer Beschleunigung versteht, sondern argumentiert auch dafür, dass es soziale Beschleunigung gibt. Obwohl er eine allgemeine Bestimmung von sozialer Beschleunigung vorgenommen hat, bezieht er sich bei der empirischen Argumentation dafür, dass es soziale Beschleunigung (insgesamt) gibt, nur auf zwei moderne Institutionen, nämlich Arbeit und Familie (ebd. 178–184).[5] Das positive Recht erwähnt er in diesem Kontext nur einmal in einer Fußnote

5 Das methodische Problem, das daraus erwächst, diskutiere ich an dieser Stelle nicht weiter. Rosa müsste erheblich mehr Argumentationsaufwand betreiben, um zu zeigen, dass der Nachweis, dass sich die Arbeits- und Familienwelt schneller wandeln als zuvor, darauf schließen lässt, dass die gesamte Gesellschaft sich schneller wandelt. Zudem ist auch nicht klar, für welche Gesellschaften die empirische These, dass es Beschleunigung gibt, gelten soll.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Bezug auf Arbeitsverträge (Rosa 2005: 183, Fn. 20). Dabei bezieht er sich zudem bloß auf die Häufigkeit, in der bestimmte Formen von Arbeitsverträgen genutzt werden (er referiert, dass es eine Zunahme der Nutzung von befristeten gegenüber unbefristeten Verträgen gebe), aber geht nicht darauf ein, ob es einen Wandel des Rechts selbst gibt, also etwa, dass bestimmte Vertragsformen nicht mehr oder seit kurzem erst gestattet oder verboten sind (oder dass sich die jeweiligen Geltungszeiträume einer Vertragsform verkürzten). In Bezug auf reflexives Recht im speziellen würde eine Veränderung *des Rechts selbst* auch eine Veränderung der Definition der sich selbst organisierenden Einheiten bedeuten. In Bezug auf modernes Recht im Allgemeinen ist hiermit eine Veränderung der Definition rechtlicher Gleichheit gemeint. Die Veränderung der sich selbst organisierenden Einheiten ist als Veränderung rechtlicher Gleichheit auf kleinerer Ebene zu verstehen (vgl. Kapitel 8.5.3). Auch wenn Rosa bei der empirischen Beschreibung von sozialer Beschleunigung also so gut wie gar nicht auf die Wandlung der Institution des Rechts eingeht, fällt das Recht seiner Definition gemäß unter die Gegenstände, deren »*Veränderungsraten* [sich] *selbst verändern*« (s.o.) – d.h. sich beschleunigen. Einerseits lässt sich das damit begründen, dass das Recht eine Institution ist[6] und Rosa Institutionen explizit als Gegenstand sozialen Wandels benennt (s.o.). Andererseits lässt sich aber auch spezifischer noch zeigen, dass das Recht unter dasjenige fallen muss, was durch soziale Beschleunigung in Bewegung gerät. So verwendet Rosa das Bild, dass soziale Beschleunigung eine »permanente Umgestaltung der ›Entscheidungslandschaft‹« (Rosa 2005: 191) darstelle. Dass rechtliche Regelungen einen erheblichen Einfluss darauf haben, wofür ich mich (mit welchen Konsequenzen) entscheiden kann, ist offensichtlich. In einem späteren Text macht Rosa selbst explizit, dass das Recht als Gegenstand sozialer Beschleunigung verstanden werden kann: »The decay-rate of law increases, too«. (Rosa 2018: 85)

In *Beschleunigung* (2005) kommt das Recht an zwei weiteren Stellen explizit vor. Ausführlich setzt Rosa sich aber nicht mit dem Verhältnis von Beschleunigung und positivem Recht auseinander. Das holt er in Teilen in seinem bereits zitierten kurzen Aufsatz »Airports built on shifting grounds? Social acceleration and the temporal dimension of law« (Rosa 2018) nach. Rosa unterscheidet in *Beschleunigung* zwischen den Ursachen (Teil 3), der Phänomenologie (Teil 2)[7] und den Konsequenzen (Teil 4) von Beschleunigung. Der vierte Teil gliedert sich in die Konsequenzen der Beschleunigung für die Politik und für individuelle Identitäten. Während der Behandlung der Konsequenzen für die Politik, erwähnt

6 Vgl. »[…] the logic of law is the logic of an institution […]« (Rosa 2018: 85).

7 Aus diesem Teil stammen die Zitate in den letzten Absätzen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rosa die Idee reflexiven Rechts von Teubner (siehe erneut Rosa 2005: 406 und vgl. Rosa 2018: 86, Fn. 22). Reflexives Recht wird als eine Form des Rechts, die sich an die Wandlungsgeschwindigkeit von anderen sozialen Prozessen angepasst hat, verstanden: »If laws are the instrument by which social processes are coordinated and synchronized, and if these processes speed up on an escalatory pace, then law itself needs to increase its pace of adaptation.« (Rosa 2018: 85) Zudem taucht das positive, nationale Recht in *Beschleunigung* als eine von mehreren ursprünglichen oder ehemaligen Ursachen von Beschleunigung auf, die sich mit der Zeit im Verhältnis zur Beschleunigung aber eher als eine ›Bremse‹ oder aber als völlig bedeutungslos erwiesen haben (vgl. Rosa 2005: 311–329, insb. 329). Nationales Recht sei zunächst ein notwendiger Rahmen für die Herausbildung von ökonomischer und technischer Beschleunigung gewesen:

> »Durch den systematischen Ausbau der Infrastruktur und die Herstellung von *Rechts*- und Handelssicherheit und durch die Eroberung des Gewalt- (und Steuer) Monopols nach innen sowie die Gewährung relativ verlässlichen Schutzes nach außen schuf der Nationalstaat jene Voraussetzungen langfristiger Planungssicherheit und Berechenbarkeit, welche die systematische Entfaltung der wissenschaftlich-technischen und ökonomisch-industriellen Beschleunigung erst ermöglichten.« (Rosa 2005: 312, Herv. E.N.)

Jetzt sei der Einfluss des nationalen Rechts allerdings gegenüber »›global flows‹« (Rosa 2005: 329), wenn es überhaupt einen Einfluss habe, eher bremsend. In dem Aufsatz von 2018 beschreibt Rosa auch die (ehemalige) Funktion des Rechts, Beschleunigung zu ermöglichen. Dabei betont er zudem, dass (schnelle) soziale Prozesse nicht nur durch Recht ermöglicht werden mussten, sondern auch der rechtlichen *Lenkung* in stabilen Bahnen bedürften. In der Lenkung sieht er eine Funktion des Rechts, die diesem immer noch zukommen *sollte* (vgl. Rosa 2018: 77).

Es gibt der inhaltlichen Systematik des Buches *Beschleunigung* entsprechend zwei Stellen, an denen ich eine Auseinandersetzung oder Erwähnung des positiven Rechts erwartet hätte, wo es allerdings nicht auftaucht. Die erste Stelle ist der Abschnitt »Fünf Kategorien der Beharrung« (Rosa 2005: 138–153), in denen Rosa fünf Beharrungsmechanismen innerhalb oder zwischen sich beschleunigenden Prozessen erläutert, denn das positive Recht hat ja grundsätzlich eine erwartungsstabilisierende Funktion. Erst in dem Text von 2018 bezeichnet Rosa das Recht als eine solche Beharrungskraft und zwar als »decelerator« (Rosa 2018: 77, Herv. entfernt). Zweitens hätte ich eine Erwähnung des Rechts bzw. der normativen Idee des Rechts in Rosas Ausführungen zu den kulturellen Motoren der Beschleunigung (vgl. Rosa 2005: 279–294) erwartet.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das liegt daran, dass Rosa ›Autonomie‹ als ein normatives Ideal ansieht, das Beschleunigung begünstigt.[8] Unter dem Ideal der Autonomie, das er mit dem normativen Projekt der Moderne gleichsetzt, versteht Rosa sowohl individuelle als auch kollektive Autonomie (vgl. 4.3). Die Gewährleistung beider Formen von Autonomie ist aber wiederum, was Rosa nicht thematisiert, eng verknüpft mit der Idee von Rechtsstaatlichkeit. In dem Aufsatz von 2018 schreibt Rosa nur, dass Rechtssicherheit ein zentraler Wert des modernen Rechts sei, der von der Beschleunigung (des Rechts) gefährdet sei: »[…] legal certainty, as one of the core values of modern law and as a precondition for social stability in acceleration society, is about to be sacrificed to the speed-game.« (Rosa 2018: 85) Über das Verhältnis des Ideals von kollektiver und individueller Autonomie zu Rechtssicherheit als einem Ideal des modernen Rechts bzw. der Rechtstaatlichkeit reflektiert Rosa in seinen Texten nicht. An dieser Stelle setzen meine Überlegungen an (vgl. Kapitel 8); denn womöglich besteht zwischen dem Ideal der individuellen und kollektiven Autonomie und dem (rechtstaatlichen) Ideal der Rechtssicherheit eine Spannung, obwohl die Realisierung der individuellen und kollektiven Autonomie mit der Idee der Rechtstaatlichkeit verknüpft ist.[9]

Wie lässt sich nun ausgehend von der Beschreibung dessen, was für Rosa soziale Beschleunigung ausmacht und seiner (kursorischen) Behandlung des Verhältnisses von positivem Recht und Beschleunigung, das Verhältnis der Anpassung zweiter Ordnung reflexiven Rechts und sozialer Beschleunigung bestimmen?

Reflexives Recht kann als Form der Steuerung beschrieben werden, die selbst häufige Veränderungen fördert (konkret dadurch, dass die Einheiten der Selbstorganisation nicht auf Dauer festgesetzt werden, s.o. und 8.5). Damit macht sich reflexives Recht gewissermaßen selbst zu einem Teil der *sozialen* Beschleunigung. Gleichzeitig, und damit kommt man zu der produktiven Seite reflexiven Rechts, kann man vermuten, dass reflexives Recht damit auch eine schnelle Wandlung von Nicht-Recht begünstigt – also ein sich beschleunigendes Nicht-Recht produziert. Die Beschleunigungsformen des Nicht-Rechts sind dabei nicht auf Prozesse *sozialer* Beschleunigung reduziert, sondern können auch Prozesse technischer Beschleunigung einschließen.

Reflexives Recht als Recht, das selbst auf Wandlung setzt – und damit zusammenhängend beschleunigtes Nicht-Recht –, hat wiederum Subjektivierungseffekte. Diese sind Thema des nächsten Unterkapitels 10.2.

8 Deswegen schlägt Rosa ja einen anderen normativen Grundbegriff als Autonomie für seine kritische Theorie vor, nämlich Resonanz, vgl. 4.3.

9 Zum Verhältnis von positivem Recht und (sozialer) Beschleunigung bei Rosa, vgl. auch: Francot 2018: insb. 92f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 10.2 Soziale Beschleunigung und flexible Identitäten

Was hat es für einen Effekt auf Individuen, wenn für ihre Entscheidungen und Handlungen relevante Institutionen sich häufig verändern (soziale Beschleunigung)? Kurz gesagt: Sie passen sich an diese sich wandelnden Umstände an und zwar unabhängig davon, ob sie die jeweilige Veränderung gut heißen oder nicht bzw. sogar ohne überhaupt eine Bewertung der Veränderung vornehmen zu können oder zu wollen (vgl. Lemke 2004: insb. 82). In Bezug auf die Veränderung der handlungs- und entscheidungsrelevanten Institution des modernen, positiven Rechts, deren Veränderung in einer Veränderung der Bestimmung rechtlicher Gleichheit besteht, beschreibt Menke die Subjektivierung zu, in meinen Worten, flexiblen Identitäten folgendermaßen:

> »Die rechtliche Ermächtigung der Willkür [vgl. Kapitel 3, E.N.] bedeutet nicht nur die Freisetzung von den Anforderungen sittlicher Normativität. Sie verlangt ebenso die Bereitschaft zur beständigen, *flexiblen Adaption des Subjekts an die Grenzen der Gleichheit*, in denen es seine Willkür auszuüben berechtigt ist. Die rechtliche Ermächtigung der Willkür ist zugleich die Hervorbringung eines adaptionsfähigen und -willigen Subjekts. Seine Ziele willkürlich zu wählen heißt zugleich, jederzeit *andere* wählen zu können – wenn die Grenzziehung rechtlicher Gleichheit dies verlangt.« (Menke 2015: 292, erste Herv. E.N.)

Für Menke ist mit der Subjektivierung zum »adaptionsfähigen und -willigen Subjekt« die Herrschaftsform (oder in meiner Terminologie Beherrschungsform) der Normalisierung (vgl. 3.2.2) beschrieben: »Die Ermächtigung der Willkür *normalisiert*, denn sie macht die Subjekte zu unbegrenzt anpassungsfähigen, ja anpassungswilligen Gliedern des Rechts.« (Menke 2015: 293, Herv. E.N.). Ich unterscheide dementgegen zwischen zwei Arten der Subjektivierung durch die Grenzziehung rechtlicher Gleichheit: einer, die sich vollzieht, wenn die Definition rechtlicher Gleichheit stabil gehalten wird (durch eine formale oder materiale Form des Rechts) und einer, die sich vollzieht, wenn die Definition rechtlicher Gleichheit sich häufig verändert, wie in meiner Deutung reflexiven Rechts.[10] Die erste Form ist eine Subjektivierung im Sinne einer Normalisierung und die zweite eine Subjektivierung im Sinne einer Flexibilisierung.[11] Wenn auch ausschließlich auf das Strafrecht im 19. Jahrhundert bezogen, bietet das folgende Zitat von Foucault eine treffende

10 Vgl. zu den Auswirkungen des »Tempo[s] der Änderungen im Rechtsstoff« auf Individuen und deren »Lebensgestaltung«: Dürig 1984 [1977]: 296f. Für Dürig sind Änderungen des Rechts auch vor allem als Änderungen der Definition von Rechtsgleichheit bestimmt (ebd. 295).

11 Man könnte die zweite Form stattdessen auch als ›Normalisierung als Flexibilisierung‹ beschreiben, siehe 10.4.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Veranschaulichung der normalisierenden Subjektivierung – einen (problematischen) Effekt, den reflexives Recht (und eine kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit), so meine These, gerade *nicht* hat:

> »Die Zivilisation hat ihr Zwangssystem, das anscheinend das Strafgesetzbuch und in Wirklichkeit die Disziplin ist. Man muß geortet, festgesetzt, eingerückt sein: ›Man schläft zu Hause, sagt der Vorsitzende, weil für ihn eben alles ein Heim, eine Bleibe haben muß, egal, ob sie glänzend oder armselig ist; dafür hat er nicht zu sorgen, wohl aber hat er jedes Individuum dazu zu zwingen.‹ Außerdem muß man einen Beruf haben, einen Status, eine erkennbare Identität, eine ein für allemal fixierte Individualität: ›Was ist Ihr Beruf? Diese Frage ist der einfachste Ausdruck der Gesellschaftsordnung, der dieses Herumstreunen zuwider und gefährlich ist; man muß eine feste Stellung haben, die für die Zukunft gesichert ist.‹ Und schließlich muß man einen Meister haben und in eine Hierarchie eingeordnet sein; man existiert nur innerhalb festgelegter Herrschaftsverhältnisse: ›Bei wem arbeiten Sie? D.h. da Sie nicht Meister sind, müssen Sie Diener sein, egal, unter welchen Bedingungen; es geht ja nicht um die Befriedigung ihrer Individualität, sondern um die Aufrechterhaltung der Ordnung. […]‹«
> (Foucault 2014 [1975]: 377)[12]

Die Subjektivierung zu flexiblen Identitäten wird hingegen in vielen jüngeren, insbesondere soziologischen und zeitdiagnostischen Arbeiten thematisiert und problematisiert und zwar als Spezifikum einer zweiten oder reflexiven Moderne (vgl. Beck 1986) oder eines »neuen Kapitalismus« (vgl. insb. Sennett 2000 [1998]).[13] Dabei werden auch die *Verhältnisse* thematisch, die flexible Identitäten produzieren. Diese Verhältnisse habe ich mit Rosa als *Beschleunigungsverhältnisse* beschrieben. Alternative oder auch komplementäre Bestimmungen dazu sind beispielweise das Konzept der Kontrollgesellschaften (Deleuze 2014 [1990])[14], die Rede von Gesellschaften der »flüchtigen Moderne« (Bauman 2016 [2000], Bauman 2007) oder Überlegungen zum »neuen Geist des Kapitalismus«

12 Dass ich an dieser Stelle ein Zitat von Foucault einsetze, um die Subjektivierungsform der Normalisierung/Disziplinierung (im Unterschied zur Flexibilisierung) zu veranschaulichen, heißt noch nicht, dass ich wie Fraser denke, dass Foucaults Texte insgesamt unbrauchbar sind, um die Beherrschungsform des Postfordismus (»Flexibilization«) im Gegensatz zur Beherrschungsform des Fordismus (»Discipline«) zu bestimmen und zu verstehen (vgl. Fraser 2010: 116–130). Zur diesbezüglichen Kritik an Fraser vgl. Lemke 2008 [2007]: 70–74, insb. 70.

13 Vgl. Lessenich 2017 [2009]: insb. 159–167.

14 Deleuze schlägt einen Übergang von Disziplinargesellschaften (Foucaults Beschreibung von Gesellschaften im 18. und 19. Jhd., vgl. das obenstehende Zitat aus *Überwachen und Strafen*) zu Kontrollgesellschaften zum Ende des 20. Jahrhunderts vor (vgl. Deleuze 2014 [1990]).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Boltanski und Chiapello 2003 [1999])[15].[16] Eine Gemeinsamkeit dieser zeitdiagnostischen Vorschläge (inkl. Rosas) liegt darin, dass sie sich auf die Beschreibung von wirtschaftlichen Verhältnissen, insbesondere der Arbeitswelt und ihrer Subjektivierungseffekte fokussieren (vgl. auch Jaeggi und Celikates 2017: 9).[17] Im Gegensatz dazu schreibe ich auch dem Recht selbst eine subjektivierende Rolle zu (vgl. dazu schon den Anfang von Kapitel 2). Da aber das Recht auch auf andere gesellschaftliche Teilbereiche einwirkt, lässt sich die Subjektivierung durch Recht als komplementär zur Subjektivierung etwa durch Arbeitsverhältnisse verstehen (oder sogar die Subjektivierung durch Arbeitsverhältnisse etwa auch als indirekte Subjektivierung durch das Recht). Ich möchte nun mithilfe von Rosas Schriften ausführen, was unter der Subjektivierung zu flexiblen Identitäten zu verstehen ist.

In *Beschleunigung* sind zwei Abschnitte bezüglich der Frage, welche Identitäten Rosa als komplementär zu Beschleunigungsverhältnissen betrachtet, relevant: einerseits Rosas Beschreibung der Beschleunigung des Lebenstempos als der dritten Form von Beschleunigung neben sozialer und technischer im Teil über die Phänomenologie der Beschleunigung (vgl. 10.1) und andererseits der Teil über »situative Identitäten« (Rosa 2005: 352–390) als einer von zwei Teilen des vierten Teils des Buches über die Konsequenzen der Beschleunigung (neben den politischen Konsequenzen). Da aber Rosas Unterscheidung zwischen der Phänomenologie und den Konsequenzen der Beschleunigung nicht trennscharf ist, gehe ich auf den Phänomenologie-Teil genauer ein und baue dort Elemente aus dem Konsequenzen-Teil ein, ohne den letzteren aber noch einmal gesondert zu behandeln.

Rosa unterscheidet bezüglich der Beschleunigung des Lebenstempos zwischen einer subjektiven und einer objektiven Dimension: Ist das Lebenstempo wirklich (objektiv) schneller geworden? Oder nehmen Individuen

15 Die Studie von Boltanski und Chiapello ist für mich besonders interessant, da die Autor/innen darin explizit auf die Rolle der ›Kritik‹ und die Gefahr, dass diese selbst den neuen Geist des Kapitalismus (re)produziere, eingehen. Allerdings fokussieren sie sich auf die Problematisierung einer »Künstlerkritik«, die sie einer »Sozialkritik« gegenüberstellen. In meiner Systematik könnte man die Künstlerkritik als Kritik an einer Entfremdung als ›Mangel von Sinn‹ (Kapitel 5) verstehen, die ich in dieser Arbeit gerade nicht zum Gegenstand der Reflexion mache.

16 Interessant wäre es zudem, diese Bestimmungen von Gesellschaft zur Idee und Realität des Neoliberalismus ins Verhältnis zu setzen. Zum Verhältnis von Boltanskis und Chiapellos These über einen neuen Geist des Kapitalismus zum Neoliberalismus, siehe: Biebricher 2012: 178f.

17 Das heißt nicht, dass das Recht in diesen Entwürfen gar keine Erwähnung findet, siehe etwa: Deleuze 2014 [1990]: 217 und Boltanski und Chiapello 2003 [1999]: 445–447.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es bloß (subjektiv) so wahr, als wäre ihr Lebenstempo schneller geworden? Ich fokussiere mich auf die subjektive Dimension, auch weil die methodischen Probleme bezüglich der empirischen Untersuchung der objektiven Dimension ausufernd zu sein scheinen (vgl. Rosa 2005: 199–213). In Bezug auf die subjektive Dimension unterscheidet Rosa zwischen zwei verschiedenen potentiellen Ursachen von subjektiv wahrgenommenem Zeitdruck: »*Verpassensangst*« und »*Anpassungszwang*« (Rosa 2005: 218). Mich interessiert nun insbesondere die durch letztere Ursache bewirkte subjektive Beschleunigung des Lebenstempos, weil Rosa sie als Folge sozialer Beschleunigung einführt[18]: »Der Anpassungszwang […] ist eine Folge der strukturellen Dynamik spätmoderner Gesellschaften, spezifischer der *Beschleunigung des sozialen Wandels*.« (Rosa 2005: 218)[19] Weil die relevanten Parameter für individuelle Entscheidungen und Handlungen sich häufig verändern, lernen Individuen sich an diese wechselnden Entscheidungslandschaften anzupassen. Diese Angepasstheit bezieht sich auf die »alltägliche[] und biographische[] Lebensführung« (Rosa 2005: 371), d.h. sowohl darauf, wie ich entscheide, wie ich den heutigen Nachmittag gestalte, als auch darauf, wen und ob ich heirate:

> »Eine hochdynamische Gesellschaft wie die spätmoderne erzwingt […] eine Entsprechung in den Selbstverhältnissen und Identitätsmustern der Individuen in Form einer Prämierung von Flexibilität und Wandlungsbereitschaft gegenüber Beharrung und Kontinuität: Subjekte müssen sich entweder von vornherein als offen, flexibel und veränderungsfreudig konzipieren, oder sie laufen Gefahr, permanente Frustration zu erleiden, wenn ihre auf Stabilität ausgerichteten Identitätsentwürfe an einer sich schnell verändernden Umwelt zu scheitern drohen.«
> (Rosa 2005: 239f., vgl. 379)

Rosa unterscheidet davon ausgehend zwischen solchen Individuen, die eine situative Lebensführung beherrschen und von ihr profitieren und nennt sie »Spieler« oder später »Surfer« (Rosa 2013c [2012]: 302)[20], und

18 An dieser Stelle werden Phänomenologie und Konsequenzen der Beschleunigung von Rosa offensichtlich vermengt.

19 Aus methodischen Gründen kann ich mich streng genommen ohnehin nur auf Beschreibungen von flexiblen Identitäten beziehen, die eine Folge von sozialer Beschleunigung darstellen. Denn ich vertrete hier keine empirische These darüber, dass es soziale Beschleunigung gibt (vgl. 1.2), wie Rosa es tut, sondern beschreibe eine in der Theorie angelegte mögliche Fehlwirkungsweise einer normativen Konzeption. Kurz: kritisch-prozedurale Gerechtigkeit muss sich im positiven Recht materialisieren. Reflexives Recht scheint (zumindest auf den ersten Blick) eine dafür geeignete spezifische Rechtsform zu sein. Reflexives Recht ist aber Gegenstand sozialer Beschleunigung, die flexible Identitäten produziert.

20 Vgl. Deleuzes metaphorischen Gebrauch des Surfens für die Beschreibung von Handlungstypen oder -dispositionen in post-Disziplinargesellschaften



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solchen, die nicht mit ihr zurechtkommen und durch sie benachteiligt werden, sogenannte »Drifter« (Rosa 2005: 368). Den Ausdruck »drift« übernimmt Rosa von Richard Sennett, der ihn wiederum von Walter Lippmann übernimmt (vgl. Rosa 2005: 381f. und Sennett 2000 [1998]: 15–38).[21]

Die Subjektivierung durch (soziale) Beschleunigung thematisiert Rosa auf aufschlussreiche Weise zudem in seinem Aufsatz »Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne« (Rosa 2009). Dort setzt er sich mit Honneths Anerkennungstheorie auseinander und attestiert ihr (und insbesondere der dritten Ebene besonderer Leistungen)[22], dass sie für die Spätmoderne anachronistisch sei. Honneth analysiere nämlich einen Kampf um Anerkennung als klassisch-modernen »›Positionskampf‹« (Rosa 2009: 663). In einem solchen ›Kampf‹ bemühe man sich, eine bestimmte gesellschaftlich anerkannte Position einzunehmen, die einem dann einigermaßen sicher sei. In der Spätmoderne hingegen würde der Kampf um Anerkennung zu einem »performativen Dauerwettbewerb« (ebd.). Gewinner dieses performativen Wettbewerbs seien Surfer und dessen Verlierer Drifter.[23]

Ausgehend von dieser Bestimmung flexibler Identität möchte ich einen Bogen zurück zu Forst schlagen und zwar genauer zu seinem Verständnis einer toleranten Person (vgl. Forst 2003a: 666–674). Forsts Arbeit zu dem Begriff der Toleranz war für meine Auseinandersetzung mit seinem Verständnis von Gerechtigkeit insgesamt bedeutend. Ich habe die These vertreten, dass Forst das von ihm selbst angezeigte »Paradox der Grenzziehung«, welches eine gelungene Konzeption der Toleranz lösen können sollte, auch mit seiner Respektkonzeption der Toleranz nicht lösen kann (vgl. 6.4.7 und 6.5) Seine Beschreibung der tugendhaften toleranten Person beruht allerdings in entscheidender Weise darauf, dass diese Person sich *nicht* in das Paradox der Grenzziehung verstrickt: Eine tolerante Person ist gerade eine, die unterscheiden kann, ob sie eine bestimmte Handlung oder Haltung eines anderen tolerieren (d.h. ethisch ablehnen, aber moralisch akzeptieren) oder zurückweisen (d.h. moralisch ablehnen) sollte. Auf sich selbst bezogen ist eine tolerante Person umgekehrt

(für Deleuze: Kontrollgesellschaften): »Der Mensch der Disziplinierung war ein diskontinuierlicher Produzent von Energie, während der Mensch der Kontrolle eher wellenhaft ist, in einem kontinuierlichen Strahl, in einer Umlaufbahn. Überall hat das *Surfen* schon die alten *Sportarten* abgelöst.« (Deleuze 2014 [1990]: 258)

21 Insbesondere durch die Tatsache, dass es Drifter sowie eine Ungleichheit zwischen Spielern/Surfern und Driftern gibt, ist das Beherrschungspotential der Subjektivierung zu flexiblen Identitäten bereits angedeutet (vgl. 10.3).

22 Zu den drei Dimensionen der Anerkennung bei Honneth, siehe das Ende 7.2.

23 Evtl. wäre der von McNay Rancière zugeschriebene »performative account of recognition« aus Rosas Sicht für die Spätmoderne weniger anachronistisch (McNay 2014: 144).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine, die weiß, ob sie verpflichtet ist, eine bestimmte Haltung oder Handlung reziprok-allgemein oder bloß vor sich selbst und ihrer Identifikationsgemeinschaft zu rechtfertigen.[24] Eine in diesem Sinne tolerante Person würden drei Vorwürfe, die, so Forst, historisch an der Tugend der Toleranz geübt wurden, nicht treffen (Forst 2003a: 667–670, (a)–(c)). Ich möchte an dieser Stelle nur auf den ersten Vorwurf etwas genauer eingehen. Er besagt, dass eine tolerante Person eigentlich eine schwache Person sei (vgl. Forst 2003a: 667), die eine »Haltung der Indifferenz« (Forst 2003a: 512) ausgebildet habe. Dieser Vorwurf gehe auf Nietzsche zurück. Forst schreibt, dass »Nietzsches Kritik [allerdings, E.N.] berechtigt« ist, in dem Fall, in dem eine Person gegenüber etwas, das eigentlich zurückgewiesen werden sollte, dennoch tolerant wäre (Forst 2003a: 513). In Forsts Sinne wäre dies gar keine *richtige* Toleranz (im Sinne seiner Respektkonzeption der Toleranz). Wenn nun allerdings das Paradox der Grenzziehung bezüglich der Grenze zwischen Zurückweisung und moralischer *oder* ethischer Rechtfertigbarkeit (vgl. 6.5, Grenze III b") Bestand hat, dann wird es unmöglich, die Tugend der Toleranz in dem von Forst gewünschten Sinne auszuüben, weil die Person ja nicht (sicher) wissen kann, ob etwas zurückgewiesen werden sollte oder nicht. Diese Grenze kann allerdings *institutionell* durch die Bestimmung der rechtlichen Gleichheit (zumindest zeitweise) festgesetzt werden[25] und somit die Ausübung der Tugend der Toleranz prinzipiell ermöglichen. Wenn nun allerdings die Bestimmung der rechtlichen Gleichheit häufig wechselt und die tolerante Person weiß, dass die (jeweils aktuellen) Grenzen rechtlicher Gleichheit akzeptiert werden müssen, dann wird die tolerante Person – vielleicht nicht zu einer völlig indifferenten oder schwachen Person (so der erste Vorwurf) – womöglich aber zu einer *flexiblen* Person.[26]

24 Diese Bestimmung ähnelt Günthers Beschreibung einer »deliberativen Person« (Günther 2005, Dritter Teil). Wie die ›tolerante Person‹ stellt die ›deliberative Person‹ eine Beschreibung notwendiger personaler Eigenschaften einer Person für *unterschiedliche* normative Kontexte dar (wobei Forst die Fähigkeit betont, entscheiden zu können, in welchem Kontext man sich befindet). In diesem Sinne ist die deliberative Person nicht bloß eine ethische Person etwa, sondern steht für ein »*höherstufiges Personenkonzept*« (Günther 2005: 236). Die unterschiedlichen normativen Kontexte, in denen eine deliberative Person ›verkehrt‹, bestimmt Günther auch explizit im Anschluss an Forsts Buch *Kontexte der Gerechtigkeit* (vgl. Günther 2005: 250). Auf Forsts Verständnis der toleranten Person bezieht er sich allerdings nicht. Vgl. auch Kapitel 8, Fn. 17.

25 Den Bezug des ersten Vorwurfs an der toleranten Person zum Problem der rechtlichen Gleichheit stellt Forst auch (in Bezug auf Menke) her (vgl. Forst 2003a: 668, Fn. 28).

26 Vgl. 12.2.2 zur Rolle der (institutionalisierten) Erziehung und Bildung eines Individuums als Option, dem Beherrschungspotential der Subjektivierung zu flexiblen Identitäten entgegenzuwirken.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zudem ist an dieser Stelle ein Rückbezug zu den unterschiedlichen Zeitperspektiven der Personentypen, die Husserl den Vertretern der drei verschiedenen staatlichen Gewalten zugeordnet hat, möglich (vgl. 8.3). Eine flexible Identität, so könnte man in Husserls Schema sagen, ist wie »[d]er Mann der *Exekutive*« ein »›Gegenwartsmensch[]‹« (Husserl 1955: 52):

> »Der Gegenwartsmensch nimmt die Dinge ›wie sie kommen‹. […] In dem er die Gegenwart, wie sie jeweils ist, als gegeben hinnimmt und zum Ansatzpunkt seines Handelns macht, ist in seiner Einstellung zum Leben ein Element des Fatalismus enthalten. Der Gegenwartsmensch ist ein Positivist.« (Husserl 1955: 46)

Sowohl diese inhaltliche Beschreibung als auch die Tatsache, dass Husserl den Gegenwartsmenschen der Exekutive zuordnet, deuten bereits auf das Beherrschungspotential (aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) der Subjektivierung zum flexiblen Gegenwartsmenschen hin: Dieser scheint Husserls Beschreibung nach wenig selbstbestimmt zu agieren und handelt ›als Mann der Exekutive‹ eher nach vorgegebenen Normen als dass er selbst Autor derselben wäre.

## 10.3 ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ als Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

In diesem Unterkapitel soll folgende Frage beantwortet werden: Inwiefern sind ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ als kritikwürdig, d.h. als Formen der Beherrschung, auszuweisen?

Zunächst ist es wichtig zu betonen, dass die Kritikwürdigkeit von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ an dieser Stelle nicht aus einer ethischen Perspektive erfolgen kann. Ich hatte zwischen internen und externen Problematiken der Normativität der Gerechtigkeit unterschieden und die ›Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit‹ nur von den internen abhängig gemacht (siehe Kapitel 5). Um ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ im hier relevanten Sinne als kritikwürdig auszuweisen, reicht es also nicht, sie als entfremdend (als Entfremdung-von-Sinn verstanden, vgl. Kapitel 5) zu bestimmen. Um als Beherrschungspotentiale kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit und somit interne Herausforderungen dieser Normativität zu gelten, müssen sie mit Gründen, die reziprok-allgemein qualifiziert sind, kritisierbar sein oder das Zustandekommen reziprok-allgemeiner Rechtfertigungen verunmöglichen. Eine institutionelle Ordnung, die mit reziprok-allgemeinen Gründen gestützt ist bzw. das Hervorbringen solcher Gründe ermöglicht, stellt nämlich für Forst eine gerechte – im Sinne einer



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht-willkürlichen (Forst 2007a: 9f.)[27] – Form von Herrschaft dar. Im Folgenden möchte ich einzeln versuchen, den in diesem Sinne kritikwürdigen Charakter von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ aufzuzeigen, um anschließend eine Verhältnisbestimmung dieser beiden Beherrschungsformen zu ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹ vorzunehmen (10.4). Vorher sei darauf hingewiesen, dass sich die These, dass ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ solche Herrschafts- oder Beherrschungseffekte haben und nicht ›bloß‹ entfremdend sind, auch in der Literatur findet.

Rosa nimmt explizit eine *normative*[28] neben einer *ethischen* (und *funktionalistischen*) Kritik von Zeitnormen vor, die in einer sich beschleunigenden Gesellschaft gelten (vgl. Rosa 2013c [2012]: 287–323). Er schreibt:

> »Eine (›moralische‹ [bzw. normative, E.N.]) Kritik der verborgenen zeitlichen Normen muss deshalb genau an diesem Punkt ansetzen: an der Tatsache, dass die ebenso strikten wie unsichtbaren Zeitnormen der Gegenwartsgesellschaften die moderne Verheißung von Reflexivität und Autonomie unterlaufen und *daher normativ nicht zu rechtfertigen sind*.« (Rosa 2013c [2012]: 300)

Und Sennett schreibt ganz deutlich: »Die Zeit in Unternehmen und für den einzelnen ist aus dem eisernen Käfig der Vergangenheit entlassen, aber neuen Kontrollen und neuer Überwachung von oben unterworfen. *Die Zeit der Flexibilität ist die Zeit einer neuen Macht*.« (Sennett 2000 [1998]: 75) Bolstanki wiederum unterscheidet zwischen »einfacher« und »komplexer Herrschaft« (Boltanski 2008: 144). Komplexe Herrschaft vollzieht sich, im Gegensatz zur Herrschaft »repressive[r] Regime« (Boltanski 2010: 187), gerade »*durch Veränderung*« (Boltanski 2010: 186).

Gleichwohl gibt es in der Literatur freilich auch zahlreiche Kritiken von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ oder verwandten Phänomenen, die eine ethische Kritik darstellen. So beschreibt Honneth »den sozialen Typ der unentschlossenen, handlungsarmen Persönlichkeit« (Honneth 2011: 167), der deutliche Parallelen zur flexiblen Identität aufweist (vgl. Honneth 2011: 167–172), als Phänomen, das gerade nicht als Ungerechtigkeit, sondern *als Pathologie*[29] (vgl. Kapitel 5) kritisiert werden sollte (und, für Honneth, auch nur so überhaupt in den Blick gerät).[30]

27 Vgl. Kapitel 1, Fn. 31.

28 Zu dieser Kritikform gehört meinem Verständnis nach die Kritik aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit.

29 Die unentschlossene, handlungsarme Persönlichkeit stellt bei Honneth eine von zwei Pathologien der rechtlichen Freiheit dar. Er beschreibt auch Pathologien der moralischen Freiheit (vgl. dazu Honneth 2011: 206f.).

30 Man könnte zudem auch individuelle Pathologien, wie Burn-out oder Depression, als Folgen einer Subjektivierung zu flexiblen Identitäten interpretieren, vgl. Ehrenberg 2015 [1998] und Neckel und Wagner 2013.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jetzt komme ich zu der Frage, inwiefern man (soziale) Beschleunigung des Rechts im Speziellen bzw. soziale Beschleunigung insgesamt als beherrschungsförmig ausweisen kann. Recht, das ›steuert‹, indem es sich schnell wandelt, kann nicht als Form der Steuerung begriffen werden, die ein Ausdruck der kollektiven Autonomie einer Rechtsgemeinschaft ist. Für Rosa ist die Idee kollektiver Autonomie Teil des normativen Versprechens der Moderne (vgl. 4.3, 8.5.1 und 10.1). Für Forst muss eine wünschenswerte Form politischer Herrschaft demokratisch sein (vgl. 6.4.2). Eine Steuerung der Gesellschaft, die nicht durch kollektive Autonomie bestimmt ist, ist aus dieser Perspektive eine nicht-wünschenswerte Form der Herrschaft und somit als Beherrschung zu kennzeichnen. Allgemeiner könnte man auch sagen, dass ›Steuerung als Beschleunigung‹ eine willkürliche Form der Herrschaft ist, da Veränderungen des geltenden Rechts nicht aus guten Gründen vorgenommen oder unterlassen werden, sondern »Veränderungen um ihrer selbst willen« (Boltanski 2010: 188) darstellen. Willkürliche Herrschaft ist also nicht-wünschenswert zunächst einmal unabhängig davon, wie nicht-willkürliche Herrschaft bestimmt ist. Bei Rosa und Forst ist nicht-willkürliche Herrschaft solche, die durch kollektive Autonomie bestimmt ist.

Zudem sei die Frage erwähnt, wie weitgehend eine tatsächliche *Beschleunigung des Rechts* im Sinne einer schneller werdenden Veränderung der Definition rechtlicher Gleichheit überhaupt möglich ist. Denn man muss bedenken, dass eine grundlegende Veränderung der Definition rechtlicher Gleichheit eigentlich eine sehr schwerwiegende – oder: *historische* (vgl. Kapitel 11) – Veränderung darstellt (etwa die Erlangung des Frauenwahlrechts).[31] Womöglich könnte also die Forderung nach

31 Eine Frage, die diese Arbeit offenlässt, ist, wie sich grundlegende Veränderungen rechtlicher Gleichheit (wie die Erlangung des Frauenwahlrechts), die typischerweise Verfassungsänderungen bedeuten, genau zu weniger tiefgehenden Rechtsveränderungen verhalten, die keinen offensichtlichen Bezug zu Veränderungen der Definition rechtlicher Gleichheit haben wie z.B. eine Veränderung des Tempolimits auf Autobahnen. Lassen sich solche weniger tiefgehenden Rechtsveränderungen letztlich auch als Veränderungen der Definition rechtlicher Gleichheit interpretieren? In diesem Beispiel etwa mit Hilfe der Überlegung, dass es sich bei dem strengeren Tempolimit auf Autobahnen um eine neue und bessere Definition von Rechtsgleichheit handelt, weil nur Personen (wirklich) als gleich-freie gesehen werden können, wenn nicht die Freiheit der einen (der Schnellfahrer/innen) die Freiheit der anderen (auf einer risikoärmeren Autobahn zu fahren) einschränkt und zudem da eine Verringerung von Umweltbelastungen für die fortwährende Existenz der politischen Gemeinschaft von Freien und Gleichen eine notwendige Bedingung ist. Kumm, der sich dabei auch auf Forst bezieht, vertritt die Ansicht, dass sich moderne Politik und modernes Recht (und nicht nur ein besonders wichtiger Teil davon, nämlich Verfassungsfragen) *insgesamt* als stets



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

häufigen tiefgreifenden Veränderungen, entgegen ihrer Intention, eher zu einer Beschleunigung auf einer oberflächlicheren Ebene (technischer Beschleunigung oder einer Beschleunigung des Lebenstempos, d.h. des ›Nicht-Rechts‹) führen, welche wiederum tatsächliche gewichtige Veränderungen erschweren würde.[32] Lois McNays Kritik an radikaldemokratischen Demokratietheorien in ihrer Monographie *The Misguided Search for the Political* (2014) verstehe ich als in diese Richtung weisend. Sie moniert nämlich, dass radikaldemokratische Theorien bei ihrer Betonung des Wertes von radikalen Umbrüchen, soziologisch uninformiert, die mögliche Häufigkeit solcher Wandlungsprozesse überschätzen. Und zwar insbesondere, in dem sie »ready-made political subjects« (im Sinne von Subjekten, die ›das Politische‹ zur Geltung bringen) voraussetzen, ohne die »social conditions necessary for effective agency«[33] ausreichend in den Blick zu nehmen (McNay 2014: 17).

Die Tatsache, dass die (soziale) Beschleunigung des Rechts als beherrschend angesehen werden kann, liegt also daran, dass es die normative Idee des Rechts selbst ist, dass es nicht-willkürlich bestimmt werden sollte bzw. spezieller dass es Ausdruck kollektiver Autonomie sein sollte.[34] Dieses Argument funktioniert für die Beschleunigung anderer sozialer Praktiken und Institutionen nicht ohne Weiteres, da sie nicht alle selbst eine solche normative Bestimmung (der nicht-willkürlichen Organisation) haben, für die ›Beschleunigung‹ problematisch wäre. So ist es in bestimmten Bereichen des Privaten doch gerade geboten, dass jede/r willkürlich nach den eigenen Präferenzen entscheiden können sollte. Etwa sollte man die/den Lebenspartner/in auswählen dürfen, ohne dafür

erneutes Aushandeln des Status von Gleich-freien – von Menschenrechtssubjekten – verstehen lassen (vgl. Kumm 2018: 243f.). Kumms Verständnis erscheint mir prinzipiell sinnvoll. Für diese Arbeit würde sich dadurch eine grundlegende Kontinuität von Gerechtigkeitsfragen simpliciter und Fragen der Grenzen der Gerechtigkeit ergeben. Auch das scheint mir unter der Bedingung plausibel, dass es möglich ist, die Unterscheidung von normalen und tiefgreifenden Gerechtigkeitsfragen in diese grundsätzliche Kontinuität erneut einzuziehen. Eine gründliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Tiefen von Veränderungen im Bereich des Rechts bzw. der Gerechtigkeit bleibt als Forschungsdesiderat bestehen.

32 Es ließe sich bereits die Verschiebung von einer nationalstaatlichen Definition rechtlicher Gleichheit zur Definition ›rechtlicher Gleichheit‹ auf einer kleineren Ebene (der Bestimmung der Einheiten der Selbstorganisation durch reflexives Recht) als eine solche Verringerung der Tiefe von Veränderung beschreiben.

33 Vgl. dazu meine Bemerkungen zu Forsts Begriff ›sozialer Autonomie‹ in 6.4.8.

34 Oder andersherum: Die Normativität kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ist in ihrer Realisierung auf das Recht angewiesen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechenschaft ablegen zu müssen.[35] Gleichsam sollte man sich entscheiden können, ob man sehr viel arbeiten möchte, weil es einem etwa wichtig ist, viel zu verdienen, oder weniger zu verdienen, aber dafür auch weniger arbeiten zu müssen. *Wenn* es so wäre, dass solche (willkürlichen) individuellen Entscheidungen (etwa in einer Lebenszeit eine Vielzahl von Paarbeziehungen zu führen) sich in der Makrostruktur der ›Liebeswelt‹ oder in der ›Arbeitswelt‹ zufällig zu einer beschleunigten ›Liebeswelt‹ oder ›Arbeitswelt‹ aggregieren würden, könnte man nicht davon sprechen, dass die beschleunigte Liebes- bzw. Arbeitswelt ein Beherrschungsverhältnis darstellen würde: Es ist aus Perspektive (kritisch-prozeduraler) Gerechtigkeit *per se* nichts an einer beschleunigten Liebes- oder Arbeitswelt zu beanstanden, während ›Steuerung als Beschleunigung‹ aus dieser Perspektive per se kritikwürdig ist. Beherrschungsförmig ist eine beschleunigte Liebes- oder Arbeitswelt oder jede andere nicht-rechtliche soziale Praxis oder Institution (aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) nur dann, wenn sie Individuen dazu *zwingt* (im Sinne von Beherrschung), auf bestimmte Art und Weise zu handeln. Damit kommen wir zur Subjektivierungsebene.

Wenn Individuen durch beschleunigtes Recht und (dadurch) beschleunigte nicht-rechtliche soziale Praktiken und Institutionen zu flexiblen Subjekten werden, dann lässt sich dies aus dem doppelten normativen Ideal, dass Individuen in bestimmten Bereichen ihres Lebens nach ihrem eigenen Gutdünken (willkürlich) entscheiden können sollten[36] und für politische Selbstbestimmung geeignet sein sollten, problematisieren.[37] Mit Rosa kann man zwischen drei problematischen Aspekten einer flexiblen Identität unterscheiden.

Flexible Identitäten sind zu reaktiv bezogen auf gegenwärtige (wechselnde) Umstände, sodass sie nicht im Stande dazu sind, langfristige Ziele zu verfolgen. Da aber langfristige Ziele diejenigen sind, denen Individuen selbst am meisten Wert zusprechen,[38] werden flexible Identitäten daran gehindert, ihre *eigenen* Ziele zu verfolgen (vgl. Rosa 2005: 220–226). Damit wäre die Subjektivierung zu flexiblen Identitäten der normativen Idee, dass Individuen (in bestimmten Lebensbereichen zumindest) ihre

35 Selbst in einer rechtfertigungstheoretischen Ethik (vgl. Einleitung zu II) wäre man dabei nur sich selbst bzw. seiner selbst ausgewählten Identifikationsgemeinschaft gegenüber rechenschaftspflichtig.

36 An dieser Stelle wird es wichtig, Beherrschung nicht bloß als nicht-willkürlich, sondern nicht-willkürlich in einem bestimmten Sinne zu bestimmen, weil ansonsten vorschnell jede Form der gesellschaftlichen Prägung des Individuums als willkürlich und somit nicht-wünschenswert erscheinen würde.

37 In Forsts Terminologie könnte man auch sagen, dass hier die ›soziale Autonomie‹ einer flexiblen Identität infrage gestellt wird, vgl. 6.4.8.

38 Rosa verweist hier auf empirische Erhebungen: Rosa 2005: 222f.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigenen Ziele im Sinne einer Willkürfreiheit verwirklichen können sollten, entgegengestellt.

Zweitens kann eine Ungleichheit zwischen solchen Individuen entstehen, welche die Subjektform der flexiblen Identität erfüllen können und wollen – ›Surfer‹– und denen, die das nicht können oder wollen – ›Drifter‹ (vgl. schon 10.2). Beispielsweise könnte ein bedeutender (aber nicht gut gerechtfertigter) Unterschied zwischen Individuen entstehen, die Mobilitätsanforderungen des Arbeitsmarktes nicht erfüllen können oder wollen, und solchen, die diese erfüllen können und wollen. Ein solcher Unterschied würde laut Boltanski (der sich dabei auf seine gemeinsam mit Chiapello verfasste Studie zum neuen Geist des Kapitalismus beruft) eine neuartige Spielart der Ausbeutung[39] einer sozialen Gruppe zur Folge haben. Er schreibt:

> »Unter diesen Herrschaftsmodalitäten – die als komplex […] [s.o., E.N.] bezeichnet werden können – bleibt die Möglichkeit einer Ausbeutung beibehalten, die Differenzen für Gewinnschöpfung instrumentalisiert. Diese Differenzen mögen verschiedener Natur sein: in erster Linie mögen sie vom Eigentum herrühren, sie können aber beispielweise […] auch mit Mobilität zu tun haben.« (Boltanski 2010: 186)

Wichtig ist für Boltanski aber, dass diese Differenzen eine gewisse Stabilität aufweisen, es sich um »Asymmetrien« handelt, die »stets *denselben* zu Gute kommen, während sie andere und ebenfalls immer *dieselben* benachteiligen« (Boltanski 2010: 186). Diese Idee, dass Ausbeutung die Bevorteilung einer Gruppe durch eine andere Gruppe bedeutet, deren Gruppendifferenz eine gewisse Stabilität aufweist, aber nicht notwendig die Differenz von ›Proletariat‹ und ›Kapitalist/innen‹ darstellt, lässt sich mit dem weiten Begriff der Ausbeutung fassen (vgl. 3.1.2). Eine Ausbeutung ermöglichende Form von Ungleichheit ist wiederum aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit nicht wünschenswert, weil sie die Rechtfertigungsgleichheit von Individuen gefährdet, die wiederum die Bedingung der Möglichkeit von Prozessen demokratischer Gesetzgebung ist.

Drittens machen flexible Identitäten, die sich stets an wechselnde Umstände anpassen müssen, weniger »genuine *Erfahrung*[*en*]« (Rosa 2005: 235), die notwendig sind, um Lernprozesse in Gang zu setzen. Individuen, die aus der Geschichte dazulernen, sind auch Impulsgeber/innen für kollektive Prozesse informeller Meinungs- und Willensbildung in demokratischen Gesellschaften. Auf diese Problematik, dass komplexe Herrschaft Kritik an bestehenden Ordnungen (komplexer Herrschaft) behindert, weil diese Ordnungen gewissermaßen individuelle

39 Zum Verhältnis von Flexibilisierung (und Beschleunigung) zu Ausbeutung (und Normalisierung), siehe 10.4.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unrechtserfahrungen blockieren, macht auch Boltanski aufmerksam, den es sich lohnt ausführlich zu zitieren:

> »Die Eingriffe in das Recht, die Redefinition der Einordnungen und der Prüfungsformate, die Verschiebung der Grenzen und der Umrisse von Einheiten, die Abschwächung der Regeln oder ihrer Interpretation und besonders die Lockerung der offiziellen Selektionsregeln modifizieren die Realität unablässig. Dadurch werden Akteure, die diese Änderungen durchleben, desorientiert. Sie verlieren die Ansatzpunkte ihres Zugriffs auf die Realität. In dieser Situation ist es nicht mehr möglich, aus existentiellen Erfahrungen *in der Welt* zu schöpfen, aus Seinsweisen, Eigenschaften oder Zwängen, die geeignet sind, die Bildung neuer Typen von Verbindungen zu unterstützten. Tatsächlich verwirrt die Desorientierung des Realitätsbezugs die existenzielle Erfahrung des Unterschieds zwischen Realität und Welt. Wie lässt sich das Leben, so wie es ist, so wie es gelebt wird und so wie man wünschte, dass es die offizielle Ordnung repräsentierte, erkennen, wenn die Umrisse dieser Ordnung verblassen und es äußert schwierig wird, sich darin zu orientieren? Hieraus folgt eine erhebliche Schwächung der Kritik.« (Boltanski 2008: 144f.)

Nach dem Aufzeigen des Beherrschungscharakters von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ gilt es im nächsten Unterkapitel diese Beherrschungsformen mit denen von ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹ (Kapitel 3) ins Verhältnis zu setzen.

## 10.4 Eine Verhältnisbestimmung der Beherrschungsformen der Gerechtigkeit

Wie verhalten sich also ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ zu den Beherrschungsformen von ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹ (Kapitel 3)?

Zunächst lässt sich auf einer allgemeinen Ebene eine Strukturähnlichkeit der vier genannten Beherrschungsformen feststellen. Alle vier sind als Konsequenzen (vgl. 1.2) der institutionellen (rechtlichen) Durchsetzung einer bestimmten Normativitätskonzeption zu sehen. Diese Konsequenzen widersprechen einerseits unmittelbar der jeweiligen Normativitätskonzeption und andererseits stehen sie in einem mittelbaren Widerspruchsverhältnis zu der jeweiligen Normativitätskonzeption, insofern sie den (institutionellen) Realisierungsbedingungen der jeweiligen Normativitätskonzeption im Wege stehen.

In Bezug auf die Ausbeutung heißt das: Wenn eine Gruppe von »Willkürsubjekten[n]« (Menke 2015: 289, vgl. 3.2.2) systematisch eine andere Gruppe von Willkürsubjekten ausbeutet, weil sie strukturell eine andere Stellung innerhalb der Gesellschaft einnehmen, dann wird die Willkürfreiheit zumindest der niedriger gestellten Gruppe – wenn nicht



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sogar beider Gruppen – behindert (direkter Widerspruch). Der indirekte Widerspruch lässt sich demgegenüber so fassen: Damit das Meta-Recht auf private Freiheit realisiert werden kann, muss man annehmen, dass die sozialen Verhältnisse, in denen Subjekte privat-frei sein dürfen, normativ unproblematisch (oder: normativ unbestimmt, vgl. 3.1.1) sind. Sind sie dies nicht, dann realisiert ein formales Recht, das private Freiheit realisieren soll, nicht private Freiheit, sondern das Recht (der Stärkeren), bestehende Ungleichheiten nicht anzutasten. Wenn die Realisierung einer libertären Normativitätskonzeption aber (problematische) Ausbeutungsverhältnisse produziert, dann formt es das Material (die Faktizität), auf die sie angewendet werden soll, in einer Weise, die ihren eigenen Realisierungsbedingungen widerspricht.

In Bezug auf die Normalisierung heißt das: Aus der Perspektive einer (nicht-distributiven) egalitären Gerechtigkeitskonzeption sollte jeder und jedem die Möglichkeit gegeben werden, an den *wichtigsten sozialen Institutionen* teilzuhaben. Das basiert auf der Annahme, dass es möglich ist, die *vorhandenen* Institutionen einer Gesellschaft (zwanglos) zu bestimmen, der Annahme also, dass Gesellschaft (epistemisch) *bestimmbar* ist (vgl. 3.2.1). Da es einerseits zweifelhaft ist, ob eine Gesellschaft tatsächlich in diesem Sinne objektiv beschreibbar ist, und es andererseits notwendig ist, eine Grenze zwischen den vorhandenen Institutionen zu ziehen, an denen jede/r ein Recht teilzuhaben hat, und denen, an deren Teilhabe kein Recht besteht, muss der Staat die Definition der für die soziale Teilhabe notwendigen Institutionen übernehmen. Die (staatliche) Bestimmung der wichtigsten Institutionen einer Gesellschaft ist dabei nicht neutral (oder: zwangslos), sondern eben *normalisierend*. Der direkte Widerspruch der egalitären Gerechtigkeitskonzeption zu dem normalisierenden Effekt ihrer Realisierung liegt demnach darin, dass nicht eine Teilhabe an den (objektiv oder demokratisch bestimmt) wichtigsten Institutionen einer gegebenen Gesellschaft ermöglicht wird, sondern die Teilhabe an den Institutionen, die vom Staat als besonders wichtig erachtet werden.[40] Der indirekte Widerspruch ist, dass die Gewährleistung des Meta-Rechts auf soziale Teilhabe dadurch bedingt ist, dass Gesellschaft (zwanglos) epistemisch bestimmt werden kann. Faktisch wird sie aber vom Staat bestimmt.

In Bezug auf soziale Beschleunigung und Flexibilisierung[41] heißt das auf der Ebene des direkten Widerspruchs dreierlei: Recht, das durch

40 An dieser Stelle wird der Zusammenhang zur Herrschaftsform der Ausbeutung wichtig: In einer durch das moderne Recht regulierten Gesellschaft, d.h. auch einer Gesellschaft, in der es Ausbeutungsverhältnisse gibt, wird die Teilhabe an der Arbeitswelt (vom Staat) als besonders wichtig erachtet und damit zur/zum Lohnarbeiter/in normalisiert (vgl. Ende 3.2.2).

41 Wieso ich beide zusammen behandele, wird unten deutlich.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beschleunigung steuert (oder: soziale Beschleunigung des Rechts), widerspricht, erstens, der Idee, dass eine Gesellschaft nicht-willkürlich, d.h. unmittelbar oder mittelbar durch reziprok-allgemeine Rechtfertigungen, reguliert wird. Zweitens widerspricht die Tatsache, dass flexiblen Identitäten die Verfolgung ihrer eigenen Ziele schwerfällt, der Idee, dass sie in dem gerechtigkeitsirrelevanten Bereich (d.h. dem Bereich, in dem Handlungen nicht durch reziprok-allgemeine Gründe gerechtfertigt werden müssen) willkürlich frei handeln können (erstes Problem der Flexibilisierung, siehe 10.3). Drittens widerspricht die Tatsache, dass es eine Ungleichheit zwischen ›Surfern‹ und ›Driftern‹ gibt, der zu gewährleistenden Rechtfertigungsgleichheit zwischen Individuen (zweites Problem der Flexibilisierung, 10.3). Der indirekte Widerspruch zeigt sich auf zwei Weisen: Das explizite Gesellschaftsbild, auf das die Realisierung der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeit angewiesen ist, ist, dass Gesellschaft sich als Rechtfertigungsverhältnis begreifen lässt. Die Realisierung der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitskonzeption in reflexivem Recht führt aber zu einer sich beschleunigenden Gesellschaft. Eine sich beschleunigende Gesellschaft ist nun allerdings gerade kein Rechtfertigungsverhältnis. Das lässt sich bezogen auf die Dimension von historischen Veränderungen ebenso wie auf die Mikrostrukturen einer Gesellschaft plausibilisieren. Bezogen auf Ersteres ist der von Rosa im Anschluss an Lübbe verwendete Begriff der Gegenwartsschrumpfung zentral (siehe 10.1). Wenn die Kontinuität von gesellschaftlichen Institutionen (ihre ›Gegenwart‹) so gering ist, dass Veränderungen nicht mehr als Verbesserungen oder Verschlechterungen identifiziert werden können, dann fällt es schwer, diese Veränderungen als durch gute oder schlechte Rechtfertigungen hervorgebrachte oder unterstützte zu verstehen. Ihre Veränderung entzieht sich gewissermaßen einer normativen Beurteilbarkeit. In Bezug auf die Mikrostrukturen wird das dritte Problem der flexiblen Identitäten relevant (vgl. 10.3), nämlich, dass diese keine Unrechtserfahrungen (mehr) machen. Das bedeutet womöglich auch, dass ihre Handlungen gar nicht mehr im Sinne einer rechtfertigungstheoretischen Handlungstheorie (vgl. 6.3.1) verstanden werden können. Sie werden nicht durch gute oder schlechte Gründe zum Handeln motiviert, sondern handeln gewissermaßen gar nicht mehr, weil sie die Orientierung (im Raum der Gründe) verloren haben. Wenn eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption für ihre Realisierung auf die Existenz einer Gesellschaft, die sich als Rechtfertigungsverhältnis begreifen lässt, angewiesen ist, aber in ihrer Anwendung eine Gesellschaft (mit)produziert, die sich nicht mehr als solches begreifen lässt, dann steht sie ihren eigenen empirischen Realisierungsbedingungen entgegen.[42]

42 Diese (indirekte) Widerspruchsstruktur, dass eine normative Konzeption ihren eigenen Realisierungsbedingungen entgegentritt, beschreibt auch Rosa



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie in Kapitel 3 dargestellt unterscheidet Menke in Bezug auf Ausbeutung und Normalisierung zwischen horizontalen und vertikalen Formen der Herrschaft bzw. Beherrschung in meiner Terminologie. Ausbeutung funktioniere horizontal und Normalisierung vertikal. Wie verhalten sich nun Beschleunigung und Flexibilisierung zu dieser Unterscheidungsachse (horizontal und vertikal)?

Menke betont, dass die Zuordnung der vertikalen Herrschaftsform zur Normalisierung und der horizontalen zur Ausbeutung »nicht starr« sei, sondern sich die »beiden Dimensionen der Herrschaft überkreuzen« (Menke 2015: 290f.). Zudem ist es wichtig, dass für Menke Ausbeutung und Normalisierung als Formen oder Aspekte der Subjektivierung zu sehen sind (vgl. Menke 2015: 289). Ich möchte nun vorschlagen, dass ›Flexibilisierung‹ sowohl Elemente vertikaler als auch horizontaler Beherrschung aufweist, ›Beschleunigung‹ sich hingegen diesem Raster entzieht, weil sie für sich genommen keine Form der Subjektivierung darstellt (sie bezieht sich auf Institutionen oder Praktiken, aber nicht Individuen). Inwiefern soziale Beschleunigung des Rechts allerdings dennoch als Form der Beherrschung verstanden werden kann, hatte ich bereits erläutert (10.3).

Ich habe zwischen drei Problemen der Flexibilisierung unterschieden: flexible Identitäten können ihre eigenen (langfristigen) Ziele nicht verfolgen, die Entstehung einer Ungleichheit zwischen ›Surfern‹ und ›Driftern‹ und dem Mangel flexibler Identitäten an genuinen Erfahrungen, die Lernprozesse auslösen (vgl. 10.3). Das erste Problem kann man als vertikale Beherrschung verstehen und dementsprechend gewissermaßen auch als ›Normalisierung als Flexibilisierung‹ (vgl. Fn. 11 in diesem Kapitel). Individuen werden durch beschleunigtes (staatliches) Recht dazu gezwungen, flexibel zu sein. Das zweite Problem könnte man – wie oben schon mit Boltanski deutlich wurde (10.3) – als andere Erscheinungsform einer horizontalen Herrschaft von einer sozialen Gruppe über eine andere verstehen – d.h. nicht nur einer Ausbeutung von Arbeiter/innen durch Kapitalist/innen, sondern gewissermaßen auch ›Driftern‹ durch ›Surfer‹.

Auch wenn ich die These vertreten habe, dass die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption nicht die Beherrschungseffekte von Ausbeutung und Normalisierung aufweist, kann man an dieser Stelle also

in Bezug auf das normative Projekt der Moderne (das Versprechen individueller und kollektiver Autonomie). Er schreibt, dass das normative Projekt der Moderne selbst Beschleunigungsprozesse mit angetrieben hat und in der Spätmoderne gerade diese Beschleunigungsprozesse selbst die Realisierung von individueller und kollektiver Autonomie behindern (vgl. Rosa 2005: 452f.). Vgl. dazu auch 11.1. Rosas Beschreibung dessen, was das normative Projekt der Moderne genauer ausmacht und wie sich unterschiedliche Spielarten desselben unterscheiden lassen, bleibt unterdessen skizzenhaft.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dennoch davon sprechen, dass Grundstrukturen von Ausbeutung und Normalisierung in zwei Problemdimensionen der ›Flexibilisierung‹ in anderer Erscheinungsweise erhalten bleiben.[43]

Das dritte Problem mit der Flexibilisierung lässt sich allerdings nicht als neue Ausprägung der vertikalen oder horizontalen Herrschaftsweise des Rechts verstehen. In der Auseinandersetzung mit diesem dritten Problem, der Erfahrungsarmut flexibler Identitäten, liegt auch der Schlüssel zu einer möglichen Linderung der Probleme von ›Flexibilisierung‹ und ›Beschleunigung‹. Das soll im nächsten Kapitel (11) deutlich werden.

***

Schließlich sei bereits an dieser Stelle (vgl. Kapitel 12) darauf hingewiesen, dass das Aufzeigen des zweistufigen Beherrschungspotentials von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ nicht bedeutet, dass reflexives Recht und die Variante kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit, welcher reflexives Recht attraktiv erscheint, deshalb vollkommen an Wert verlieren. Es bedeutet zunächst einmal, dass sie eine *andere* problematische Schlagseite haben als libertäre und egalitäre Gerechtigkeitskonzeptionen bzw. formale und materiale Rechtsformen. Dabei ist auf eine Gemeinsamkeit zwischen den Beherrschungsformen der libertären und egalitären Gerechtigkeitskonzeptionen hinzuweisen: Sie wirken beide tendenziell *stabilisierend*, während die Beherrschungsformen der ›Beschleunigung‹ und der ›Flexibilisierung‹ gerade aufgrund ihres *destabilisierenden* Charakters beherrschend sind.

43 In einem Aufsatz über Marx schreibt Rosa, dass man bei Marx neben der Beschreibung der Ausbeutung einer Klasse durch die andere (»Klassenkampf«) auch bereits eine »*steigerungstheoretische* Formationsanalyse« des Kapitalismus finden kann (Rosa 2013b: 396). Diese mache deutlich, warum der Kapitalismus die (problematische) Beschleunigung von Gesellschaften zur Folge habe. Womöglich ließe sich auch im Anschluss an diese These Rosas die Kontinuität der Beherrschungsform der Ausbeutung zu denjenigen der ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ aufzeigen.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 11. Die historische Zeit kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

In diesem Kapitel soll das Verhältnis kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zu historischer Zeit bestimmt werden. Es geht dabei um folgende drei Fragekomplexe: (1) Liegt einer kritisch-prozeduralen Konzeption der Gerechtigkeit (implizit) eine bestimmte Vorstellung historischer Zeit zugrunde (sowohl bezogen auf ihre Begründung als auch ihre Realisierung)? (2) Begünstigt (die Realisierung) kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit eine bestimmte Form historischer bzw. sozialer Entwicklung? Ist diese (aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) wünschenswert? (3) Wie verhalten sich die dargestellten Beherrschungsformen der Beschleunigung und Flexibilisierung zu der Vorstellung historischer Zeit kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit (vgl. Fragekomplex 1) und der Form historischer bzw. sozialer Entwicklung, die sie (womöglich) begünstigt (vgl. Fragekomplex 2)? Diese Fragen sollen dabei auch im Kontext der in der zeitgenössischen kritischen Theorie jüngst wieder vermehrt diskutierten Fragen um historischen Fortschritt und sozialen Wandel situiert werden.

Das Kapitel ist in drei Teile gegliedert. Die drei aufgeworfenen Fragekomplexe werden darin nicht nach und nach abgearbeitet, sondern spielen für alle drei Teile eine Rolle. Zunächst erläutere ich ausgehend von den bisherigen Bezügen zu historischen Prozessen in dieser Arbeit, was unter *historischer* (oder geschichtlicher[1]) Zeit zu verstehen ist. Zweitens stelle ich die problematische Vorstellung von historischer Zeit dar, die laut Amy Allen aktuellen kritischen Theorien zu Grunde liegt, namentlich Habermas' und Honneths (vgl. Allen 2016a: Kapitel 2 und 3). Davon ausgehend beschreibe ich, wie sich im Gegensatz dazu das – allerdings ebenso problematische – Verhältnis von Forsts Ansatz zu historischer Zeit darstellt. Drittens deute ich einen Weg an, wie ein angemesseneres Verständnis historischer Zeit aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit aussehen könnte.

## 11.1 Historische Zeit

Den Bezug zu historischen Prozessen habe ich in dieser Arbeit bisher an zwei Stellen markiert. In Kapitel 7 (7.6) habe ich einen möglichen radikaldemokratischen (Balibar, Rancière) Umgang mit dem Grund der

1 So: Koselleck 2015b [1979].



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerechtigkeit, der Unbestimmtheit des anderen Menschen, skizziert, der sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: Weil der Grund der (menschenrechtlichen) Verfassung einer politischen Gemeinschaft in der *Unbestimmtheit* des einzelnen liegt, darf sich eine (menschenrechtlich adäquat) *bestimmte*, also verfasste, Ordnung aufständischen – d.i. ordnungsauflösenden oder -unterbrechenden – Momenten nicht verschließen. Die Spannung zwischen Verfassung und Aufstand manifestiert sich nach Balibar als ein »historische[r] Prozess« (Balibar 2012 [2010]: 24). In einer institutionellen (verfassten) Ordnung selbst, lässt sich (nach Balibar) menschenrechtlich begründete Staatsbürgerschaft nicht adäquat realisieren, sondern nur in einem historischen Prozess, in dem verfasste Ordnungen immer wieder – auch durch nicht auf die Form des Gründe-Gebens-und-Nehmens reduzierbare politische Praxisformen (vgl. 7.6) – gestört, unterbrochen, zerstört und neukonstituiert werden. In diesem Verständnis werden historische *Ereignisse*, die eine verfasste Ordnung infrage stellen, integriert in die Form der Realisierung menschenrechtlicher Staatsbürgerschaft. Mit der Rede von Ereignissen ist an dieser Stelle ein *emphatischer Ereignisbegriff* gemeint (vgl. 6.1). ›Ereignisse‹ bezeichnen dann nicht einfach einen raumzeitlich abgegrenzten Prozess, sondern nur solche Prozesse, durch die der Bewertungsmaßstab eines Prozesses *in demselben* selbst verändert wird.[2] So wird verständlich, dass im politischen Raum die Veränderung einer Verfassung als ereignishaft anzusehen ist, während das (raumzeitlich abgegrenzte) ›Ereignis‹ der Verabschiedung eines neuen Gesetzes nicht als ereignishaft gelten kann, wenn es durch vorgängige institutionalisierte Verfahren zustande gekommen ist.

Ausgehend von der Feststellung, dass es nicht hinreichend sein könne, eine gerechte Verfassung dadurch zu bestimmen, dass sie möglichst häufig – durch historische Ereignisse im emphatischen Sinne – unterbrochen wird, habe ich in Kapitel 8 versucht, die *institutionelle* Realisierungsform kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zu erörtern, wenn als ihr Grund – in einem anderen Sinne als bei Forst selbst (vgl. Kapitel 7) – die Unbestimmtheit des anderen Menschen gesehen wird. Die Option, reflexives Recht als diese institutionelle Form zu bestimmen, hat wiederum dazu geführt, ein zweistufiges Beherrschungspotential reflexiven Rechts – Beschleunigung und Flexibilisierung – aufzuzeigen. Soziale Beschleunigung war mit Rosa gewissermaßen als Gegenbegriff zu historischer Zeit eingeführt worden (10.1). Das ist die zweite Stelle, an der die historische Zeit bisher vorkam.

2 Für einen ausführlichen und sehr informativen Überblick zu emphatischen Ereignisbegriffen, siehe: Jay 2013. Jay diskutiert insbesondere die Ereignisverständnisse von Lyotard, Deleuze, Foucault, Heidegger, Derrida und Badiou.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein dem in dieser Arbeit verfolgten Projekt angemessener Begriff historischer Zeit muss diese beiden Anschlusspunkte berücksichtigen. Ich nähere mich dem Begriff historischer Zeit daher nun zunächst darüber, dass er als Gegenbegriff zur sozialen Beschleunigung gelten kann: Soziale Beschleunigung verunmöglicht historische Zeit oder zumindest stellt soziale Beschleunigung eine degenerative Form eines historischen Prozesses dar. Auf die emphatisch verstandenen Ereignisse komme ich anschließend zurück.

Wenn man mit Rosa soziale Beschleunigung als Gegenbegriff zu historischer Zeit versteht, dann liegt es nahe, den Gegenstandsbereich von sozialer Beschleunigung und historischen Prozessen (oder: Geschichte) als identisch anzusehen. Der Gegenstandsbereich sozialen Wandels und somit sozialer Beschleunigung (soziale Beschleunigung ist schneller werdender sozialer Wandel) besteht aus handlungsleitenden Institutionen und Praxisformen, worunter auch das Recht fällt (vgl. 10.1). Verändern sich handlungsorientierende Institutionen und Praxisformen von einem Zeitpunkt $t_1$ zu einem späteren Zeitpunkt $t_2$, so lässt sich annäherungsweise sagen, dann ist ›mehr‹ passiert als dass es ›bloß‹ später geworden ist – es ist auch ›anders‹ geworden. Von $t_1$ zu $t_2$ findet eine qualitative und nicht bloß eine quantitative Veränderung statt: »Die zeitliche Differenz […] hat […] eine geschichtliche Qualität […].« (Koselleck 1975: 701) Ein solches Verständnis von Zeit, das ich ›historisch‹ nenne, steht im Gegensatz zu einem naturwissenschaftlichen oder objektiven Verständnis von Zeit.[3]

Der Gegenstandsbereich naturwissenschaftlicher oder objektiver Zeit besteht aus natürlichen Gegebenheiten. Die physikalische Maßeinheit Newton etwa, mit der man die (naturgesetzlich bestimmte) Trägheit eines Körpers beschreiben kann, ist so definiert, dass ein Körper mit dem Gewicht *ein Kilogramm* ein Newton Kraft braucht, um die Geschwindigkeit *ein Meter pro Sekunde* zu erreichen. Die Zeit, wenn auch gemessen in ›menschengemachten‹ Zeiteinheiten (hier: Sekunden), fungiert dabei als neutraler Maßstab.[4] Der zu untersuchende Körper ist im Jah-

3 Für das Einziehen eines solches Unterschieds zwischen ›objektiver‹ oder ›naturwissenschaftlicher‹ Zeit und historischer Zeit (schon in Bezug auf das Recht), siehe auch: Husserl 1955: 31 und Kirste 1998: 15. Ich verzichte an dieser Stelle darauf, weitere mögliche ›Zeitarten‹ – im Sinne von verschiedenen Arten des Zeitbewusstseins – neben der historischen und objektiven zu benennen. Zimmerli und Sandbothe erwähnen etwa noch ein logisch-sprachanalytisches oder ein phänomenologisch-lebensphilosophisches Verständnis von Zeit, vgl. die Einleitung in: Zimmerli und Sandbothe 1993. Zudem könnte man noch von einer biografischen Zeit sprechen, die wiederum womöglich als individuelle Seite (kollektiver) historischer Zeit zu verstehen wäre. Zwischen ›Geschichtlichkeit‹ und ›Zeitlichkeit‹ unterscheide ich nicht grundsätzlich.

4 Vgl. zu Newtons Zeitverständnis: Hühn und Waschkies 2004: 52175. Zur naturwissenschaftlichen Kritik an diesem Zeitverständnis unter den



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re 300 v. Chr. nicht mehr oder weniger träge als 2018. In Bezug auf die Definition der Trägheit verändert sich also in diesen 2318 Jahren nichts; es passiert nichts ›Neues‹. In den Nachschriften von Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* heißt es dementsprechend über den Unterschied zwischen der Form der Veränderungen im Bereich der Natur und des ›Geistigen‹:

> »Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt etwas Neues hervor.« (Hegel 2015 [1986]: 74)[5]

Aber auch die Idee, dass sich im Bereich des Geistigen, unter den der genannte Gegenstandsbereich handlungsleitender Institutionen und Praxisformen fällt, etwas verändert oder ›Neues‹ passiert, ist keine zeitlose Wahrheit, sondern, wie es auch Rosa im Anschluss an Koselleck vertritt, ein historisch spezifisches Zeitbewusstsein. Rosa attestiert vier unterschiedlichen historischen Perioden ein je spezifisches Zeitbewusstsein (vgl. Rosa 2005: 26ff.): In einfachen, undifferenzierten Gesellschaften hätten Menschen ein »›occasionales‹ Zeitbewusstsein« gehabt; ihre Zeiterfahrung habe sich in das Gegensatzpaar »›Jetzt‹« und »›Nicht-Jetzt‹« gegliedert (Rosa 2005: 26). Das Zeitbewusstsein war demnach dichotom und statisch (1). In segmentären und frühen ständischen Gesellschaften hingegen habe sich die Zeiterfahrung dynamisiert, sei aber dichotom geblieben: es sei zwischen »*Vorher*« und »*Nachher*« unterschieden worden (Rosa 2005: 27). Allerdings seien Vergangenheit und Zukunft dabei strukturgleich, weswegen die zeitliche Bewegung als Zyklus[6] wahrgenommen worden sei (2). In der Gesellschaft der Neuzeit[7] oder der klassischen Moderne sei ein *dreidimensionales* Zeitbewusstsein entstanden. Es wird darin zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterschieden und das Verhältnis dieser drei Kategorien wird nicht mehr als Zyklus, sondern *linear* aufgefasst. In dieser Phase sei das *Fortschreiten in der Zeit* zudem als auf ein »*Geschichtstelos*« (Rosa 2005: 27) gerichtetes verstanden worden (3). In der Hoch- oder Spätmoderne hingegen ver-

Stichworten der Relativitätstheorie und Quantenphysik, siehe: Zimmerli und Sandbothe 1993: 8ff.

5 Inwieweit diese Nachschriften tatsächlich als Aussagen Hegels einzuordnen sind, ist umstritten. Vgl. dazu Rojek 2017, Kap. 1, insb. 1.4. An dieser Stelle kommt es mir nur auf die Griffigkeit von der Hegel zugeschriebenen Textstelle an; es ist für mich in diesem Kontext unerheblich, ob sie tatsächlich auf Hegel zurückgeht.

6 Vgl. Cloeren 1976.

7 Vgl. Koselleck 2015a [1979]: 359ff.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ändere sich die Zeitwahrnehmung in der Hinsicht, dass es kein feststehendes Ziel der Geschichte mehr gebe und somit ein dreidimensionales, »lineares Zeitbewusstsein *mit offener Zukunft*« (Rosa 2005: 27, Herv. teilweise entfernt E.N.) entstanden sei (4).[8]

Die lineare, dreidimensionale Zeitwahrnehmung seit der Neuzeit (3, 4) ist für Rosa konstitutiv mit dem normativen Projekt der Moderne, dem »Versprechen individueller und politischer Autonomie« verknüpft (Rosa 2005: 451). Wenn das individuelle und kollektive Leben autonom gestaltet werden soll, muss es möglich sein, die Zukunft durch Handlungen von der Vergangenheit unterscheidbar zu machen, sodass die Zukunft einen *Fortschritt*[9] gegenüber der Vergangenheit darstellen kann.[10] Ein bestimmtes Zeitbewusstsein (historische Zeit) ist daher konstitutiv mit der Möglichkeit der Realisierung des normativen Projekts der Moderne verbunden. Historische Zeit (sowie das normative Projekt der Moderne) gibt es also erst seit der Moderne.

Somit kann man den Gegenstandsbereich historischer Zeit auf handlungsleitende Institutionen und Praxisformen, die sich am normativen Projekt der Moderne orientieren, begrenzen. Rosas Kritik am normativen Projekt der Moderne, zu dem ich Forsts kritisch-prozedurale Gerechtigkeitstheorie (zumindest ohne meine Erweiterungen und Modifizierungen[11]) zähle, ist schließlich, dass sich das für seine Realisierung notwendige Zeitverständnis ›historischer Zeit‹ gegen sich selbst kehrt: Moderne Normativität muss von der zukünftigen Veränderbarkeit handlungsleitender Institutionen und Praxisformen ausgehen. Wenn sich diese aber zu schnell wandeln, wenn die »*soziale Beschleunigung in der*

8 Wenn man wie Koselleck »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« als zeitlose Begriffe versteht (vgl. 10.1), über deren Verhältnis verschiedene Arten von Zeitbewusstsein erschließbar gemacht werden können, dann ließen sich (1)–(4) auch mit Hilfe dieser beiden Kategorien rekonstruieren.

9 In Rosas Systematik wäre ein deterministisches Fortschrittsverständnis (es wird Fortschritt geben) dem Zeitbewusstsein der klassischen Moderne zuzuordnen (3), während die bloße Affirmation der Möglichkeit von Fortschritt der spätmodernen (4) zuzuordnen wäre. Zum Fortschrittsbegriff siehe auch 11.2.

10 Auch Forst sieht eine notwendige Verbindung eines nicht-deterministischen Fortschrittsbegriffs (vgl. 6.4.4) mit einem spezifischen Zeitbewusstsein: Der Forschrittsbegriff setze »die Vorstellung eines linearen Zeitablaufs […] und […] einer prinzipiell offenen Zukunft« voraus (Forst 2012: 41).

11 In Rosas Verständnis bezieht sich das normative Projekt der Moderne ausschließlich auf den (individuellen und kollektiven) Wert der Autonomie. Die von mir modifizierte Variante kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ist allerdings nicht so ausschließlich auf die Autonomie bezogen (vgl. Kapitel 7), weshalb sie in Rosas engem Verständnis des normativen Projekts der Moderne nicht ohne Weiteres Platz hat. Vgl. auch schon 4.3 und 6.4.8.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›*Spätmoderne*‹ *einen kritischen Punkt übersteigt*« (Rosa 2005: 49), dann steht soziale Beschleunigung der Realisierung von individueller und kollektiver Autonomie gerade entgegen. Entscheidend für dieses Kapitel ist, dass Rosa nicht einfach behauptet, soziale Beschleunigung sei nicht wünschenswert (vgl. Kapitel 10.3), sondern *dass sie historische Zeit zerstört* – und somit eine notwendige Realisierungsbedingung des normativen Projekts der Moderne. Womöglich wäre dann »das politische Projekt der Moderne […] letztlich inkompatibel mit [seinen eigenen, E.N.] sozialen Bedingungen« (Rosa 2005: 396). Eine gute (oder auch kritische) Konzeption von Normativität sollte meinem Verständnis nach (vgl. Einleitung, 1.2) die Frage nach ihrer gewünschten Institutionalisierung bzw. Realisierung nicht vernachlässigen; somit ist es ein genuines Problem einer Normativitätskonzeption (oder ein genuin normatives Problem), wenn sie ihre eigenen Realisierungsbedingungen zerstört oder unwahrscheinlich macht.

Wie in 10.1 beschrieben, ist für Rosa an dem Verständnis von sozialer Beschleunigung als »Gegenwartschrumpfung« (Lübbe) problematisch, dass sie genuine Erfahrungen verunmöglicht und somit Lernprozesse verhindert. Da Rosa die Beschleunigung in der Spätmoderne auch als »*Entzeitlichung der Geschichte*« (Rosa 2005: 419) bezeichnet, verstehe ich ihn so, dass soziale Beschleunigung historische Zeit (als spezifisches Zeitbewusstsein) *selbst* verunmögliche.[12] Historische Zeit oder eine Verknüpfung von Ereignissen (im nicht emphatischen Sinne) durch historische Zeit muss daher eine bestimmte Art der qualitativen Beziehung zwischen diesen Ereignissen bedeuten. Historische Zeit, so könnte man sagen, bezeichnet also einen Erfahrungszusammenhang.

Diese Idee historischer Zeit als Erfahrungszusammenhang – oder mit Forst gesprochen als in einem »Rechtfertigungsnarrativ« fassbar (vgl. 6.3.2)[13] – steht auf den ersten Blick der Idee entgegen, dass in der histori-

12 In Bezug auf Verfassungsänderungen deutet Vismann einen ähnlichen Zusammenhang an: »Das *beschleunigte Tempo* außerkonstitutioneller Änderungen, ihre Unvorhersehbarkeit und ihr schneller Wechsel sprengen schließlich die Einheit der Zeit, in der Verfassungsänderungen sich bisher selbstverständlich vollzogen haben.« (Vismann 2002: 20)

13 An dieser Stelle ergeben sich noch einige weitere Fragen, die ich in dieser Arbeit nicht mehr behandeln kann. Es müsste der verwendete Erfahrungsbegriff spezifiziert werden (vgl. Gutmann, Laukötter, Pollmann und Siep 2018: 10ff.). Zudem müsste das Verhältnis des sozialtheoretischen Bildes eines Rechtfertigungsverhältnisses zu dem eines Erfahrungszusammenhangs noch präzisiert werden: (1) Ist ein Erfahrungszusammenhang eine notwendige (oder sogar hinreichende) Bedingung für ein Rechtfertigungsverhältnis? (2) *Ist* ein Rechtfertigungsverhältnis ein Erfahrungszusammenhang? (3) Oder ist ein Erfahrungszusammenhang die diachrone Betrachtung eines Rechtfertigungsverhältnisses? (4) Wäre dann (wenn man die dritte Frage bejaht)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Zeit (emphatisch verstandene) Ereignisse vorkommen können, da sie ja gewissermaßen einen Erfahrungszusammenhang sprengen. Dies ist aber nur auf den ersten Blick der Fall, weil grundlegende Veränderungen (Ereignisse) überhaupt nur vor der Folie als solche erkennbar sind, dass es kleinteiligere – in einem Erfahrungszusammenhang stehende, ›gegenwärtige‹ – Entwicklungen gibt.

Der Zusammenhang von historischer Zeit als Erfahrungszusammenhang, durch den – oder zwischen dem – auch emphatische Ereignisse ermöglicht werden, und eben jenen emphatischen Ereignissen, lässt sich bezogen auf das Verhältnis von Recht (als einer wichtigen handlungsleitenden Institution) und Zeit in dieser Arbeit im Anschluss an Kapitel 8 folgendermaßen verdeutlichen. Ich hatte mit Lieber (vgl. 8.3) zwischen zwei Problemen der Rechtsanwendung unterschieden: dem Problem, wie mit der Unbestimmtheit allgemeiner Gesetzesnormen bei der Anwendung auf konkrete Fälle vernünftig umgegangen werden kann, und der Frage, warum es überhaupt sinnvoll sein sollte, sich bei einem konkreten Rechtsfall an einem vorher gegebenen Gesetz zu orientieren (Problem der Gesetzesbindung). Betrachtet man das Auseinanderfallen von Gesetzgebung und -anwendung in Hinblick auf das Problem der Gesetzesbindung, so hatte ich argumentiert, stellt es eine Manifestation der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit dar. Habermas' Lösung für das Problem rechtlicher und faktischer Gleichheit war die Betonung der Koexistenz einer formellen mit einer *informellen* Meinungs- und Willensbildung (vgl. 8.4). Lieber vertritt die These, dass Habermas somit eine klassische rechtstheoretische Frage, die Verfassungsfrage, gewissermaßen umgeht:

> »[…] wo die klassische Verfassungstheorie trennt zwischen einer anarchischen und prä-institutionellen pouvoir constituant sowie einer institutionell gebändigten pouvoir constitué, da unterscheidet Habermas zwischen formellen und informellen Sphären der politischen Willensbeziehungsweise Meinungsbildung. Der jegliche Institutionalisierung rechtfertigende Diskurs wird den Institutionen nicht zeitlich vor-, sondern eher aus ihnen heraus verlagert.« (Lieber 2007: 113f.)[14]

Ich hatte argumentiert, dass Habermas' Lösung der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit für das Gesetzbindungsproblem nicht ausreicht, weil Habermas nicht miteinbezieht, dass sich die Dialektik

ein Erfahrungszusammenhang synonym zu Forsts Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs zu verstehen? Ich gehe hier davon aus, dass die dritte und vierte Frage zu bejahen sind und stecke damit den Rahmen dafür ab, wie die erste und zweite Frage beantwortet werden müssten.

14 Zur (in Patbergs Sicht problematischen) Missachtung der Eigenständigkeit konstituierender Macht bei Habermas, vgl. insb. Kapitel 5 in: Patberg 2018. Siehe dazu auch meine Besprechung von Patbergs Buch: Neuhann 2018c.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von rechtlicher und faktischer Gleichheit in dem Auseinanderziehen von Gesetzgebung und Rechtsanwendung manifestiert. Zudem hatte ich hervorgehoben, dass Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit – die Betonung der informellen Seite von Meinungs- und Willensbildungsprozessen – aus Forsts sozialtheoretischer Perspektive nicht ohne Weiteres zugänglich ist. Daraus ergibt sich mein Verständnis, dass die Verfassungsproblematik, wie Lieber sie in dem obenstehenden Zitat beschreibt, in Kontinuität mit dem Gesetzesbindungsproblem als Problem des Auseinanderfallens von Gesetzgebung und -anwendung steht, an dem sich die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit manifestiert. Die Gemeinsamkeit liegt darin, dass die grundsätzliche Frage aufgeworfen wird, warum es überhaupt sinnvoll sein sollte, sich an in der Vergangenheit Festgelegtes – oder eben gerade nicht – zu halten. Anders gesagt liegt die Gemeinsamkeit also in dem Bezug beider Problematiken auf die historische Zeit. Im Falle des Gesetzbindungsproblems ist dieser Bezug spezifischer auf historische Zeit als Erfahrungszusammenhang und im Falle der Verfassungsproblematik auf historische Ereignisse gerichtet.

***

Der Gegenstandsbereich historischer Zeit setzt sich also aus handlungsleitenden Institutionen und Praxisformen, die sich am normativen Projekt der Moderne (Rosa) ausrichten, zusammen. Das moderne Recht ist eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Institution dieser Art. Das Verhältnis von Recht und Zeit – oder: die Zeitstrukturen des Rechts – ist titelgebend für diese Arbeit, weil eine angemessene Betrachtung desselben (im Sinne des Verhältnisses von Recht und *historischer* Zeit) entscheidend dafür ist, ob das Projekt einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit gelingen kann oder nicht und somit dafür, wie die Forschungsfrage dieser Arbeit zu beantworten ist. Die Zeitstrukturen des Rechts interessieren mich deshalb nicht per se, sondern nur in dem Sinne, in dem sie hinsichtlich der genannten Fragestellung relevant werden. Deshalb biete ich keine vollständige Systematisierung der Forschungsliteratur zu ›Zeit und Recht‹ an.[15]

15 Hiermit seien jedoch einige wichtige rechtwissenschaftliche Arbeiten zum Thema ›Zeit und Recht‹ genannt: Husserl 1955, Winkler 1995, Günther 1995, Kirste 1998 und Corrias und Francot 2018. In der Einleitung zu Kirste 1998 und in Kirste 1999b finden sich zudem hilfreiche Literaturüberblicke (bis 1999) und eine Verortung des Verhältnisses von Zeit und Recht in die Zeitphilosophie insgesamt und u.a. zum Verhältnis von Zeit und Politik (dazu grundlegend im deutschsprachigen Raum: Riescher 1994). Zudem sei angemerkt, dass das ›Recht‹ (in engeren und weiteren Verständnissen) in der Tradition des deutschen Idealismus *der* Gegenstand historischer Zeit ist,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 11.2 Historische Zeit und Normativitätskonzeptionen in der Kritischen Theorie

Mit ihrem Buch *The End of Progress* (2016) möchte Allen einen Beitrag zur ›Dekolonialisierung‹ der zeitgenössischen Kritischen Theorie leisten. Konkret möchte sie aufzeigen, dass zentrale Vertreter dieser Strömung, nämlich Habermas, Honneth und Forst, bei der Begründung ihrer normativen Grundbegriffe eine Methode verwenden, die implizit eurozentristisch ist.[16] Ihre Argumentation funktioniert in Bezug auf Habermas und Honneth analog und anders in Bezug auf Forst.

In Bezug auf Habermas und Honneth legt Allen dar, dass diese sich zwei methodischen Prämissen der Kritischen Theorie, wie Allen sie rekonstruiert, verpflichten, nämlich »erstens, dass die normative Perspektive der Kritischen Theorie auf immanente Art auf der realen sozialen Welt beruhen muss; und, zweitens, der Wunsch die Zwillingsübel eines unhaltbaren Letztbegründungsanspruchs und des Relativismus zu vermeiden.« (Allen 2016b: 419)[17] Daraus »folgt [nach Allen, E.N.[18]] mehr oder weniger direkt« (ebd.), dass Habermas und Honneth die Gültigkeit von Normen so begründen, dass sie als Ergebnis eines historischen Lernprozesses zu verstehen sind. Habermas' und Honneths normative Grundbegriffe, das Diskursprinzip (vgl. Einleitung zu II) und die Konzeption sozialer Freiheit (vgl. 4.1), seien »durch die rückwärtsgewandte Geschichte darüber, wie ›unsere‹ modernen, europäischen, aufgeklärten, moralischen Vokabulare und politischen Ideale das Ergebnis eines Lernprozesses sind und deshalb weder bloß konventionell noch in einer a priorischen, transzendentalen Konzeption reiner Vernunft begründet sind, gerechtfertigt.« (Allen 2016b: 420) Habermas' und Honneths Begründungen von Normativität beruhten also beide auf einem »rückwärtsgewandten« (Allen 2016b: 421) Fortschrittsbegriff, der besagt, dass in der Vergangenheit Fortschritt stattgefunden hat. Dieser Fortschrittsbegriff unterscheide sich von einem »vorausblickenden« (Al-

d.h., dass die Entwicklung des Rechts dem historischen Prozess insgesamt (und nicht nur einem Teil desselben) entspricht, vgl. Kirste 1999a. Im Kontext dieser Arbeit ist darin insbesondere der Abschnitt zum Verhältnis von Recht und Zeit in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* interessant (S. 60–66).

16 Auf Allens alternativen Vorschlag der Normativitätsbegründung im Anschluss an Adorno und Foucault gehe ich nicht ein, vgl. Allen 2016a: 163–230.

17 Ich zitiere diesen (von mir) ins Deutsche übersetzten Aufsatz, der die zentralen Thesen des Buches enthält, damit keine englischen Zitate den Textfluss stören.

18 Allens Argumentation überprüfe ich hier nicht im Einzelnen. Für eine kritische Perspektive auf ihr Buch, siehe z.B. Albrecht 2017.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len 2016b: 423), der nicht die »›Tatsache‹« (Allen 2016b: 424) von vergangenem Fortschritt behaupte, sondern Fortschritt in der Zukunft als »moralisch-politischen Imperativ« (Allen 2016b: 423) postuliere. Der vorausblickende Fortschrittsbegriff sei allerdings wiederum vom rückwärtsgewandten abhängig, weil sich der Fortschritt in der Zukunft an den normativen Grundbegriffen messen lasse, die abermals dadurch gerechtfertigt werden, dass sie als Ergebnis eines bereits stattgefundenen Fortschritts gelten (vgl. Allen 2016a: 14).[19] Hinsichtlich des Vorwurfs des Eurozentrismus sei aber zunächst nur der rückwärtsgewandte Fortschrittsbegriff problematisch. Allen unterscheidet zwischen einem politischen und einem epistemologischen Problem (vgl. Allen 2016a: 16–25). Das politische Problem sei, dass es wirkmächtige historische Narrative gebe, die den Kolonialismus so rechtfertigen, dass ›weiter fortgeschrittene Völker‹ über ›rückständige Völker‹ herrschen dürften bzw. ihnen zu ihrem ›Fortschritt‹ verhelfen sollten. Das epistemologische Problem ist, dass dem Urteil, dass etwas als Fortschritt zählt, immer ein gewisser »Dezisionismus« (Allen 2016a: 20, Übersetz. E.N.) zugrunde liege, etwa in dem Sinne, dass amerikanische Ureinwohner einfach als untergeordnet beurteilt wurden, ohne dass für dieses Urteil bereits Kriterien vorlagen. Kurz: Sowohl das politische als auch das epistemologische Problem eines rückwärtsgewandten Fortschrittsbegriffs zeigen, laut Allen, dass ein normativer Grundbegriff, der mithilfe eines solchen Fortschrittsbegriffs begründet wird, eigentlich nicht viel mehr sei als eine »Selbst-Beglückwünschung« (Allen 2016b: 420) zu den eigenen (europäisch-westlich-modernen) Werten.

Dieser Vorwurf gilt nach Allen für Habermas und Honneth – in leicht abgewandelter Ausformulierung – gleichermaßen. An Forsts Ansatz, dem Allen in dem Buch neben Habermas und Honneth ebenfalls ein zentrales Kapitel widmet, übt Allen eine andere Kritik. Allen wirft Forst vor, dass er sich gar nicht erst den methodischen Prämissen der Kritischen Theorie verpflichte. Stattdessen mache er einen Vorschlag für einen normativen Grundbegriff, der – wenn auch nicht explizit – einen Letztbegründungsanspruch stelle und somit keinen immanenten Maßstab der Kritik darstelle. Damit schütze sich Forst zunächst vor dem Problem des Relativismus sowie Habermas' und Honneths geteiltem Problem mit dem rückwärtsgewandten Fortschrittsbegriff – und dem damit einhergehenden Eurozentrismusvorwurf – gleichermaßen. Letztlich sei aber Forsts »abstrakte kantische Moral und praktische Vernunft […] nur [ein, E.N.] *versteckter* Eurozentrismus, ein wesentlicher Bestandteil der Tendenz des

19 Diese Unterscheidung zwischen einem rückwärts- und einem vorwärtsgewandten Fortschrittsbegriff liegt quer zu der Unterscheidung zwischen den zwei verschiedenen Fortschrittsverständnissen der klassischen und Spätmoderne (11.1). Vgl. Fn 8 in diesem Kapitel.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Westens sich selbst als universal zu sehen« (Allen 2016b: 422, Herv. E.N.).

Zu Allens Kritik an Habermas und Honneth beziehe ich keine Stellung. Stattdessen möchte ich (1.) erläutern, was für ein Verhältnis von Normativität und historischer Zeit Allen Habermas und Honneth unterstellt, und (2.) argumentieren, dass dieses Verhältnis bei Forst anders ist als Allen es beschreibt.

1. Allen setzt bei ihrer Analyse des Fortschrittsbegriffs bei Kosellecks Verständnis desselben an (vgl. Allen 2016a: 7). Sie führt zwar an, dass dieser Fortschrittsbegriff mit einer »neuen Erfahrung der Zeit« einhergehe, aber führt dies nicht weiter aus (Allen 2016a: 7, Übersetz. E.N.). Hinsichtlich des Zeitverständnisses ist eine Bedingung dafür, Fortschritt für möglich zu erachten, dass die Zukunft anders sein wird oder sein kann als die Vergangenheit. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die Zukunft auch besser sein wird als die Vergangenheit. Wie oben beschrieben, unterscheidet Allen zwischen einem rückwärts- und einem vorwärtsgewandten Fortschrittsbegriff. Habermas und Honneth unterstellt sie, wie erläutert, dass ihre jeweiligen Normativitätskonzeptionen, das Diskursprinzip und die Konzeption sozialer Freiheit, als Ergebnis eines bereits stattgefundenen Fortschritts (rückwärtsgewandt) gerechtfertigt sind. Diese Normativitätskonzeptionen sind dann wiederum die Maßstäbe, anhand derer jeweils gegenwärtige und zukünftige Entwicklungen hinsichtlich ihrer Fortschrittlichkeit bewertet werden. Allen kritisiert Habermas und Honneth demnach nicht dafür, dass sie einen teleologischen (oder deterministischen) Fortschrittsbegriff in dem Sinne hätten, als dass sie etwa unterstellten, dass die Zukunft notwendigerweise Verbesserungen bereithielte (vgl. Allen 2016a: 8f.). Sie kritisiert hingegen, dass ihre jeweiligen Maßstäbe, anhand derer gesellschaftliche Entwicklungen auf ihre Fortschrittlichkeit hin befragt werden, selbst in der Zukunft nicht für Revisionen offen sind, obwohl deren Gültigkeit wegen des politischen und epistemologischen Problems am rückwärtsgewandten Fortschritt (s.o.) bloß ›provinziell‹ sei. Letztlich lässt sich also Allens Kritik an Habermas und Honneth so verstehen, dass sie zu viel *Stabilität* oder *Kontinuität* bezüglich ihrer normativen Kriterien in der Zukunft annehmen. Forst hingegen wird von Allen – so könnte man in dieselbe Terminologie gebracht sagen – ein ›*verstecktes* Stabilitätsproblem‹ unterstellt. Demgegenüber möchte ich im nächsten Abschnitt, im Anschluss an Kapitel 10, skizzieren, dass Forsts Problem mit der historischen Zeit im Gegenteil ein *Instabilitätsproblem* ist.

2. Ein wichtiger Grund dafür, dass Allen Forst ein *verstecktes* Eurozentrismus- bzw. in meinen Worten Stabilitätsproblem unterstellt, ist, dass sie meint, dass Forsts Kriterien für Gerechtigkeitsurteile (und Maßstäbe dafür, ob etwas als Fortschritt gilt oder nicht, vgl. 6.4.4), Reziprozität und Allgemeinheit, nicht so kontextbezogen sind wie Forst behaupte



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(vgl. Allen 2016a: 124).[20] Nach Allen sind die Kriterien in dem Sinne nicht kontextualistisch, als dass sie selbst nicht revisionsfähig sind (vgl. Allen 2016a: 136–139). Als Einsichten der praktischen Vernunft sind sie, laut Allens Interpretation von Forst, zeitlose Kriterien (vgl. Allen 2016a: 130, 134). Ich denke hingegen, dass bei der Anwendung dieser Kriterien auf konkrete Gesellschaften das eigentliche Problem darin besteht, dass sie gewissermaßen zu kontextsensitiv sind. Ich stimme also Allen durchaus zu, dass die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit – für Forst – kontextunabhängig gelten. Ich denke aber, *dass sie in konkreter Anwendung,* d.h. mit Blick auf die Gerechtigkeitsurteile, die sie als gültig ausweisen, abhängig von der doppelten Grenzbestimmung der Betroffenen (innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit) sind und sich deshalb, entgegen Allen, sehr weitgehend dem jeweiligen Kontext anpassen (und zwar ohne dass die richtige Grenzziehung dabei von den Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit selbst beurteilt werden könnte).[21] Die Kontinuität der Gültigkeit der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit würde demnach sozusagen nur eine *scheinbare Stabilität* darstellen. Präziser ist jedoch die Rede von einer *minimalen* Stabilität. Ich setze dabei meine Auseinandersetzung mit Forsts Ansatz voraus, die die These enthält, dass die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit an den Grenzen der Gerechtigkeit tatsächlich keine Wirkung entfalten (vgl. Teil II).[22] In Bezug auf Kosellecks Kategorien des Erfahrungsraums und Erwartungshorizonts lässt sich das gezeichnete Bild hinsichtlich der Zeitlichkeit der normativen Konzeptionen von Habermas und Honneth einerseits und Forst andererseits folgendermaßen ausdrücken: Bei Habermas und Honneth erlaubt der Erwartungshorizont keine Umänderung der jeweiligen normativen Grundkonzeptionen. Im Gegensatz dazu lässt sich das Verhältnis von Erfahrungsraum

20 Für Forsts eigene Antwort auf Allen, siehe: Forst 2016a und Forst 2019b: 181–185.

21 Allen scheint zwischen »context-sensitive« und »contextualist« in dem Sinne zu unterscheiden, dass Ersteres die Anwendung gleichbleibender Kriterien auf unterschiedliche Kontexte bezeichnet und Letzteres darauf verweist, dass andere räumliche oder zeitliche Kontexte auch andere Kriterien hervorbringen. Vgl. Allen 2016a: 128–136. Schon 1996 beruft sich Forst affirmativ auf ein »kontextsensible[s]« Verständnis moralischer Normen. Vgl. Forst 1996: 258 und 357 (und zwar gerade im Gegensatz zu einem kontextualistischen).

22 An manchen Stellen scheint Allens Kritik an Forst in eine ähnliche Richtung zu gehen: »Such a theory [Forst's, E.N.] may be quite useful in providing ways of assessing the reasons or justifications that are given within political discourses, but it doesn't seem to be much help in the project of measuring the silences and normative exclusions that constitute the space of reasons within which demands for justification are raised.« (Allen 2016a: 156)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Erwartungshorizont bezüglich des angedeuteten Instabilitätsproblems bei Forst so verstehen: Wandel an den Grenzen der Gerechtigkeit bedeutet ein starkes Auseinanderfallen von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont.

An dieser Stelle kann der Bogen zu Teil II der Arbeit (insbesondere Kapitel 8 und Kapitel 10) geschlagen werden. Die These, dass die innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit in der Zeit verschiebbar bleiben müssen, ohne dass die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit diese Verschiebungen normativ beurteilen können, hatte ich schon in Kapitel 6 vertreten, wobei dann erst durch Kapitel 7 die Begründung dafür vervollständigt wurde. In Kapitel 8 habe ich versucht zu erläutern, wie diesem Sachverhalt institutionell Rechnung getragen werden könnte und was sich aus dieser institutionellen Realisierung (reflexives Recht) womöglich für Probleme ergeben (Kapitel 10). Im Vokabular der historischen Zeit kann man dies nun wie folgt reformulieren: Die Verschiebung der Grenzen der Gerechtigkeit ist eine tiefgreifende Veränderung, die man als historisches Ereignis (emphatisch) verstehen kann.[23] Der Versuch, institutionell auf die Grenzen der Gerechtigkeit zu reflektieren, reflexives Recht, mag nun zu sozialer Beschleunigung führen. Das hat einerseits für die verfasste Ordnung womöglich die Folge, dass ihre ›Gegenwart schrumpft‹ (Kapitel 10) und sie somit keinen Erfahrungszusammenhang mehr darstellt. Erfahrungszusammenhang beschreibt hier einen diachronen Zusammenhang. Ich vermute, dass ein (gegenwärtiger) Rechtfertigungszusammenhang (vgl. 6.3.2), den ich als Realisierungsbedingung für Forsts Gerechtigkeitstheorie (vgl. implizites Gesellschaftsbild, 2.3) eingeführt hatte, sich gerade in diachroner Perspektive auch als Erfahrungszusammenhang fassen können lassen muss. Das genaue Verhältnis von (kollektiver) Erfahrung und Rechtfertigungsnarrativen sowie zwischen individuellen Handlungen, die Forst rechtfertigungstheoretisch fasst (vgl. 6.3.1), und individuellen Erfahrungen (vgl. 10.3 für das dritte Problem von flexiblen Identitäten: Erfahrungsarmut) müsste allerdings noch genauer ausbuchstabiert werden (vgl. Fn. 13 in diesem Kapitel). Andererseits ist ein solcher Erfahrungszusammenhang auch dafür notwendig, dass – selten – historische Ereignisse eintreten können. Zudem könnte man vermuten, dass eine prozedurale – oder demokratisch gewandte – Gerechtigkeitstheorie, die vor allem die Betroffenen selbst zur Geltung kommen lassen will, nur Sinn hat, wenn diese Betroffenen überhaupt eigene ›Geschichten zu erzählen haben‹ (und keine bloßen ›Surfer‹ oder ›Drifter‹ sind, vgl. Kapitel 10), die gehört werden können und sollen. Denn nur das macht die Grundidee plausibel, dass ›Gerechtigkeit‹

23 Man könnte Ereignisse auch so emphatisch fassen, dass selbst das Festhalten an gleicher Freiheit (als Unbestimmtheit, vgl. Kapitel 7), durch sie gesprengt würde. Diesen Punkt berücksichtige ich hier nicht weiter.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine wandelbare Größe sein muss, die nicht unabhängig von den jeweils Betroffenen substantiell bestimmt werden kann (vgl. 6.2.1).

Habermas und Honneth haben – wenn man Allens Beschreibung und Kritik ihrer Positionen zugrunde legt – nicht das Problem, dass sie womöglich einen Erfahrungszusammenhang zerstören, sondern, dass dieser diachron als zu stabil verstanden wird. Wenn auch aus anderen Gründen als bei Forst, könnte man vermuten, dass auch das zu einer Verunmöglichung »genuiner Geschichte« (Rosa 2005: 423) führt, in der »nichts Neues unter der Sonne« (Hegel) passiert.

## 11.3 Auf dem Weg zu einem angemessenen Bewusstsein historischer Zeit aus Sicht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

Um sich einer Antwort auf die Frage zu nähern, wie ein angemessenes Bewusstsein historischer Zeit aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit aussehen könnte, muss zunächst noch einmal rekapituliert werden, an welchen Stellen sie überhaupt relevant wurde und in welcher Weise.

Es waren zwei Stellen, an denen die historische Zeit relevant wurde: erstens innerhalb verfasster Gemeinschaften als Beschreibung der (erwünschten) diachronen Existenzform derselben als Erfahrungszusammenhang. Ein Rechtfertigungsverhältnis (Forst) muss über die Zeit auch als Erfahrungszusammenhang verstanden werden können (vgl. Forsts Begriff von Rechtfertigungsnarrativen). Ein über die Zeit stabiler Rechtfertigungszusammenhang ist wiederum notwendig, damit die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit Anwendung finden können (Realisierungsbedingung). Die zweite Stelle, an der historische Zeit zum Faktor wurde, war, wenn sich die Grenzen der Gerechtigkeit (innere und äußere) ändern. Eine solche Veränderung hatte ich über die emphatische Rede von historischen Ereignissen zu veranschaulichen versucht.[24]

Bezüglich beider Stellen möchte ich nun noch einmal die Gegenstandsebene in den Blick nehmen: Was ist der Gegenstand der Veränderung an beiden Stellen?

Ich hatte bereits beschrieben (11.1), dass die Gegenstände historischer Zeit handlungsleitende Institutionen und Praxisformen sind, die sich am

24 Die Frage nach dem angemessenen Bewusstsein historischer Zeit für die Gerechtigkeit ist auch aus Forsts Perspektive, ohne meine Modifikationen (ab 6.5), interessant vgl. dazu: Forst 2015a: 85–110 sowie z.B. sein Anliegen, dass Bestimmungen der Grenze der Toleranz nicht nur reziprok-allgemein gezogen, sondern auch als in Zukunft revidierbar angesehen werden sollten (dazu 6.4.7 und 6.5). Damit scheint mir bei Forst aber nur auf die



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

normativen Projekt der Moderne (Rosa) orientieren. Erinnern wir uns aber an Forsts deskriptiven Rechtfertigungsbegriff (6.3): Für Forst sind *alle* sozialen Beziehungen Rechtfertigungsverhältnisse. Mit der Beschreibung des Beherrschungspotentials der Beschleunigung (Kapitel 10) ist zunächst deutlich geworden, dass ich, im Gegensatz zu Forst denke, dass die *Existenz* von Rechtfertigungsverhältnissen bereits eine Art ›Leistung‹ darstellt (so auch Kapitel 7) und Rechtfertigungsverhältnisse dementsprechend auch erodieren können (unabhängig von der Frage, ob es gute oder schlechte Rechtfertigungen sind). Abgesehen davon ist noch zu klären, was konkret damit gemeint sein könnte, dass ein für die Realisierung von Gerechtigkeit (d.h. die Anwendbarkeit der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit) hinreichender Rechtfertigungs- bzw. Erfahrungszusammenhang existiert.

Ein hinreichender Rechtfertigungs- bzw. Erfahrungszusammenhang existiert, so möchte ich vorschlagen, wenn zweierlei gegeben ist: erstens muss Wissen über die zu berücksichtigenden Interessen und Meinungen der Betroffenen zugänglich sein und diese Interessen und Meinungen müssen in einem deliberativen Prozess konstituiert werden können. Die Interessen und Meinungen, die in den deliberativen Prozess eingespeist werden, verweisen auf soziale Bereiche oder Handlungs- und Praxismodi, die dem Bereich des Nicht-Rechts zugeordnet werden können. Wenn adäquate normative Urteile mithilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit also nur in Bezug auf den Bereich des Nicht-Rechts zustande kommen können, könnte man sagen, dass normativer Wandel konstitutiv auf sozialen Wandel bezogen ist – und wünschenswerter normativer Wandel auf richtige Art und Weise auf sozialen Wandel bezogen sein sollte. Hier sehe ich eine interessante Anschlussstelle an Jaeggis Arbeiten über moralischen Fortschritt. Sie schreibt: »Moralischer Fortschritt […] lässt sich, *wenn* er sich verstehen lässt, nur im Zusammenhang mit einer umfassenderen Dynamik sozialen Wandels verstehen.« (Jaeggi 2018: 223) Auch Jaeggis, man könnte sagen, *prozedurale* These, dass die Frage, ob moralischer Fortschritt stattgefunden hat, sich daran entscheide, *wie* eine Veränderung vonstattengegangen ist (die »Dynamik der Veränderung selbst«, Jaeggi 2018: 223), und nicht daran, was ihr Ergebnis war, scheint mir sehr gut zu der Weise zu passen, wie sich aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit der Blick

›erste Stelle‹ (die diachrone Betrachtung eines Rechtfertigungsverhältnisses als Erfahrungszusammenhang) und nicht auf die ›zweite Stelle‹ (historische Ereignisse im emphatischen Sinne) verwiesen zu sein. Das liegt daran, dass meine Abgrenzung von Forst sich als Betonung der Grenzen der Rechtfertigung bzw. Gerechtigkeit zusammenfassen lässt, welche gerade durch ›Ereignisse‹ infrage gestellt werden. Vgl. dazu jüngst Forst 2020b: 202–204.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf normative Veränderungen in der Zeit richten sollte.[25] Gleichwohl scheint mir das, was Jaeggi unter moralischem Fortschritt versteht, nur sehr grundlegende normative Veränderungen zu betreffen, etwa die Abschaffung der Sklaverei, während ich an dieser Stelle insbesondere inkrementellen Wandel in verfassten Kontexten im Blick habe.[26] Es muss, meinem Verständnis nach, dabei gerade ein gewisses Einverständnis darüber bestehen, *wer* (äußere Grenze der Gerechtigkeit) *inwiefern* (innere Grenze der Gerechtigkeit) zu berücksichtigen ist. Dieses Einverständnis kann (und soll) sich allerdings auch ändern können, womit ich wieder zu der zweiten Stelle komme, an der die historische Zeit in dieser Arbeit relevant wurde (die Änderung der Grenzen der Gerechtigkeit). Was verändert sich also, wenn sich die Grenzen der Gerechtigkeit verändern? Auch dieser Wandel steht wohl im Zusammenhang mit sozialen Wandlungsprozessen. Da er allerdings radikaler ist, lässt er sich vermutlich weniger leicht in Bezug auf diese verstehen.[27] Womöglich lassen sich bestimmte Veränderungen nicht in ein bruchloses (im Sinne von ›ohne Verständnislücken‹) Narrativ zu bestehenden Erfahrungszusammenhängen bringen. Damit ist wiederum auf den (emphatischen) Ereignischarakter verwiesen.[28] Davon abgesehen kann man sich der Frage, *was* sich hier verändert, in Bezug auf die häufig diskutierte Vorstellung nähern, dass menschenrechtliche Errungenschaften als *Erweiterungen des Kreises*[29] derjenigen zu sehen sind, die als Menschen zählen (oder als Teil einer begrenzten Allgemeinheit gelten, vgl. 6.1). Dieses Bild scheint mir

25 Ich kann in dieser Arbeit nicht mehr diskutieren, inwiefern diese Fruchtbarkeit von Jaeggis Perspektive bezogen auf Fragen der historischen Zeit für die Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit in einer Spannung steht zu der klaren Unterscheidung, die ich zwischen Jaeggis »kritischer Theorie der Kritik von Lebensformen« und der hier zugrunde gelegten Gerechtigkeitsperspektive gemacht habe (vgl. 4.2). Meine Vermutung ist, dass sich Jaeggis Überlegungen bezogen auf Fragen der historischen Zeit m.E. nutzbar machen lassen, ohne sich auf ihre Theorie der Lebensformen festlegen zu müssen.

26 Zur möglichen Kontinuität von eher oberflächlichen und tiefgreifenden Veränderungen siehe Fn. 31 in Kapitel 10.

27 Vgl. für einen Versuch, radikalen Wandel in Bezug auf kleinteilige soziale Veränderungen zu verstehen: von Redecker 2018.

28 Die Annahme, dass historische Ereignisse im emphatischen Sinne notwendig sind für normativen Fortschritt, ist aus Perspektive einer »welterschließenden Kritik« plausibel, vgl. Iser 2008: 51–65. Vgl. jüngst Forst zu dem Verhältnis seines Ansatzes zu dieser Form von Kritik: 2020b: 200–206. Die welterschließende Kritik ähnelt m.E. der Gerechtigkeitsperspektive, die ich in der Einleitung (1.1) als eine bezeichnet habe, die Gerechtigkeit als ›Überschuss‹ versteht. Von dieser Perspektive hatte ich mein Gerechtigkeitsverständnis in dieser Arbeit (m.E.) abgegrenzt.

29 Vgl. dazu Singers Buch *The Expanding Circle*: Singer 2011 [1981].



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas Richtiges zu erfassen, da es bei dem Einschluss von Neuen in den Kreis der Menschen (oder einer begrenzten Allgemeinheit) um die Vergrößerung der Gruppe derjenigen geht, die als Gleiche anerkannt werden. Dabei scheint es mir allerdings wichtig, zwei Dinge zu betonen: Erstens, eine Erweiterung der Gruppe derjenigen, die als Gleiche gelten, geht normalerweise mit einer Veränderung dessen einher, was als Gleichheit zählt.[30] In meiner Terminologie heißt das: Eine Verschiebung der äußeren Grenze der Gerechtigkeit geht normalerweise mit einer Verschiebung der inneren Grenze der Gerechtigkeit einher. Damit wäre Jaeggis (ohne diese Klarstellung berechtigter) Einwand gegen die *Erweiterung des Kreises*-Sicht ausgeräumt. Sie schreibt: »Wenn man die Sklaverei abschafft, dann sind nicht nur plötzlich ›Sklaven auch Menschen‹ bzw. Personen im Vollsinn (*full persons*). Vielmehr hat sich das Verständnis davon, was es bedeutet, Mensch oder Person zu sein, verändert. Dann aber erweitert sich der ›Kreis‹ nicht nur; er (und damit unsere Moralauffassung) *verändert* sich.« (Jaeggi 2018: 228) Zweitens gibt es keine Sicherheit darüber, dass sich der ›Kreis‹ kontinuierlich erweitern wird, genauso gut kann sich der Kreis auch verkleinern. Das ist zudem auch nicht unbedingt schlecht, etwa wenn Unternehmen in Zukunft *nicht mehr* als menschenrechtliche Akteure angesehen würden, nachdem sie zunächst in den Kreis der Subjekte der Menschenrechte einbezogen wurden.[31] Bezogen auf Rechte heißt das, dass sie sowohl »ausgeweitet« als auch »entzogen« werden können (Rosa 2009: 666). Weder das Ausweiten noch das Entziehen ist dabei per se gut oder schlecht. Gleichzeitig denke ich, wie bereits mehrmals betont, dass die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit allerdings nicht hinreichend sind, um das zu bewerten.

30 Die Vorstellung, dass Gleichheit erstrebenswert ist, kommt also nicht neu hinzu, allerdings kann sich grundlegend verändern was darunter verstanden wird. Ich zögere dementsprechend hier bloß von einer verbesserten Umsetzung derselben normativen Idee zu sprechen, weil das womöglich zu viel Kontinuität suggeriert, vgl. Jaeggi 2018: 226f. Gleichzeitig halte ich an dieser Stelle nicht die normative Möglichkeit offen, dass der Gleichheitsbezug in Zukunft für obsolet erklärt wird. Das könnte immer noch bedeuten, dass es sich bei dem Gleichheitsbezug um eine *irreversible* historische Errungenschaft (und keine zeitlose Wahrheit) handelt, vgl. Siep 2018. Womöglich könnte auch Forst sich damit anfreunden, die vierte Begründungsstrategie für das moralische Prinzip der Rechtfertigung, nämlich die *historische* (dazu Ende des Absatzes (2) in 7.2.), mit Hilfe der Terminologie irreversibler historischer Errungenschaften zu beschreiben (vgl. auch Forst 2015c: 828). Vgl. zudem den hilfreichen Überblick von vier unterschiedlichen Verhältnissen von historischer Erfahrung und Normbegründung: Gutmann, Laukötter, Pollmann und Siep 2018: 14–17.

31 Zur kritischen Diskussion von Unternehmen als Menschenrechtssubjekten vgl. Isiksel 2016.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein angemessenes Bewusstsein historischer Zeit aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit wäre demnach eines, dass der Tatsache Rechnung tragen kann, dass in verfassten Gemeinschaften ein Erfahrungszusammenhang existieren *und* die Möglichkeit von historischen Ereignissen nicht ausgeschlossen werden sollte. Das scheint auch Forst so zu sehen, wenn er anerkennt, dass Arendt folgendes »Kernproblem des Politischen« erkannt habe: »Ein politischer Raum ist zugleich darauf angewiesen auf Dauer gegründet zu sein, als auch darauf, in seiner Verfasstheit selbst Gegenstand des Handels zu sein.« (Forst 2011: 204) Da die Existenz des Erfahrungszusammenhangs im verfassten Kontext auch eine Bedingung der Möglichkeit von radikaleren Brüchen darstellt, könnte man sagen, dass es eine notwendige Realisierungsbedingung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ist, dass es einen solchen Erfahrungszusammenhang gibt. Mit der Existenz eines solchen Erfahrungszusammenhangs würde auch dem Beherrschungspotential der Beschleunigung sowie des dritten Beherrschungsmoments der Flexibilisierung begegnet (Erfahrungsarmut, 10.3) – und indirekt auch dem ersten und zweiten Problem der Flexibilisierung, da diese ja als Folgen sozialer Beschleunigung eingeführt worden sind. Ich denke nun allerdings, dass es keine – zumindest aus Gerechtigkeitsperspektive zulässige – Möglichkeit gibt, diesen Erfahrungszusammenhang zu sichern oder herzustellen.[32] Ich lasse an dieser Stelle offen, ob die Existenz eines Erfahrungszusammenhangs bereits individuellen Erfahrungen der Entfremdung *von Sinn* (vgl. Kapitel 5) entgegenwirken würde: Wenn dies der Fall wäre, dann hätte diese Untersuchung gezeigt, *wie* die Gerechtigkeit an ihre *eigene Grenze* stößt – anstatt ihre Grenze aus Perspektive *externer* Kritik aufzuzeigen. Wenn dies nicht der Fall ist, wäre mit dieser Arbeit eine neue Grenze der Gerechtigkeitsperspektive aufgezeigt.

Jedenfalls gibt es, meiner Ansicht nach, institutionelle Möglichkeiten, die mit dieser – alten oder neuen – Grenze der Gerechtigkeitsperspektive verbundenen Problematiken (Beschleunigung und Flexibilisierung) abzumildern. Gelöst werden sie dadurch allerdings nicht. Diese Milderungsmöglichkeiten sowie die Frage, ob das Aufzeigen der Grenze der Perspektive der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitskonzeption die Gerechtigkeitsperspektive insgesamt unattraktiv werden lässt, diskutiere ich im folgenden Schlusskapitel (12).

32 Vgl. dazu das »Böckenförde Theorem« (schon Fn. 45 in Kapitel 8).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# 12. Fazit und Ausblick

Dieses Schlusskapitel der Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Zunächst fasse ich den Argumentationsgang der Arbeit zusammen. Anschließend schlage ich einige institutionelle Milderungsmöglichkeiten für die Beherrschungspotentiale von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeitstheorie vor. Da diese lediglich *Milderungen*, aber *keine Lösungen* darstellen, möchte ich schließlich eine meta-theoretische Überlegung darüber anstellen, von welchem Standpunkt aus entschieden werden könnte, ob es sinnvoll ist, die Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit – trotz ihrer Beherrschungspotentiale – beizubehalten oder nicht.

## 12.1 Zusammenfassung

Ausgehend von der Fragestellung, ob eine kritische Theorie der Gerechtigkeit möglich ist, habe ich in der Einleitung (1) spezifiziert, welcher Gerechtigkeitsbegriff dabei infrage steht, nämlich ein politisch-sozialer und moderner, d.h. ein auf substanzielle Gleichheit bezogener (1.1). Zudem habe ich betont, dass bei der Analyse der Gerechtigkeitsnormativität nicht nur ihre Begründung (dazu Kapitel 7), sondern auch ihre Konsequenzen (dazu insb. Kapitel 8 und 10) in den Blick kommen sollten (1.2).

Im ersten Kapitel des ersten Teils der Arbeit (I. Das Projekt einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit) habe ich den infrage stehenden allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff (das Gerechtigkeits*konzept*) weiter ausbuchstabiert (2). Dabei habe ich zwischen drei Merkmalen unterschieden, die in jeder Gerechtigkeits*konzeption* unterschiedlich spezifiziert werden können. Das erste Merkmal ist der reduzierte Charakter der Gerechtigkeit (2.1). Das zweite Merkmal ist, dass sich die normative Grundorientierung einer Gerechtigkeitskonzeption in Form eines individuellen Meta-Rechts (auf Rechte) ausdrücken lässt (2.2). Dass sich Gerechtigkeit in modernem positivem Recht (moderne Rechtsform) materialisieren muss, stellt das dritte Merkmal dar. Dabei gibt es, je nach Konzeption, verschiedene Spezifizierungen der modernen Rechtsform (spezifische Rechtsform). Zudem geht mit der Vorstellung der Regulierung von Gesellschaft durch eine spezifische Rechtsform implizit oder explizit ein bestimmtes Gesellschaftsbild einher (2.3).

Im dritten Kapitel habe ich anhand der drei allgemeinen Merkmale des Gerechtigkeitsbegriffs zwei Konzeptionen der Gerechtigkeit bestimmt: eine libertäre (3.1.1) und eine egalitäre (3.2.1). Im Anschluss



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an Menke habe ich dann jeweils die Beherrschungsformen der zwei Gerechtigkeitskonzeptionen dargestellt: Ausbeutung als Machtstabilisierung und Normalisierung.

Für drei zeitgenössische Ansätze der deutschen Kritischen Theorie (Honneth, Jaeggi, Rosa) habe ich im vierten Kapitel aufgezeigt, *dass* sie *keine* Gerechtigkeitstheorien darstellen (4). Begründet habe ich dies mit dem Nachweis, dass sie die drei Merkmale des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit (Kapitel 2) gerade *nicht* spezifizieren.

Im Zwischenfazit des ersten Teils der Arbeit (Kapitel 5) habe ich zwischen internen und externen Herausforderungen für die Gerechtigkeitsperspektive unterschieden. Der Hauptgrund dafür, dass Honneth, Jaeggi und Rosa die Gerechtigkeitsperspektive als verkürzt ansehen und sie deshalb nicht verfolgen, liegt meiner Ansicht nach in ihrer Einschätzung, dass sie Entfremdungsphänomene (im Sinne einer ›Entfremdung von Sinn‹[1]) nicht einfangen und problematisieren kann. Diese Kritik der Gerechtigkeitsperspektive habe ich als extern gekennzeichnet, weil sie aus einer normativen Perspektive heraus geübt wird, die über die Gerechtigkeitsperspektive hinausgeht. Als interne Herausforderungen der Gerechtigkeitsperspektive habe ich indessen ›Ausbeutung‹ und ›Normalisierung‹ bezeichnet, die aus Perspektive der jeweiligen Gerechtigkeitskonzeption (libertär und egalitär) selbst als problematisch erscheinen. Zudem habe ich die Zuordnung von Gerechtigkeitsdenken zur Disziplin der Politischen Philosophie und der Theorieentwürfe Honneths, Jaeggis und Rosas zur Sozialphilosophie als vorschnell zurückgewiesen und die Diskussion um Disziplinzugehörigkeit als unerheblich zurückgestellt.

Für den weiteren Verlauf der Arbeit war das wichtigste Ergebnis von Teil I, dass das Projekt einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit dann als realisiert angesehen werden kann, wenn die Ausdeutung der Gerechtigkeitsnormativität nicht die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung produziert. ›Entfremdung von Sinn‹ einfangen und problematisieren zu können, konnte nicht als notwendiges Anliegen einer kritischen Gerechtigkeitstheorie ausgewiesen werden.

Ausgehend von der in Teil I konkretisierten Fragestellung habe ich im zweiten Teil Rainer Forsts Vorschlag für eine kritische Theorie der Gerechtigkeit unter der Bezeichnung ›kritisch-prozedurale Konzeption der Gerechtigkeit‹ in den Blick genommen. Im sechsten Kapitel stand die Rekonstruktion der Systematik von Forsts Gerechtigkeitstheorie im Zentrum. Zunächst habe ich einen Vorschlag dafür gemacht, wie man die Frage, auf die Forsts Gerechtigkeitstheorie eine Antwort gibt, verstehen kann, welche lautet: ›Ist diese soziale Relation gerecht?‹ (6.1). Dabei wurde insbesondere deutlich, wie die Spezifizierung des ersten

1 In Kapitel 5 habe ich zwischen ›Entfremdung von Sinn‹ und ›Entfremdung von Macht‹ unterschieden.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Merkmals des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (der reduzierte Charakter der Gerechtigkeit) bei Forst zu verstehen ist. Die Perspektive der Gerechtigkeit ist, so mein Verständnis, bei Forst nur dann angemessen, wenn eine soziale Relation (d.h. bei Forst eine Rechtfertigungsrelation, vgl. 6.3.2) infrage steht, deren Bewertung durch die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit adäquat ist. Gleichzeitig ist Forsts Perspektive der Gerechtigkeit u.a. dadurch gekennzeichnet, dass sie diese Kriterien anlegt. Zudem muss eine gerechtigkeitsrelevante soziale Relation, so hatte ich argumentiert, wenn sie durch die Gerechtigkeitsperspektive beurteilt werden soll, begrenzt sein (innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit). Anschließend habe ich die normative sowie deskriptive Seite von Forsts Rechtfertigungsbegriff, der im Zentrum seiner Gerechtigkeitstheorie steht, beschrieben (6.2 und 6.3[2]) und sieben von dem Gerechtigkeitsbegriff abhängige Begriffe dargestellt (6.4); dabei habe ich auch Forsts Verständnis abhängiger Begriffe diskutiert. In Kapitel 6.5 habe ich unterschiedliche Grenzen der Rechtfertigung aufgezeigt und damit auch die Grenzen von Forsts Gerechtigkeitstheorie angedeutet. Wichtig dabei war insbesondere die Ablehnung der Position Forsts, dass seine Toleranzkonzeption das Paradox der Grenzziehung (der Toleranz, vgl. 6.4.7), das sich auf die innere Grenze der Gerechtigkeit bezieht, lösen kann. Die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitsperspektive muss, so ein wichtiges Ergebnis von Kapitel 6, also notwendigerweise Grenzen der zu bewertenden sozialen Relation (voraus)setzen (innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit). Diese Grenzen können allerdings *nicht* mithilfe der Normativität der Gerechtigkeit oder von ihr abhängiger Begriffe, wie dem hier infrage kommenden Begriff der Toleranz (Paradox der Grenzziehung der Toleranz), gezogen werden. Im folgenden Kapitel 7 habe ich dann einerseits bestärkt, dass die kritisch-prozedurale Gerechtigkeit dies nicht leisten kann, und andererseits, dass dies aus ihrer Perspektive selbst ein Problem darstellt.

Im siebten Kapitel (7. Das »Recht auf Rechtfertigung« als ›Recht auf Politik auf Rechte‹ – eine Deutung auf Grundlage von Fichtes Anerkennungsbegriff) habe ich mich mit der Spezifizierung des zweiten Merkmals des allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffs (2.2) durch Forsts Gerechtigkeitskonzeption auseinandergesetzt. Ich habe zu zeigen versucht, dass das Meta-Recht, das als normative Grundlage von Forsts Gerechtigkeitstheorie zu sehen ist, als ›Meta-Recht auf Politik auf Rechte‹ verstanden werden sollte und nicht als ›Recht auf Rechtfertigung‹, mit dem notwendigerweise eine Pflicht zur Rechtfertigung einhergeht (Recht auf und Pflicht zur Rechtfertigung ergeben zusammen genommen das

2 In 6.3.2 wird das Gesellschaftsbild von Forsts Gerechtigkeitstheorie deutlich, d.h. der zweite Teil der Spezifizierung des dritten Merkmals der Gerechtigkeit (2.3). Vgl. (die Zusammenfassung von) Kapitel 8.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtfertigungsprinzip). Dazu habe ich mir eine Deutung von Fichtes Anerkennungsbegriff zunutze gemacht und sie an die Stelle der *Begründung* des Meta-Rechts gesetzt. Mein durch Fichte inspiriertes Verständnis der Anerkennung des Meta-Rechts eines anderen gründet in dem Erkennen der (radikalen) Unbestimmtheit des anderen Menschen. Forsts Begründung hingegen basiert auf der (An)Erkennung, dass der andere Mensch ein Rechtfertigungswesen ist, dem ich deshalb ein Recht auf Rechtfertigung zugestehe und mich verpflichtet fühle, mich ihm gegenüber zu rechtfertigen. Diese Begründung schien mir nicht vollends mit den Anforderungen, die sie nach Forst selbst erfüllen soll, übereinzustimmen, weshalb ich es für legitim erachtet habe, von ihr abzuweichen (7.2). Die wichtigsten zwei Merkmale des Meta-Rechts auf Politik im Gegensatz zum Rechtfertigungsprinzip sind: Das Meta-Recht auf Politik ist kein moralisches Recht (7.5) und der Modus, mit dem bestimmt werden soll, welche positiven Rechte aus dem Meta-Recht auf Politik abgeleitet werden können, ist beim Meta-Recht ›Politik‹ (beim Rechtfertigungsprinzip ist es ein ›Prozess der Rechtfertigung‹, vgl. 7.6). ›Politik‹ kann bestehende Rechtsgemeinschaften oder Rechtfertigungsrelationen unterbrechen und ist durch den Grund der Gerechtigkeit (die Unbestimmtheit des anderen) prinzipiell auch dazu berechtigt. Problematisch daran ist, dass die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit auf Begrenzungen (innere und äußere Grenze der Gerechtigkeit) angewiesen sind, um anwendbar zu sein. Der ursprüngliche Grund der Gerechtigkeit (und damit der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit) ist aber gerade *gegen* solche Grenzen gerichtet. Nur wenn man das versteht, kann man eine nicht-instrumentelle Begründung subjektiver Rechte (als in Grenzen bewahrter Unbestimmtheit in verfassten Rechtsgemeinschaften), die Forst anstrebt (siehe 8.1), formulieren. Mit der Bestimmung des Grundes der Gerechtigkeit in der Unbestimmtheit des anderen Menschen, dessen (Meta-)Recht auf Politik wir anerkennen, ist also zweierlei gegeben: Die Gerechtigkeit muss sich, erstens, in einer Rechtsordnung, die subjektive Rechte gewährleistet, realisieren; diese Ordnung kann, zweitens, wegen des Grundes der Gerechtigkeit stets radikal hinterfragt werden. Die Gerechtigkeit muss sich also *in* einer verfassten Ordnung und *über sie hinaus* realisieren.

Die Frage, wie diese doppelte Einsicht zu der Bestimmung einer aus Gerechtigkeitsperspektive angemessenen spezifischen Rechtsform führen kann, habe ich mir im anschließenden Kapitel 8 (Das Recht kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit: reflexives Recht?) gestellt. Dass ich mir diese Frage gestellt habe, ging aus der Unzufriedenheit hervor, bei dieser doppelten Einsicht schlicht stehenzubleiben. In Kapitel 8 habe ich zunächst deutlich gemacht, dass sich Gerechtigkeit, für Forst, in positivem Recht materialisieren muss (8.1). Da Forst selbst nicht über die spezifische Rechtsform schreibt, in der sich kritisch-prozedurale Gerechtigkeit materialisieren sollte, diskutierte ich die Frage, welches Recht aus seiner



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Perspektive als angemessen angesehen werden könnte. Diese Diskussion habe ich mithilfe einer Auseinandersetzung mit Habermas' prozeduralistischem Rechtsparadigma (das jedoch auch keine spezifische Rechtsform vorschlägt, sondern nur einen Prozess der Wahl der je spezifischen Rechtsform) aufgenommen. Entscheidend ist für Habermas, dass ein angemessenes Verständnis modernen Rechts mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit produktiv umgehen kann (8.2). Habermas' Verortung dieser Dialektik (8.3) sowie sein Vorschlag, wie mit ihr umzugehen sei (8.4), ist meiner dortigen These entsprechend aus Forsts theoretischer Perspektive jedoch weder wünschenswert noch überhaupt zugänglich. Deshalb war aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ein anderer als Habermas' Umgang mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit gefragt. Für meine Variante kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit (in Abgrenzung zu Forsts, vgl. Ende von 8.5.1) erschien, so der weitere Argumentationsgang des Kapitels, der Umgang der spezifischen Rechtsform reflexiven Rechts (Teubner, Willke) mit der Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit beachtenswert und auf den ersten Blick attraktiv (8.5). Reflexives Recht hat sich jedoch als ein an die Gesellschaft angepasstes Recht entpuppt. Die relevante Form der Anpassung an die gegebene Gesellschaft habe ich als Anpassung zweiter Ordnung bezeichnet: Reflexives Recht produziert beschleunigte gesellschaftliche Wandlungsprozesse und passt sich an diese an (8.5).[3]

Im ersten Kapitel (10. Soziale Beschleunigung und Subjektivierung zu flexiblen Identitäten. Das Beherrschungspotential kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) des dritten Teils der Arbeit (III. Das Beherrschungspotential und die Zeitstrukturen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit) erläutere ich in Hinblick auf Hartmut Rosas Verständnis von Beschleunigung genauer, was unter der Anpassung zweiter Ordnung reflexiven Rechts zu verstehen ist (10.1). Anschließend lege ich dar, dass die Anpassung zweiter Ordnung reflexiven Rechts als eine Form sozialer Beschleunigung, die mit anderen Formen sozialer und nicht-sozialer Formen der Beschleunigung (etwa technischer) einhergeht, auch Subjektivierungseffekte hat: Sie produziert flexible Identitäten (10.2). ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ sind, so die Argumentation, aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit selbst nicht wünschenswert und somit als Beherrschungsformen ausweisbar (10.3). Die Beherrschungsformen von ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ sind demnach als *interne* Herausforderungen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit zu verstehen – analog zur Beherrschungsform der Ausbeutung libertärer und der Normalisierung egalitärer Gerechtigkeit (10.4).

3 Das Zwischenfazit von Teil II (9.) fasse ich an dieser Stelle nicht zusammen, weil es selbst bereits eine Zusammenfassung darstellt und eine erneute Rekapitulation deshalb redundant wäre.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im 11. Kapitel habe ich einen Faden vom Ende des 7. Kapitels wieder aufgenommen. Zuvor hatte ich bereits die doppelte Einsicht, die das Aufzeigen des Grundes der Gerechtigkeit in der Unbestimmtheit des anderen mit sich gebracht hatte, erwähnt: (i) Die Gerechtigkeit muss sich in einer Rechtsordnung, in der es subjektive Rechte gibt, realisieren und (ii) diese Ordnung kann stets radikal hinterfragt werden. Kapitel 8 bezog sich auf die erste Dimension der Einsicht: Wie sollte die Rechtsordnung aussehen, die von der Gerechtigkeit gefordert ist? Zum Ende von Kapitel 8 und in Kapitel 10 hatte ich dann aufgezeigt, dass die Realisierung dieser Rechtsordnung (reflexives Recht) allerdings wiederum der Normativität der Gerechtigkeit selbst entgegensteht. In Kapitel 11 habe ich mich der zweiten Dimension (ii) zugewandt: dem *historischen* Wechsel *von einer zu einer anderen* Rechtsordnung. Da historische Zeit allerdings als Gegenbegriff zu sozialer Beschleunigung fungiert, bleibt der Bezug zur Realisierung der Gerechtigkeit *in* einer Rechtsordnung gewissermaßen auch bei dieser Auseinandersetzung bestehen (siehe 11.1). Allen hat Honneth und Habermas vorgeworfen, dass sie ein Verständnis historischer Entwicklung voraussetzen, das keine grundlegenden (normativen) Neuerungen in der Zukunft erlaube und somit eine zu große Stabilität annehme (11.2). Wenn für die kritisch-prozedurale Gerechtigkeitskonzeption reflexives Recht eine wünschenswerte Institutionalisierung darstellt und reflexives Recht Beschleunigung produziert, hat sie genau das entgegengesetzte Problem: Ihr (implizites) Verständnis ›historischer‹ Entwicklung ist, dass sie schnell vonstattengehen muss. Zu schnelle soziale Entwicklung verunmöglicht allerdings ein bestimmtes Zeitbewusstsein, dasjenige historischer Zeit, welches für die Realisierung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit eigentlich notwendig ist. Das Zeitbewusstsein historischer Zeit erlaubt es, einen diachronen Erfahrungszusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft herzustellen. Ein Mangel an dem Zeitbewusstsein historischer Zeit hängt mit der Verunmöglichung eines Rechtfertigungsverhältnisses und der Subjektivierung zu flexiblen Identitäten zusammen. Wünschenswert wäre demnach aus Perspektive kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit ein historisches Zeitbewusstsein, welches einerseits einen Erfahrungszusammenhang erkennbar machen könnte und andererseits in Abhebung von diesem Zusammenhang auch (emphatisch) verstandene historische Ereignisse sichtbar machen könnte (11.3).

Schlusspunkt der Arbeit war also: Reflexives Recht bietet eine Möglichkeit der Realisierung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit. Reflexives Recht produziert jedoch Beschleunigung (und damit Flexibilisierung) und verhindert dadurch ein Bewusstsein historischer Zeit. Die Herstellung eines Bewusstseins historischer Zeit, sowohl auf kollektiver als auch individueller Ebene, könnte also als Gegenprogramm zu den Beherrschungspotentialen kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit gesehen werden.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im nächsten Teilkapitel möchte ich einige Möglichkeiten nennen, wie die Herstellung oder Erhaltung eines solchen historischen Bewusstseins womöglich auf institutionellem Wege begünstigt werden könnte.

## 12.2 Institutionelle Milderungen für ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹

An dieser Stelle möchte ich einige Möglichkeiten vorschlagen, wie man den Problemen der Beschleunigung und Flexibilisierung entgegentreten könnte. Dabei unterscheide ich zwischen im engeren Sinne rechtlichen Mitteln und auf Bildungspolitik bezogene Mittel. Bei den rechtlichen Mitteln unterscheide ich zwischen drei Arten von Mitteln, wobei die ersten beiden im Sinne einer ›Ursachenbekämpfung‹ (a, b) und das letzte als ›Symptombehandlung‹ (c) zu verstehen sind.

### *12.2.1 Rechtliche Mittel*

(a) *Weniger auf subjektive Rechte fokussiertes Recht*
Sowohl die Beherrschungsformen der Ausbeutung und Normalisierung als auch die der Beschleunigung und Flexibilisierung gründen letztlich in der Form des modernen Rechts als eines Rechts, das über die Garantie von subjektiven Rechten funktioniert. Der Bezug zur Gerechtigkeit besteht darin, dass sie anstrebt, sich in so einem Recht zu realisieren (2.3). Nun kann man sich fragen, ob es ein modernes Recht geben könnte, das weniger um die Bereitstellung subjektiver Rechte zentriert ist. Es wäre dann eine weitergehende Frage, ob die normative Perspektive der Gerechtigkeit insgesamt und die Normativität kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit im Speziellen ein solch anderes modernes Recht befürworten würde oder könnte. Möglich wäre es sogar, dass die ›Realität der Theorie voraus ist‹ und es bereits ein weniger auf subjektive Rechte zentriertes Recht gibt. Damit würde die Kritik an einem auf subjektive Rechte fokussierten Recht anachronistisch. In diese Richtung geht Scheuermans Vorwurf an die Adresse der zeitgenössischen Rechtskritik (vgl. erneut Scheuerman 2017 und 2.2).[4]

(b) *Andere subjektive Rechte*
Vorstellbar wäre auch ein Recht, das zwar weiterhin auf (subjektive) Rechte bezogen operiert, wobei diese Rechte aber anders funktionieren würden. Teubner skizziert in *Verfassungsfragmente* (2012) ein solches nicht-liberales Verständnis von Rechten (vgl. Teubner 2012: 35–41,

4 Vgl. auch Menkes Idee eines »neuen Rechts« (Menke 2015: Kapitel 15).



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

insb. 39).[5] Er schlägt vor, dass das durch Rechte zu schützende partikulare Individuum »nicht mehr einfach [als] das kompakte Individuum« (Teubner 2012: 218) begriffen werden sollte (wie im Liberalismus). Stattdessen sollten die schützenswerten Aspekte der Person und die gesellschaftlichen Bereiche, in denen diesen Geltung verschafft wird, differenziert werden. Menke scheint sich diesem Vorschlag im Prinzip anzuschließen, wenn er mit Bezug auf Luhmann schreibt, dass es notwendig sei, den Schutz des Individuums durch Grundrechte hinsichtlich »verschiedener[r] soziale[r] Bereiche«, denen das Individuum zugehörig ist, zu verstehen (Menke 2015: 235).[6]

Diese beiden Milderungsmöglichkeiten habe ich nur sehr kurz skizziert, weil sie als ›Ursachenbekämpfungen‹ zu verstehen sind und damit die für die Zwecke dieser Arbeit eingenommene Perspektive der Gerechtigkeit (wie in Kapitel 2 ausgeführt) gewissermaßen übersteigen.

(c) *Steuerung der Dynamik des Rechts: Zweistufige Legislative und ›Ewigkeitsklausel‹*

Etwas ausführlicher möchte ich nun eine Möglichkeit der Bekämpfung der ›Symptome‹ einer Realisierung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit im Recht, nämlich ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹, in den Blick nehmen.

Der Ausgangspunkt für die Beherrschungsformen der Beschleunigung und Flexibilisierung war ein sich (zu) schnell wandelndes Gesetz. Nun gibt es rechtliche Regelungen, die direkt auf die Steuerung der Geschwindigkeit (und inhaltlichen Radikalität) der Veränderung von Gesetzen zielen. Das geschieht im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland insbesondere dadurch, dass es unterschiedliche Hürden für die Veränderung von Gesetzen gibt. Im Gegensatz zur Änderung (bzw. Gebung oder Abschaffung) einer Norm auf einfachgesetzlicher Ebene bedarf es für die Veränderung einer Verfassungsnorm einer *qualifizierten* Mehrheit, die bestimmt ist als »Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und zwei Dritteln der Stimmen des Bundesrates« (Artikel 79, Absatz 2, GG).[7] Darüber hinaus wird im dritten Absatz von Artikel 79 des Grundgesetzes – der sogenannten

5 Diese Milderungsmöglichkeit erwähne ich bereits in Kapitel 8, Fn. 55.

6 In Bezug auf Menke wäre hierbei das Verhältnis zu den »Gegenrechten« zu untersuchen: Menke 2015: 381. Zu Menkes Verständnis von Gegenrechten, vgl. die Beiträge in: Fischer-Lescano, Franzki und Horst 2018.

7 Auf einfachgesetzlicher Ebene können Gesetze freilich auch nicht ohne Weiteres geändert werden. Vgl. dazu auch den Wert der Rechtssicherheit, der u.a. garantiert, dass Gesetze zum Zeitpunkt der Rechtsanwendung nicht geändert werden dürfen (Kapitel 8). Interessant wäre an dieser Stelle zudem die Untersuchung des Wertes der Schriftform des Gesetzes für eine angemessene Auslegung desselben, vgl. dazu Loick 2017a: 316–323, insb. 321.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›Ewigkeitsklausel‹– festgelegt, dass bestimmte Inhalte des Grundgesetzes (»die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze«) *gar nicht* – d.h. auch nicht über eine Zweidrittelmehrheit verändert werden dürfen. Ich möchte nun vorschlagen, sowohl die Unterscheidung zwischen der einfachen Gesetzgebung und der Änderung von Verfassungsnormen (*zweistufige Legislative*) als auch die ›Ewigkeitsklausel‹ als rechtliche Mechanismen dafür zu verstehen, ein Bewusstsein historischer Zeit zu begünstigen. In Bezug auf die zweistufige Legislative kann man das so verstehen, dass sie begünstigt, dass es innerhalb einer verfassten Gemeinschaft hinreichend Kontinuität[8] gibt, um einen diachronen Erfahrungszusammenhang zu ermöglichen. Die Funktion der ›Ewigkeitsklausel‹ hingegen kann man so deuten, dass sie radikale Veränderungen der Verfassung (etwa eine Revolution) in ihrer nicht-kontinuierlichen *Ereignishaftigkeit* überhaupt erst sichtbar machen würde. Der Sinn der ›Ewigkeitsklausel‹ ist nicht (und kann nicht sein) die genannten Inhalte tatsächlich auf ewig zu schützen (vgl. Vismann 2002: 32). Vielmehr vermag sie bloß zu *signalisieren*, dass ein radikaler Wandel stattfindet, wenn die durch sie geschützten Verfassungsinhalte sich verändern. Dem in Artikel 20 (Absatz 4, GG) verankerten Widerstandsrecht (»Gegen jeden, der es unternimmt, diese [verfassungsmäßige, E.N.] Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.«) kann man u.a. ebenfalls eine solche Signalfunktion zuschreiben: *Wenn* Widerstand erlaubt ist, dann handelt es sich um eine außergewöhnliche Situation, in der die Verfassung bedroht ist.[9] *Ob* sich in Zukunft radikaler Wandel ereignet, kann aber freilich nicht durch die ›Ewigkeitsklausel‹ bestimmt werden.[10] Das wird auch unter Berücksichtigung des Artikel 146 GG deutlich, in dem es heißt: »Dieses Grundgesetz […] verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volk in

8 Vgl. Leisner 2002.

9 Das Widerstandsrecht wurde 1968 nachträglich in das Grundgesetz als vierter Absatz zu dem Artikel 20 hinzugefügt. Obwohl der Artikel 20 durch die ›Ewigkeitsklausel‹ geschützt ist, fällt das Widerstandsrecht, laut Dreier, wegen der nachträglichen Einfügung nach »fast einhelliger und zutreffender Ansicht nicht in den Garantiebereich des Art. 79 III GG […].« (Dreier 1998: 1523)

10 Vgl. »Die Ewigkeitsklausel kann und will nicht für sich in Anspruch nehmen, taugliches Abwehrmittel gegen revolutionäre Umbrüche oder grundstürzende Machtwechsel zu sein. Sie unterbindet aber die Möglichkeit, dem Verfassungsumsturz den Mantel der Legalität umzulegen […]. Die Norm macht legale Revolution unmöglich. Damit verbunden ist eine gewisse Warn- und Signalfunktion.« (Dreier 1998: 1509f.) Vgl. auch: Vismann 2002: 33.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

freier Entscheidung beschlossen worden ist.«[11] Im Zusammenspiel von Artikel 79, Absatz 3 und Artikel 146 GG ist somit das doppelte Verhältnis des Volkes zur Verfassung bestimmt:

> »Das Volk steht sowohl unter als auch über der Verfassung. Es ist den *pouvoir constitués* unterworfen und bleibt doch *pouvoir constituant*.[12] Dem Volk kann daher auch unter den Bedingungen seiner eigenen Verfaßtheit die Entscheidung über das Außerkraftsetzen der alten und der Errichtung einer neuen Verfassung nicht genommen werden.« (Vismann 2002: 51)

Gleichwohl kann das Volk aber dabei (durch die ›Ewigkeitsklausel‹) unterstützt werden, radikale Entscheidungen als solche zu erkennen. In meiner Terminologie sind das Entscheidungen, die einen Erfahrungszusammenhang nicht weiter fortsetzen, sondern abbrechen. Die Möglichkeit solcher Abbrüche (oder Ereignisse) ist aus Perspektive der Gerechtigkeit notwendig. Eine Bewertung oder Herbeiführung solcher Ereignisse ist aus Gerechtigkeitsperspektive jedoch nicht möglich. Auf den Erhalt ihrer Möglichkeit kann aber – beispielsweise mit dem Mittel einer Ewigkeitsklausel – eingewirkt werden. Womöglich unerwartet besteht diese Einwirkung gerade nicht in der Senkung der Hürden für tiefgreifende (Rechts)Veränderungen, sondern *in* der Existenz solcher Hürden. Durch diese Hürden werden radikale Ereignisse nämlich überhaupt erst als solche sichtbar und tragen daher womöglich zu einem historischen Bewusstsein bei.[13]

Wenn man wie ich die Zweistufigkeit der Legislative und die ›Ewigkeitsgarantie‹ (wie sie in Deutschland institutionalisiert sind[14]) als begünstigend für ein historisches Bewusstsein und somit als ›Beschleunigung‹ und ›Flexibilisierung‹ entgegenwirkend ansieht, stellt sich die Anschlussfrage, ob mit der Befürwortung dieser mildernden Mittel die

11 Der historische Hintergrund dieser Norm ist die Antizipation der Wiedervereinigung (Vismann 2002: 51).

12 Die reguläre Veränderung von Verfassungsnormen über eine Zweidrittelmehrheit ist deshalb nicht als Ausübung verfassungsgebender, sondern »verfassungsändernder […] Gewalt« zu verstehen (Vismann 2002: 54).

13 In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Forst erwähnt Fischer-Lescano genau an der Stelle, an der er Forst eine »Paradoxievergesssenheit« (vgl. insbesondere das Paradox der Toleranz der Grenzziehung, 6.4.7 und 6.5) attestiert, dass »Ewigkeitsgarantien« als alternatives und nicht-Paradoxie-vergessenes Mittel, um »Möglichkeiten und Grenzen der Recht-Fertigung fest[zulegen]« taugten. Forst setze stattdessen eine »Supernorm der Supernormen« ein – das Recht auf Rechtfertigung (oder genauer das Rechtfertigungsprinzip), vgl. Fischer-Lescano 2018: 165.

14 Vgl. zu einem Überblick von anderen Formen der rechtlichen Regelung der Veränderbarkeit der Verfassung: Dreier 1998: 1507–1509 und Vismann 2002: 8–10.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

normative Perspektive der (kritisch-prozeduralen) Gerechtigkeit überschritten wäre oder nicht.

Lieber meint, dass aus Habermas' diskursethischer Perspektive auf das Recht die Einsicht nicht zugänglich sei, dass eine gewisse »Beharrungskraft der institutionellen Ordnung« (Lieber 2007: 116) notwendig für einen gelingenden politischen Diskurs bzw. eine intakte Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft sei. Er meint, dass – für Habermas – »das [über die Zeit stabile, E.N.] Recht [letztlich, E.N.] dem Diskurs [...] nur als kontingente faktische Beschränkung gegenübertreten« (Lieber 2007: 117) kann. Weil Lieber aber meint, dass »der institutionelle Rahmen einer argumentativen Praxis seiner Funktion gerade nur dadurch nachkommen kann, dass er sich zumindest vorübergehend auch einmal gegen die Kraft der guten Gründe durchsetzt […] [und, E.N.] zugleich das Ergebnis dieses institutionalisierten Verfahrens […] den Anspruch der Legitimität erheben können soll« (Lieber 2007: 117), vertritt er die These, dass Habermas' Rechtstheorie ein normativer Baustein fehle. Lieber schlägt deshalb eine Ergänzung von Habermas' Legitimitätsbegriff um den normativen Eigenwert der formellen Gleichheit vor, der den Eigenwert – oder die »Eigenlegitimität« (Möllers 2020) – von rechtlicher Institutionalisierung begründen können soll.

Ich vertrete dagegen die Ansicht, dass die Einsicht in die Notwendigkeit einer gewissen *Stabilität* von rechtlicher Ordnung als Reflexion kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit auf ihr »internal other« (vgl. 1.2) verstanden werden kann.[15] Stabilität lässt sich dabei im Gegensatz zu ›gut gerechtfertigt‹ gewissermaßen als ›quantitative‹ anstatt einer ›qualitativen‹ Größe verstehen. Damit ist die Einsicht nicht als Ergänzung der normativen Perspektive zu verstehen, sondern als Reflexion auf ihre Grenzen oder Relativierung derselben (vgl. 1.2).[16] Wenn sich die Stabilität von rechtlichen Ordnungen als für die Gerechtigkeit (in ihrer Selbstreflexion) wertvoll erweist, dann lässt sich damit auch die (nicht-redundante) systematische Relevanz des Friedensbegriffs für die Gerechtigkeit unterstreichen (vgl. 6.4.5 und 6.4.9).

15 Ohne dies hier ausführen zu können, denke ich, dass die Einsicht in die Notwendigkeit einer gewissen Stabilität rechtlicher Ordnungen auch mit der Wertschätzung der Leiblichkeit von handelnden Personen zusammenhängt und mit der damit verbundenen Einsicht, dass individuelle Freiheit als begrenzte Freiheit verstanden werden muss.

16 Rosas Vorschlag, das moderne Streben nach individueller und kollektiver Autonomie mit einem neuen normativen Grundbegriff zu ersetzen (»Resonanz«, vgl. 4.3), ist damit demselben Typ von Lösung des Problems der Beschleunigung zuzuordnen wie Liebers *Ergänzung* von Habermas' Legitimitätsbegriff. Beide wollen die Normativität *verändern* (und nicht bloß relativieren), die ein bestimmtes Problem verursacht. Gleichwohl ist Rosas Vorschlag viel weitgehender als Liebers.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### 12.2.2 *Bildungspolitische Mittel*

Die Subjektivierung zu flexiblen Identitäten habe ich als eine Folge eines sich beschleunigenden Rechts beschrieben (vgl. 10.2). Bestimmte bildungspolitische Maßnahmen, die ich unten skizzieren werde, könnten der Subjektivierung zu flexiblen Identitäten entgegenwirken. Dementsprechende bildungspolitische Maßnahmen wären gewissermaßen noch stärker als Symptombehandlungen zu verstehen als auf die Steuerung der Dynamik des Rechts einzuwirken (12.2.1), denn sich schnell wandelndes Recht produziert ja erst flexible Identitäten. Zudem sei, um Missverständnissen vorzubeugen, deutlich gemacht, dass bildungspolitische Mittel, um Flexibilisierung entgegenzuwirken (und ggf. mittelbar damit auch Beschleunigung), auch rechtliche Mittel sind. Verbindliche Lehrpläne deutscher Bundesländer etwa sind ja auch Gesetze.[17] Ich habe aber zwischen rechtlichen und bildungspolitischen Mitteln unterschieden, weil bei den bildungspolitischen Mitteln lediglich der Rechts*inhalt* und nicht die Rechts*form* relevant ist. Unter Bildungspolitik verstehe ich in diesem Kontext insbesondere die Auseinandersetzung mit der Organisation von Bildungsinstitutionen der Schule. In Deutschland sind damit alle Bildungsinstitutionen nach Kindertagesstätte und Kindergarten, aber vor der Berufsschule oder Universität, zu deren Besuch deutsche Staatsbürger/innen (jedenfalls für 9 oder 10 Jahre – je nach Bundesland) durch die »Schulpflicht« verpflichtet sind, gemeint, d.h. insbesondere Grund-, Gesamt-, Haupt- und Realschulen sowie Gymnasien.

In der Einleitung des *Oxford Handbook of Philosophy of Education* nennt der Herausgeber Harvey Siegel einige Grundfragen der Bildungsphilosophie. Eine davon möchte ich hier als Ausgangspunkt verwenden: »Should education aim at the transmission of existing knowledge or, rather, at fostering the abilities and dispositions conducive to inquiry and the achievement of autonomy?« (Siegel 2009: 5) Sollte (Schul)Bildung auf die Vermittlung von bestehendem Wissen oder die Förderung von Fähigkeiten und Dispositionen, die wiederum für das Erreichen von Autonomie förderlich sind, zielen? Anders gesagt: Geht es bei der Schulbildung vor allem um den Erwerb von Wissen oder vielmehr um das Einüben von Schlüsselkompetenzen, um in gegebenen Situationen autonome Entscheidungen treffen zu können? Sicherlich spielen beide Seiten bei einer angemessenen Grundidee von Bildung eine Rolle.[18] Ich möchte an dieser

17 Das passt zu dem dritten Merkmal des in dieser Arbeit zugrunde gelegten Gerechtigkeitsbegriffs, dass sich Gerechtigkeit in Bezug auf positives Recht materialisieren muss (2.3). Es wäre noch zu untersuchen, wie sich diese bildungspolitischen Maßnahmen zu Fragen der Familienpolitik verhalten. Vgl. Honneth 2011: 313–317.

18 Vgl. Neuhousers Versuch, eine Spannung zwischen zwei Zielen der Erziehung, die in Rousseaus Philosophie auftauchen, dem Ziel zum Menschen,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stelle allerdings vor allem betonen, dass ausgehend von der Auseinandersetzung mit einer kritisch-prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit und dem Aufzeigen ihrer Beherrschungspotentiale die Wichtigkeit des Erwerbs von Wissen deutlich wird (und zwar auch als Bedingung für Autonomie).

Flexible Identitäten passen sich an wechselnde Umstände an, ohne den Wechsel der Umstände zu bewerten oder bewerten zu können. *Wissen* über die vergangenen und gegenwärtigen Umstände, die relevant sind für das lernende Individuum, kann der Tendenz entgegenwirken, sich an wechselnde Umstände schlicht anzupassen – weil eine angemessene Beurteilung der Vor- und Nachteile insbesondere gegenwärtiger (durch die Vergangenheit geprägter) Umstände dadurch begünstigt wird. Das ›Wissen über relevante Umstände‹ muss dabei in gewissem Sinne als gesellschaftsrelevantes Wissen – im Gegensatz zu einem Wissen eines objektiven Wissensbestands – verstanden werden. Dazu gehört zweifelsohne auch ein Grundwissen über das relevante geltende Recht. Das heißt aber nicht, dass darüber hinaus unter diesem Wissen nur ein solches der Schulfächer Geschichte oder Sozialwissenschaften zu verstehen wäre, sondern auch etwa anerkannte naturwissenschaftliche Wissensbestände, auf deren Basis Industrie und Medizin operieren. Gleichwohl heißt es aber, dass sich Lerninhalte an gesellschaftlich relevantes Wissen anpassen müssen und somit – wie es ja politisch auch häufig gefordert wird – die Vermittlung von Grundkenntnissen der Informatik, etwa Techniken des Datenschutzes, Teil des Kernkurrikulums sein sollten. Wie soll jemand autonom an der digitalen Gesellschaft teilhaben, wenn sie oder er gar nicht weiß, wie die Prozesse ›hinter dem Interface‹ funktionieren? Meine Vermutung wäre, dass ein Mangel an Wissen zu der Tendenz führt, sich – in diesem Fall digitalen – Infrastrukturen einfach anzupassen (oder sie komplett abzulehnen), anstatt gestalterisch an ihnen mitzuwirken. Es kann auch heißen, dass Lerninhalte stärker auf transnationale Zusammenhänge eingehen sollen, eben weil diese transnationalen Zusammenhänge relevant sind, um den gesellschaftlichen – meist weiterhin nationalstaatlich geprägten – Kontext, in dem eine lernende Person steht, angemessen verstehen zu können. Zuletzt scheint mir auch die Idee der Diversifizierung (und einer gewissen Entprofessionalisierung[19]) von Lehrkräften sinnvoll zu sein – wieso sollten Kinder

einerseits, und dem Ziel zum Bürger, andererseits, erzogen zu werden. Die Erziehung zum Menschen bezieht sich dabei vor allem auf das Erlernen der Fähigkeit, ein eigenes Urteil zu bilden (Schlüsselkompetenz der Autonomie), und die Erziehung zum Bürger auf die Fähigkeit, auch die Meinungen (und damit verknüpften Wissensbestände) anderer ernst zu nehmen. Ein »Staatsbürger-Mensch« (Neuhouser 2012 [2008]: 234) wäre demnach sowohl in einem Zustand des »Für-sich-selbst-Sein[s]« als auch des »Für-andere-Sein[s]« (Neuhouser 2012 [2008]: 129).

19 Darunter ließe sich etwa die Idee fassen, dass unterschiedliche Personen, die im Berufsleben stehen (egal ob Ingenieur/innen oder Frisör/innen), gewisse



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur den Blick auf die Gesellschaft *einer* sozialen Gruppe (der Lehrer/innen) kennenlernen? Wenn Kinder zu einem angemessenen Wissen und Verständnis ihrer gesellschaftlichen Umstände kommen sollen, um an ihnen gestalterisch mitwirken zu können, sollten sie neben der sozialen Gruppe, an der ihre Erziehungsberechtigten teilhaben, und der sozialen Gruppe der Lehrer/innen auch andere Sichtweisen (und damit Wissensbestände) kennenlernen.

Diese Ideen hinreichend auszuarbeiten übersteigt die Möglichkeiten der vorliegenden Arbeit. Nichtsdestotrotz möchte ich an dieser Stelle aber für eine *kritische Theorie der (Schul)Bildung* als wichtigem Komplement für eine kritisch-prozedurale Gerechtigkeitstheorie plädieren. Schulen sind besondere Institutionen, da sie einerseits *alle* sozialen Gruppen adressieren und andererseits eine Sphäre *vor* der Teilhabe an der gesellschaftlichen Arbeitsteilung darstellen. Gewissermaßen können sie daher als *allgemeine Reflexionsinstanz der Gesellschaft* gesehen werden. Die Gesellschaft bezieht sich über die Institution der Schule gewissermaßen auf sich selbst und fragt: Was muss man mindestens wissen und können, um an dieser Gesellschaft teilzuhaben und zwar als private *und* öffentliche Person? Und das erlernt man nicht *während*, sondern *bevor* man im vollen Sinne teilhat.

Eine Berücksichtigung von Problemen der Schulbildung als *Bildungsungerechtigkeiten* könnte zudem dazu beitragen, bestimmte Leistungen zu übernehmen, die eine Gerechtigkeitsperspektive, wie ich sie bisher dargestellt habe, nicht erbringen kann. Erinnern wir uns an Honneths Vorschlag, neben Ungerechtigkeiten auch soziale Pathologien als kritikwürdige soziale Phänomene zu sehen (vgl. 4.1 und 5). Pathologien sind für Honneth dadurch bestimmt, dass gesellschaftlich relevante Praktiken und Normen von Gesellschaftsmitgliedern in ihrer Bedeutung nicht (mehr) *verstanden* werden (vgl. Honneth 2011: 157). Es geht dabei also nicht primär um die Praktiken und Normen selbst, sondern um das *Verständnis* derselben. An dieser Stelle könnte man – jedenfalls wenn der Mangel des Verständnisses von sozialen Praktiken durch eine schlechte Schulbildung verursacht würde – von Bildungsungerechtigkeiten sprechen und somit zumindest in Teilen das, was Honneth über den Pathologiebegriff einfangen will, in anderer Weise erfassen.

Selbst wenn es keine Bildungsungerechtigkeiten gibt, ist das keine Garantie dafür, dass die (Schul)Bildung tatsächlich erfolgreich ist in dem Sinne, dass die Schulabgänger/innen wirklich eine angemessene Urteilskraft über ihren sozialen Kontext erlangt haben. Das liegt an dreierlei: Erstens kann selbst eine perfekte Bildungspolitik und eine perfekte

Perioden an Schulen unterrichten. Diese Idee beruht auch auf dem Ansinnen, in Schulen keine so strikte Trennung zwischen ›geistiger‹ und ›materieller‹ Arbeit zu vermitteln.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lehrer/innenausbildung keinen individuellen Lernerfolg garantieren. Zweitens kann nie ein vollständiges Abbild der Gesellschaft, in die die Schulabgängerin entlassen wird, in der Schule erlernt werden. Und drittens ändert sich die Gesellschaft nach Eintritt der Schülerin in die ›wirkliche Welt‹ natürlich weiterhin.[20]

***

Eine Einwirkung auf die Dynamik des Rechts sowie die genannten bildungspolitischen Ideen verstehe ich als Möglichkeiten, die Beherrschungspotentiale der kritisch-prozeduralen Gerechtigkeit zu mildern, ohne dabei aber die normative Perspektive der Gerechtigkeit zu sprengen. Das Aufzeigen dieser Milderungsmöglichkeiten beruht allerdings auf der Reflexion der Gerechtigkeit auf ihre Grenze: der Einsicht, dass die Gerechtigkeit nicht selbst garantieren kann, dass es eine Gesellschaft und Gesellschaftsmitglieder *gibt*, in Bezug auf die sich (kritisch-prozedurale) Gerechtigkeit realisieren lässt.[21] Diese Grenze kann die Gerechtigkeit auch nicht überschreiten, aber sie kann zumindest versuchen, eine Einflussnahme auf die Gesellschaft und Individuen zu vermeiden, die eine Realisierung von Gerechtigkeit verunmöglicht – wie es die Beherrschungsformen der Ausbeutung, Normalisierung, Beschleunigung und Flexibilisierung tun.

An dieser Stelle bietet sich auch ein Rückbezug zur methodischen Idee Kritischer Theorie an, dass Philosophie mit sozialwissenschaftlicher Forschung einhergehen sollte. Ließe sich empirisch zeigen, dass die oben angedeuteten bildungspolitischen Ideen eigentlich andere Effekte als die erhofften haben, wäre dies ein hinreichender Grund dafür zu versuchen, auf anderem Wege die Beherrschungseffekte der Grenze der Gerechtigkeit abzumildern.

## 12.3 Kosten-Nutzen-Abwägung kritisch-prozeduraler Gerechtigkeit

Wenn die Beherrschungseffekte der Grenze der Gerechtigkeit nur abgemildert, aber nicht verhindert, und die Wahl der besten Milderungsmittel wiederum auf (fehlbare) empirische Forschung angewiesen ist, läge es dann nicht näher, die Perspektive der Gerechtigkeit zugunsten

20 Hier werden dann Stichworte wie ›Weiterbildung‹, ›Umschulung‹ oder ›Lebenlanges Lernen‹ relevant, die aber auch problematisch Schlagseiten haben können.

21 Vgl. »Böckenförde-Theorem«. Schon Kapitel 8, Fn. 45 und Kapitel 11, Fn. 32.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer anderen normativen Perspektive auf politisch-soziale Verhältnisse zu verlassen?

Um diese Frage zu beantworten, könnte man eine ›Kosten-Nutzen-Rechnung‹ der Gerechtigkeitsperspektive aufstellen.[22] Dabei müsste sowohl untersucht werden, welche Beherrschungsformen der Gerechtigkeit am wenigsten schädlich sind – also ob etwa Beschleunigung und Flexibilisierung, Ausbeutung und/oder Normalisierung vorzuziehen sind – und wie hoch die Kosten der besten Gerechtigkeitskonzeption im Vergleich zu den Kosten grundsätzlich anderer normativer Theorien der politisch-sozialen Welt sind. In Bezug auf Jaeggis Vorschlag einer kritischen Theorie der Kritik von Lebensformen habe ich als Kosten ihres Ansatzes angedeutet, dass sie die Spezifizität – und damit auch den Wert – rechtlicher im Gegensatz zu anderen sozialen Normen nicht einfangen kann (vgl. 4.2 und 5). Nach der Aufstellung einer umfassenden ›Kosten-Nutzen-Berechnung‹ könnte man sich im Bewusstsein der jeweiligen Vor- und Nachteile einer Perspektive für eine solche entscheiden.

Ausgehend von dieser Idee einer Kosten-Nutzen-Abwägung zwischen verschiedenen normativen Theorien auf politisch-soziale Verhältnisse ergeben sich zwei Fragen: (1) Aus welcher Perspektive würde diese Kosten-Nutzen-Abwägung vorgenommen? (2) Und gibt es womöglich auch eine ›kostenneutrale‹ normative Theorie der politisch-sozialen Welt? Zu der ersten Frage ließe sich weiter rückfragen, wie sich die Perspektive, aus der die Kosten-Nutzen-Rechnung erfolgt, zum Gerechtigkeitsdenken verhält: Transzendiert sie dieses notwendigerweise?

Ich kann diese grundlegenden Fragen an dieser Stelle nicht weiterbearbeiten, aber zumindest bezüglich der zweiten Frage ein Glaubensbekenntnis ablegen: Ich denke nicht, dass es eine solche kostenneutrale Theorie gibt. Letztlich stimme ich daher mit diesem Ausspruch Fichtes, den ich allerdings aus dem Kontext gerissen verwende, überein: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt […] davon ab, was man für ein Mensch ist.« (Fichte 1971 [1797]: 434) Und gibt es sicherlich bessere und schlechtere Philosophien, gibt es, zumindest bezüglich normativer Philosophien über die politisch-soziale Welt, meinem Dafürhalten nach keine ohne vollends einholbare Schlagseiten. Wichtig ist es, sich diesen gewahr zu sein. Ziel dieser Arbeit war es, sich den Schlagseiten der bestmöglichen Ausdeutung der modernen Idee der Gerechtigkeit gewahr zu werden.

22 Forst verwendet in Bezug auf seine theoretische Ausgangsposition auch eine ›Kostensprache‹; so schreibt er von dem »Preis«, den »[e]ine auf dem Begriff der Gerechtigkeit basierende Theorie« zahlen muss (Forst 2011: 154). Worin genau dieser Preis besteht, stimmen wir allerdings nicht überein.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# Literaturverzeichnis


Abizadeh, Arash (2007): »Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice«, in: *Philosophy and Public Affairs* 35 (4), S. 318–358.

Ahlhaus, Svenja (2020): *Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.

Ahlhaus, Svenja und Niesen, Peter (2015): »What is Animal Politics? Outline of a New Research Agenda«, in: *Historical Social Research* 40 (4), S. 7–31.

Albrecht, Tobias (2017): »Die Dekolonialisierung der Kritischen Theorie«, in: *Soziopolis – Gesellschaft beobachten* (Blog), http://www.soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/die-dekolonialisierung-der-kritischen-theorie/, zuletzt abgerufen am 11.10.2020.

Allen, Amy (2019): »Progress, Normativity, and Universality: Reply to Forst«, in dies. und Mendieta, Eduardo (Hg.): *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, S. 145–156.

– (2016a): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory,* New York (NY): Columbia University Press.

– (2016b): »Das Ende – und der Zweck – des Fortschritts«, in Quante, Michael (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September bis 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge,* Hamburg: Meiner, S. 415–426.

– (2014): »The Power of Justification«, in Forst, Rainer (Hg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification,* London/New York (NY): Bloomsbury, S. 65–86.

Allen, Amy; Forst, Rainer und Haugaard, Mark (2014): »Power and Reason, Justice and Domination: a Conversation«, in: *Journal of Political Power* 7 (1), S. 7–33.

Allen, Amy; Jaeggi, Rahel und von Redecker, Eva (2016): »Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen«, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2), S. 225–251.

Allen, Amy and Mendieta, Eduardo (2019) (Hg.): *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.

– (2018) (Hg.): *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.

Anderson, Joel (2011): »Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition«, in Petherbridge, Danielle (Hg.): *Axel Honneth: Critical Essays,* Leiden: Brill, S. 31–58.




https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Arendt, Hannah (2017 [1982]): *Das Urteilen* (4. Auflage), München: Piper.
– (2016 [1951]): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* (19. Auflage), München: Piper.
– (1949): »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, in: *Die Wandlung* (Herbstausgabe), S. 754–770.
Aristoteles (2017): *Nikomachische Ethik* [NE], übersetzt und hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam.
Auer, Marietta (2005): *Materialisierung, Flexibilisierung, Richterfreiheit. Generalklauseln im Spiegel der Antinomien des Privatrechtsdenkens,* Tübingen: Mohr Siebeck.
Azmanova, Albena (2016): »The Right to Politics and Republican Non-Domination«, in: *Philosophy and Social Criticism* 42 (4–5), S. 465–475.
– (2012): *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgment,* New York (NY): Columbia University Press.
Azmanova, Albena und Mihai, Mihaela (2015) (Hg.): *Reclaiming Democracy. Judgment, Responsibility, and the Right to Politics,* New York (NY)/London: Routledge.
Balibar, Étienne (2012 [2010]): *Gleichfreiheit. Politische Essays,* Berlin: Suhrkamp.
– (1993 [1992]): *Die Grenzen der Demokratie,* Hamburg: Argument-Verlag.
Barbieri Jr., William A. (2015): *Constitutive Justice,* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Barry, Brian (2001): *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism,* Cambridge: Polity.
Bauböck, Rainer (2017): »Political Membership and Democratic Boundaries«, in Shahar, Ayelet; ders; Bloemrand, Irene und Vink, Maarten (Hg.): *The Oxford Handbook of Citizenship,* Oxford: Oxford University Press, S. 60–82.
Bauman, Zygmunt (2016 [2000]): *Flüchtige Moderne* (7. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2007): *Leben in der Flüchtigen Moderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bayle, Pierre (2016 [1686]): *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar,* übersetzt von Eva Buddeberg, hg. von ders. und Rainer Forst, Berlin: Suhrkamp.
Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Benhabib, Seyla (2011): *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times,* Cambridge: Polity.
– (2008): *Another Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press.
– (2006 [1996]): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1995 [1992]): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Benhabib, Seyla; Flynn, Jeffrey; Fritsch, Matthias und Forst, Rainer (2015): »The Right to Justification by Rainer Forst« (Review Symposium), in: *Political Theory* 43 (6), S. 777–837.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bernstein, Jay M. (2009): »Anerkennung und Verleiblichung. Überlegungen zu Fichtes Materialismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Sonderband 21, Berlin: Akademie Verlag, S. 54–89.

Biebricher, Thomas (2012): *Neoliberalismus. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.

Bien, Günther (2006): »Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)«, in Höffe, Otried (Hg.): *Aristoteles, Nikomachische Ethik,* Reihe: Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag, S. 135–164.

Black, Virginia (1990): »On Connecting Natural Rights with Natural Law«, in: *Persona y Derecho* 22, S. 183–209.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2016 [1991]): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in ders.: *Recht, Staat, Freiheit* (6. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 92–114.

Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik,* Berlin: Suhrkamp.

– (2008): »Individualismus ohne Freiheit. Ein pragmatischer Zugang zur Herrschaft«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2008 (2), S. 133–149.

Boltanski, Luc und Chiapello, Ève (2003 [1999]): *Der neue Geist des Kapitalismus,* Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

Borchers, Dagmar und Guinebert, Svantja (2016): »Gerechtigkeit als Tugend«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 182–190.

Breazeale, Daniel (2008): »The First-Person Standpoint of Fichte's Ethics«, in: *Philosophy Today* 52 (3–4), S. 270–281.

Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (2018 [2006]) (Hg.): *Rights, Bodies, and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right,* Oxford/New York (NY): Routledge.

Brennan, Jason (2012): *Libertarianism. What Everyone Needs to Know,* Oxford: Oxford University Press.

Brett, Annabel (1997): *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge: Cambridge University Press.

Bröckling, Ulrich und Feustel, Robert (2010) (Hg.): *Das Politische Denken. Zeitgenössische Positionen,* Bielefeld: transcript.

Brown, Wendy (1995): *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity,* Princeton (NJ): Princeton University Press.

Brown, Wendy und Forst, Rainer (2014): *The Power of Tolerance. A Debate,* Wien/Berlin: Turia + Kant.

Brumlik, Micha und Brunkhorst, Hauke (1993) (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit,* Frankfurt am Main: Fischer.

Buchanan, Allen E. (1982): *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism,* Totowa: Rowman & Allanheld.

Buddeberg, Eva (2016): »Ethik und Politik im Anschluss an Lévinas – Zwischen dem einen und den vielen Anderen?«, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 3 (1), S. 93–124.

– (2011): *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an*



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, Berlin/Boston (MA): De Gruyter.
Butler, Judith (2016 [2015]): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp.
Calliess, Gralf-Peter (1999): *Prozedurales Recht*, Baden-Baden: Nomos.
Caney, Simon (2014): »Justice and the Right to Justification«, in Forst, Rainer (Hg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, London/New York (NY): Bloomsbury, S. 147–166.
Celikates, Robin (2012): »Die Demokratisierung der Demokratie. Étienne Balibar über die Dialektik von konstituierender und konstituierter Macht«, in Bröckling, Ulrich und Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld: transcript, S. 59–76.
Cloeren, Hans J. (1976): »Kulturzyklus, Kulturzyklentheorie«, in Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4*, Basel: Schwabe Verlag, S. 1350–1358.
Cohen, G. A. (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
– (1997): »Where the Action is: On the Site of Distributive Justice«, in: *Philosophy and Public Affairs* 26 (1), S. 3–30.
– (1990): »Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities«, in: *Louvain Economic Review* 56 (3–4), S. 357–382.
Cohen, Jean (2002): *Regulating Intimacy. A New Legal Paradigm*, Princeton (NJ) and Oxford: Princeton University Press.
Cohen, Jean und Arato, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (MA): MIT Press.
Cooke, Maeve (2006): *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge (MA): MIT Press.
Corradetti, Claudio (2019): »Engaging with Forst's *Right to Justification*. Kantian Analogies and the Problem of Subjectivity«, in Ester Herlin-Karnell und Matthias Klatt (Hg.): *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse*. Oxford: Oxford University Press, S. 33–51.
Corrias, Luigi und Francot, Lyana (2018) (Hg.): *Temporal Boundaries of Law and Politics. Time out of Joint*, London/New York (NY): Routledge.
Culp, Julian (2014a): *Global Justice and Development*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
– (2014b): »Gerechtigkeitsbasierte Entwicklung – Ein diskurstheoretischer Ansatz«, in Kadelbach, Stefan (Hg.): *Effektiv oder gerecht? Die normativen Grundlagen der Entwicklungspolitik*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 152–78.
Darwall, Stephen (2006): *The Second-Person Standpoint*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
Deleuze, Gilles (2014 [1990]): »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in ders.: *Unterhandlungen 1972–1990* (5. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 254–262.
Deranty, Jean-Philippe (2016): »Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society«, in Genel,



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Katia und ders. (Hg.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity,* New York (NY): Columbia University Press, S. 33–80.
Derrida, Jacques (2014 [1990]): *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹* (7. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Dreier, Horst (2018): *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne,* München: C.H. Beck.
– (1998): »Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes]«, in ders. (Hg.): *Grundgesetz. Kommentar,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1502–1525.
Duden (2020a): »Prozess, der«, https://www.duden.de/rechtschreibung/Prozess, zuletzt abgerufen am 11.08.2020.
– (2020b): »Recht, das«, https://www.duden.de/rechtschreibung/Recht, zuletzt abgerufen am 11.08.2020.
Dum, Jenn und Guay, Robert (2017): »Hegel's and Honneth's Theoretical Deficit: Education, Social Freedom and the Institutions of Modern Life«, in: *Hegel Bulletin* 38 (2), Special Issue: Hegel and Critical Theory, S. 293–317.
Dürig, Günter (1984): »Zeit und Rechtsgleichheit«, in Schmitt Glaeser, Walter und Häberle, Peter (Hg.): *Gesammelte Schriften. 1952–1983,* Berlin: Duncker & Humblot, S. 292–315.
Düsing, Edith (1986): *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel,* Köln: Verlag für Philosophie Dinter.
Eder, Klaus (1990): »Prozedurales Recht und Prozeduralisierung des Rechts. Einige begriffliche Klärungen«, in Grimm, Dieter (Hg.): *Wachsende Staatsaufgaben – sinkende Steuerungsfähigkeit des Rechts,* Baden-Baden: Nomos, S. 155–185.
Ehrenberg, Alain (2015 [1998]): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* (2. erweiterte Auflage), Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Elster, Jon (1992): *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, New York (NY): Russell Sage Foundation.
Erman, Eva (2014): »The Boundary Problem and the Right to Justification«, in Forst, Rainer (Hg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue,* London/New York (NY): Bloomsbury, S. 127–146.
Espejo, Paulina O. (2011): *The Time of Popular Sovereignty. Process and the Democratic State,* University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.
Fateh-Moghadam, Bijan (2017): »Lebensformkritik als Rechtsphilosophie?«, in: *Rechtsphilosophie: Zeitschrift für Grundlagen des Rechts* 3 (2), S. 154–170.
Ferrara, Alessandro (1999): *Justice and Judgment: The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, New York (NY): Sage Publications.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fichte, Johann G. (1971 [1797]): »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre«, in: *Fichtes Werke. Zur theoretischen Philosophie I,* hg. von Immanuel H. Fichte, Berlin: De Gruyter, S. 417–449.
– (1967 [1796/7]): *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre,* Philosophische Bibliothek Band 256, Neudruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus hg. Auflage von 1922, Meiner: Hamburg.
Finlay, Stephen und Schroeder, Mark (2017): »Reasons for Action: Internal vs. External«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/, zuletzt abgerufen am 11.10.2020.
Fischbach, Franck (2016 [2009]): *Manifest für eine Sozialphilosophie,* Bielefeld: transcript.
Fischer-Lescano, Andreas (2018): »Wozu Rechtsphilosophie? Kritik des Hyper-Juridismus bei Christoph Möllers und Rainer Forst«, in: *Juristen Zeitung* 73 (4), S. 161–212.
Fischer-Lescano, Andreas; Franzki, Hannah und Horst, Johan (2018) (Hg.): *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts,* Tübingen: Mohr Siebeck.
Fleischacker, Samuel (2004): *A Short History of Distributive Justice,* Cambridge (MA): Harvard University Press.
Flikschuh, Katrin (2000): *Kant and Modern Political Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press.
Forst, Rainer (2020a) (Hg.): *Toleration, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press.
– (2020b): »The dialectics of toleration and the power of reason(s): Reply to my critics«, in ders. (Hg.): *Toleration, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press, S. 167–220.
– (2019a): »The Justification of Progress and the Progress of Justification«, in Allen, Amy und Mendieta, Eduardo (Hg.): *Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst,* University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, S. 17–37.
– (2019b): »Navigating a World of Conflict and Power: Reply to Critics«, in Allen, Amy und Mendieta, Eduardo (Hg.): *Justification and Emancipation: The Critical Theory of Rainer Forst,* University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, S. 157–187.
– (2017a): »The Justification of Basic Rights. A Discourse-Theoretical Approach«, in: *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 45 (3), S. 7–28.
– (2017b): »Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination«, in: *Kantian Review* 22 (4), S. 523–551.
– (2017c): »Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton«, in: *Philosophia* 45, S. 415–424.
– (2017d): »What's Critical About a Critical Theory of Justice?«, in Bargu, Banu und Bottici, Chiara (Hg.): *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser,* Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 225–242.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– (2016a): »Eine fortschrittliche Kritik des Fortschritts? Kommentar zu Amy Allen, ›Das Ende – und der Zweck – des Fortschritts‹«, in Quante, Michael (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September bis 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Kolloquienbeiträge*, Hamburg: Meiner, S. 427–342.
– (2016b): »Toleranz: die Herausforderungen neuer Grenzziehungen für westliche Demokratien«, in Randeria, Shalini (Hg.): *Border Crossings. Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt*, Zürich: vdf Hochschulverlag, S. 223–235.
– (2016c): »Gibt es religiöse Eigenheiten, die ein demokratischer Rechtsstaat nicht tolerieren sollte?«, in: *Philosophie Magazin*, S. 63.
– (2015a): *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin: Suhrkamp.
– (2015b): »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas«, in Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 97–134.
– (2015c): »The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeff Flynn and Matthias Fritsch«, in: *Political Theory* 43 (6), S. 822–837.
– (2014a): »Toleration and Democracy«, in: *Journal of Social Philosophy* 45 (1), S. 65–75.
– (2014b) (Hg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification*, London/New York (NY): Bloomsbury.
– (2014c): »Justifying Justification: Reply to My Critics«, in Forst, Rainer (Hg.): *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, London/New York (NY): Bloomsbury, S. 169–216.
– (2013): »Gerechtigkeit nach Marx«, in Jaeggi, Rahel und Loick, Daniel (Hg.): *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 107–121.
– (2012): »Zum Begriff des Fortschritts«, in Joas, Hans (Hg.): *Vielfalt der Moderne. Ansichten der Moderne*, Berlin: Fischer, S. 41–65.
– (2011): *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp.
– (2010): »Der Begriff der Toleranz. Über die Grundlagen des politischen Zusammenlebens«, in Slenczka, Notger (Hg.): *Werner-Reihlen-Vorlesungen* (Beiheft 2009/2010 zur Berliner Theologischen Zeitschrift), Berlin: Wichern-Verlag, S. 63–73.
– (2009a): »Unterwegs zu einer Diskurstheorie der Gerechtigkeit: Habermas und Rawls. Theorie und Praxis: Jürgen Habermas zum 80.«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Juni 2009), S. 61–63.
– (2009b): »Os Limites da Tolerancia«, in: *Novos Estudos* 84, S. 15–29.
– (2009c): »Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich«, in Klemme, Heiner F. (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin/Boston (MA): De Gruyter, S. 183–209.
– (2009d): »Diskursethik der Moral. ›Diskursethik – Notizen zu einem



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begründungsprogramm‹ (1983)«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und Lafont, Cristina (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 234–240.
– (2008a): »Toleranz und Religion. Lehren aus der Geschichte für die Gegenwart«, in Liessman, Konrad P. (Hg.): *Die Gretchenfrage ›Nun sag', wie hast du's mit der Religion?‹. Philosophicum Lech Band 11,* Wien: Paul Zsolnay Verlag, S. 134–148.
– (2008b): »Toleration and the Truth: Comments on Steven D. Smith«, in Waldron, Jeremy und Williams, Melissa (Hg.): *Toleration and its Limits. NOMOS XLVIII Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy,* New York (NY): New York University Press, S. 281–291.
– (2008c): »Die Perspektive der Moral. Grenzen und Möglichkeiten des Kantischen Konstruktivismus in der Ethik«, in Janich, Peter (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild,* Hamburg: Meiner, S. 126–137.
– (2007a): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2007b): »A Critical Theory of Multicultural Toleration«, in Laden, Anthony und Owen, David (Hg.): *Multiculturalism and Political Theory,* Cambridge: Cambridge University Press, S. 292–311.
– (2007c): »›To Tolerate Means to Insult‹. Toleration, Recognition and Emancipation«, in van den Brink, Bert und Owen, David (Hg.): *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory,* Cambridge: Cambridge University Press, S. 215–237.
– (2006): »Toleranz und Anerkennung«, in Augustin, Christian; Wienand, Johannes und Winkler, Christiane (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa,* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 82–83.
– (2005): »Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (4), S. 589–596.
– (2003a): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2003b): »A Tolerant Republic?«, in Müller, Jan-Werner (Hg.): *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic,* Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 209–220.
– (2003c): »Toleration, Justice and Reason«, in McKinnon, Catriona und Castiglione, Dario (Hg.): *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Toleration,* Manchester: Manchester University Press, S. 71–85.
– (2002): »Grenzen der Toleranz«, in Brugger, Winfried und Haverkate, Görg (Hg.): *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie*, Stuttgart: Steiner, S. 9–21.
– (2001a): »Tolerance as a Virtue of Justice«, in: *Philosophical Explorations* 4, S. 193–206.
– (2001b): »Vier Konzeptionen der Toleranz«, in Kaufmann, Matthias (Hg.): *Integration oder Toleranz? Minderheiten als philosophisches Problem,* Freiburg: Alber, S. 106–117.
– (2000a): »›Normativer Individualismus‹: Substantielle Grundlage einer



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prozeduralen Rechtfertigung des Rechts?«, in Schulz, Lorenz (Hg.): *Verantwortung zwischen materialer und prozeduraler Zurechnung*, Stuttgart: Steiner, S. 45–54.
– (2000b) (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
– (1996) *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Forst, Rainer und Günther, Klaus (2017): »Normative Crisis: Conceptual and Diagnostic Remarks«, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript für die Jahreskonferenz des Exzellenzclusters *Die Herausbildung normativer Ordnungen* an der Goethe-Universität am 21.11.2017, Frankfurt am Main, S. 1–5.
– (2011): »Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms«, in dies. (Hg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 11–30.
Foucault, Michel (2016 [1961]): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (22. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2015 [2004]): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II* (4. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2014 [1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (19. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Francot, Lyana (2018): »Suspended in Gaffa: Legal Slowness in the Acceleration society«, in Corrias, Luigi und dies. (Hg.): *Temporal Boundaries of Law and Politics. Time out of Joint*, London/New York (NY): Routledge, S. 88–106.
Fraser, Nancy (2013): *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, London/New York (NY): Verso.
– (2010) *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York (NY): Columbia University Press.
Fraser, Nancy und Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Freyenhagen, Fabian (2013): *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge: Cambridge University Press.
Frumer, Naveh (2018): »Two Pictures of Injustice: Rainer Forst and the Aporia of Discursive Deontology«, in: *Constellations* 25 (3), S. 432–445.
Gädeke, Dorothea (2017): *Politik der Beherrschung. Eine kritische Theorie externer Demokratieförderung*, Berlin: Suhrkamp.
Genel, Katia und Deranty, Jean-Philippe (2016) (Hg.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, New York (NY): Columbia University Press.
Geras, Norman (1985): »The Controversy about Marx and Justice«, in: *New Left Review* 195 (1), S. 47–85.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gertenbach, Lars; Laux, Henning, Rosa, Hartmut und Strecker, David (2010): *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.
Geuss, Raymond (2013 [2001]): *Privatheit. Eine Genealogie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2008): *Philosophy and Real Politics,* Princeton (NJ): Princeton University Press.
Gilabert, Pablo (2016): »Justice and Beneficience«, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19 (5), S. 508–533.
Gosepath, Stefan (2008): »Gerechtigkeit«, in ders.; Hinsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 1,* Berlin: De Gruyter, S. 394–401.
– (1999) (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität,* Frankfurt am Main: Fischer.
Gottlieb, Gabriel (2016) (Hg.): *Fichte's Foundations of Natural Right. A Critical Guide,* Cambridge: Cambridge University Press.
Günther, Klaus (2005): *Schuld und kommunikative Freiheit,* Frankfurt am Main: Klostermann.
– (1995): »Vom Zeitkern des Rechts«, in: *Journal for History of Law* 14 (1), S. 13–35.
– (1988) *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Gutmann, Thomas; Laukötter, Sebastian; Pollmann, Arnd und Siep, Ludwig (2018): »Einleitung: Normenbegründung und historische Erfahrung«, in: dies. (Hg.): *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht,* Tübingen: Mohr Siebeck (2018), S. 1–26.
Habermas, Jürgen (2015 [1983]): »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (12. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 53–125.
– (2011): »Reply to My Critics«, in Finlayson, James G. und Freyenhagen, Fabian (Hg.): *Habermas and Rawls. Disputing the Political,* New York (NY): Routledge, S. 283–304.
– (1999): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1994 [1992]): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (4. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1991): »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 100–118.
– (1989 [1984]): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels* (3. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1981 [1987]): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (4. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1976): »Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts«, in ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 260–199.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Harel, Alon (2014): *Why Law Matters,* Oxford: Oxford University Press.
Hart, H. L. A. (1981 [1961]): *The Concept of Law* (11. Auflage), Oxford: Oxford University Press.
Hartmann, Dirk (2008): »Posttraditionalität und Ethik«, in Janich, Peter (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild,* Hamburg: Meiner, S. 67–125.
Hartz, Emily (2017): »The Existential Dimension of Right. Individuality, Plurality and Right in Fichte and Arendt«, in: *Metodo* 5 (1), S. 263–301.
Haugaard, Mark und Kettner, Matthias (2020) (Hg.): *Theorising Noumenal Power. Rainer Forst and his Critics*, Routledge: London.
– (2018) (Hg.): »Special issue on noumenal Power«, in: *Journal of Political Power* 11 (1–3).
Hebekus, Uwe und Völker, Jan (2012): *Neue Philosophien des Politischen. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.
Hegel, Georg W. F. (2009 [1821]): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14, hg. von Klaus Grotsch, Hamburg: Meiner.
– (2015 [1986]): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (11. Auflage), Werke Band 12 auf Grundlage der Werke 1832–1845 neu editierte Ausgabe, redigiert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Heller, Ágnes (1987): *Beyond Justice,* Oxford: Blackwell.
Heller, Jonas (2018): *Mensch und Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Henning, Christoph (2015): *Theorien der Entfremdung. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.
Henrich, Dieter (1973): »Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft«, in Prauss, Gerold (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln,* Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 223–254.
Herlin-Karnell, Ester und Klatt, Matthias (2020) (Hg.): *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse*, Oxford: Oxford University Press.
Hinsch, Wilfried (2016): »Distributive Gerechtigkeit«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 77–86.
Höffe, Otfried (2007): *Kant ist kein Frankfurter. Rainer Forst begründet das Recht auf Rechtfertigung, allerdings nicht ganz zureichend,* in: Die Zeit Nr. 45 (1.11.2007).
Hohfeld, Wesley (1913): »Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning«, in *The Yale Law Journal* 23, S. 16–59.
Honneth, Axel (2018): *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte,* Berlin: Suhrkamp.
– (2017): »Beyond the Law: A Response to William Scheuerman«, in: *Constellations* 24 (2), S.126–132.
– (2015a): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (2. Auflage), Berlin: Suhrkamp.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– (2015b): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2014): »Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (5), S. 787–800.
– (2012a [2000]): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (5. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2012b [2000]): »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«, in ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie,* S. 133–170.
– (2012c): »Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie«, in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15 (3), S. 429–442.
– (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit,* Berlin: Suhrkamp.
– (2010): »Das Gewebe der Gerechtigkeit«, in ders.: *Das Ich im Wir,* Berlin: Suhrkamp, S. 51–77.
– (2008): »Verflüssigungen des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2008 (2), S. 84–103.
– (2004): »Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel«, in Merker, Barbara; Mohr, Georg und Quante, Michael (Hg.): *Subjektivität und Anerkennung,* Paderborn: mentis, S. 213–227.
– (2001a): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie,* Stuttgart: Reclam.
– (2001b): »Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)«, in Merle, Jean-Christophe (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Reihe: Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag, S. 63–80.
– (1994a): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1994b) (Hg.): *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie,* Frankfurt am Main: Fischer.
– (1993) (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Honneth, Axel und Joas, Hans (2002 [1986]) (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zur Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹* (3. erweiterte und aktualisierte Ausgabe), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Horkheimer, Max (2011 [1937]): »Traditionelle und kritische Theorie«, in ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze,* Frankfurt am Main: Fischer, S. 205–259.
– (1988 [1931]): »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung«, in ders. *Gesammelte Schriften, Bd. 3,* Frankfurt am Main: Fischer, S. 20–35.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Horn, Christoph (2016): »Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs: Antike und Mittelalter«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 6–13.
– (2014): *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants Politische Philosophie,* Berlin: Suhrkamp.
Husserl, Gerhard (1955): *Recht und Zeit. Fünf rechtsphilosophische Texte*, Frankfurt am Main: Klostermann.
Hühn, H. und Waschkies, H.J. (2004): »V. 17. und 18. Jh.: von Gassendi bis Lambert«, in: Eintrag »Zeit«, in Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 12*, Basel: Schwabe Verlag, S. 52172–52193.
Ikäheimo, Heikki (2014a): *Anerkennung,* Reihe: Grundthemen Philosophie, Berlin/Boston (MA): De Gruyter.
– (2014b): »Fichte on Recognizing Potential Persons«, in Seelmann, Kurt und Zabel, Benno (Hg.): *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 44–56.
Ingram, James D. (2013): *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratic Universalism,* New York (NY): Columbia University Press.
Iser, Mattias (2009): »Kolonialisierung«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und Lafont, Cristina (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 328–331.
– (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Iser, Mattias und Strecker, David (2010): *Jürgen Habermas. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.
Isiksel, Turkuler (2016): »The Rights of Man and the Rights of the Man-Made: Corporations and Human Rights«, in: *Human Rights Quarterly* 38 (2), S. 294–349.
Jabri, Vivienne (2012): *The Postcolonial Subject. Claiming Politics/Governing Others in Late Modernity,* London: Routledge.
Jaeggi, Rahel (2018): »›Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls‹. Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel«, in Gutmann, Thomas; Laukötter, Sebastian; Pollmann, Arnd und Siep, Ludwig (Hg.): *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 223–242.
– (2016): »Nachwort zur Taschenbuchausgabe«, in dies.: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems,* Berlin: Suhrkamp, S. 311–337.
– (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
– (2009): »Was ist eine (gute) Institution?«, in Forst, Rainer; Hartmann, Martin, dies. und Saar, Martin (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 528–544.
– (2008a): »Ausbeutung«, in Gosepath, Stefan; Hinsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 1,* Berlin: De Gruyter, S. 86–91.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– (2008b): »Entfremdung«, in Gosepath, Stefan; Hinsch, Wilfried und Celikates, Robin (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 1,* Berlin: De Gruyter, S. 270–275.
– (2005) *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Jaeggi, Rahel und Celikates (2017), Robin: *Sozialphilosophie. Eine Einführung,* München: C.H. Beck.
James, David (2015): *Fichte's Republic: Idealism, History and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
– (2011): *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue,* Cambridge: Cambridge University Press.
Jay, Martin (2013): »Der Historismus und das Ereignis«, in Schmidt, Christian (Hg.): *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 183–218.
Kaczynski, Ronan (2016): »Zur normativen Grammatik von Rainer Forsts und Luc Boltanskis Theorie der Rechtfertigung«, in Backhaus, Katia und Roth-Isigkeit, David (Hg.): *Praktiken der Kritik,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 99–128.
Kahlo, Michael; Wolff, Ernst A. und Zaczyk, Rainer (1992) (Hg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§1–4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie,* Frankfurt am Main: Klostermann.
Kambartel, Friedrich (1974a): »Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich? Über einige Mißverständnisse eines methodischen Verständnisses praktischer Diskurse«, in ders. *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–33.
– (1974b) (Hg.): *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kant, Immanuel (2006 [1790]): *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek Band 507, hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner.
Kersting, Wolfang (2001): »Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)«, in Merle, Jean-Christophe (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts,* Reihe: Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag, S. 21–37.
Kervégan, Jean-François (2018): »Unsittliche Sittlichkeit? Überlegungen zum Böckenförde-Theorem und seiner kritischen Übernahme bei Habermas und Honneth«, in Stekeler-Weithofer, Pirmin und Zabel, Benno (Hg.): *Philosophie der Republik,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 367–381.
Kirchin, Simon (2013): »Introduction: Thick and Thin Concepts«, in ders. (Hg.): *Thick Concepts*, Oxford: Oxford University Press, S. 1–19.
Kirste, Stephan (1999a): »Recht und Zeit im deutschen Idealismus«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (1), S. 53–74.
– (1999b): »Zur rechten Zeit: Neuere Literatur zum Thema: ›Recht und Zeit‹«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (3), S. 416–427.
– (1998): *Die Zeitlichkeit des positiven Rechts und die Geschichtlichkeit des*



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Rechtsbewußtseins. Momente einer Ideengeschichte und Grundzüge einer systematischen Begründung,* Berlin: Duncker & Humblot (1998).
Koller, Peter (2016): »Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs: Neuzeit«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 14–20.
Kortendiek, Nele und Martinez Mateo, Marina (2017) (Hg.): *Grenze und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis*, Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Kosch, Michelle (2018): *Fichte's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
Koselleck, Reinhart (2015a [1979]): »›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien«, in ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 349–375.
– (2015b [1979]): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (9. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1975): »Geschichte, Historie«, in Conze, Werner; Brunner, Otto und ders. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2,* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 593–717.
– (1972–1997): »Einleitung«, in Conze, Werner, Brunner, Otto und ders. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 7 Bände,* Stuttgart: Klett-Cotta, S. XIII–XXVII.
Kukathas, Chandran (2020): »Let's get radical: Extending the reach of Baylean (and Forstian) toleration«, in Rainer Forst (Hg.): *Toleration, power and the right to justification. Rainer Forst in dialogue*, Manchester: Manchester University Press, S. 46–68.
Kumm, Matthias (2018): »The Turn to Justification. On the Structure and Domain of Human Rights Practice.« in Etinson, Adam (Hg.): *Human Rights. Moral or Political?*, Oxford: Oxford University Press, S. 238–261.
Kunkel, Benjamin (2005): *Indecision,* New York (NY): Random House.
Ladwig, Bernd (2011): *Gerechtigkeitstheorien. Zur Einführung,* Hamburg: Junius.
Lafont, Cristina (2009): »Kommunikative Vernunft. ›Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie des Kommunikativen Handelns‹ (1971)«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und dies. (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 176–187.
Leisner, Anna (2002): *Kontinuität als Verfassungsprinzip,* Tübingen: Mohr Siebeck.
Leist, Anton (1985): »Mit Marx von Gerechtigkeit zu Freiheit und zurück«, in: *Philosophische Rundschau* 32 (3), S. 198–230.
Lemke, Thomas (2008 [2007]): *Gouvernementalität und Biopolitik* (2. Auflage), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
– (2004): »Flexibilität«, in Krasmann, Susanne und ders. (Hg.): *Glossar der Gegenwart,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 82–88.
Lepold, Kristina und Marina Martinez Mateo: »Critical Philosophy of Race. Eine Einleitung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (4)



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Schwerpunkt *Critical Philosophy of Race*, hg. ebenfalls von K. Lepold und M. Martinez Mateo), S. 572–588.

Lenz, Ilse (2010): *Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Eine Quellensammlung* (2. Auflage), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lessenich, Stephan (2017 [2009]): »Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft«, in Dörre, Klaus; ders. und Rosa, Hartmut (Hg.): *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte* (5. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 126–177.

Lévinas, Emmanuel (2002 [1961]): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (4. Auflage), Freiburg: Alber.

Lieber, Tobias (2007): *Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit. Zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas,* Tübingen: Mohr Siebeck.

Link, Jürgen (2008): »Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung«, in Kammler, Clemens; Parr, Rolf und Schneider, Ulrich J. (Hg.): *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung,* Stuttgart: Metzler, S. 242–246.

Lohmann, Georg (2009): »Moral-Diskurse«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und Lafont, Cristina (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 82–87.

Loick, Daniel (2017a): *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts,* Berlin: Suhrkamp.

–(2017b): »Wir Flüchtlinge. Überlegungen zu einer Bürgerschaft jenseits des Nationalstaats«, in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 45 (4), S. 574–591.

– (2016) »Zur Politik von Lebensformen«, in *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2016 (2), S. 149–162.

Loos, Fritz und Schreiber, Hans-Ludwig (1984): »Recht, Gerechtigkeit«, in Conze, Werner; Brunner, Otto und Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 5,* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 231–311.

Luhmann, Niklas (1987 [1983]): *Rechtssoziologie* (3. Auflage), Darmstadt: Westdeutscher Verlag.

– (1985): »Einige Probleme mit ›reflexivem Recht‹«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6 (1), S. 1–18.

– (1981): »Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft«, in ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality,* Oxford: Clarendon Press.

Maihofer, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht,* Baden-Baden: Nomos.

Mansbridge, Jane; Bohman, James; Chambers, Simone, et al. (2012): »A Systemic Approach to Deliberative Democracy«, in Parkinson, John und Mansbridge, Jane (Hg.): *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale,* Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–26.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz,* Berlin: Suhrkamp.
Markell, Patchen (2020): »Power, attention and the tasks of critical theory«, in Rainer Forst (Hg.): *Toleration, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press, S. 139–149.
Marshall, Thomas H. (1992 [1949]): »Staatsbürgerrechte und soziale Klassen«, in ders.: *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtstaates,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Marx, Karl (2019 [1867]: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, hg. von Michael Quante mit einer Einleitung und einem Kommentar, Hamburg: Meiner.
– (1987 [1875]): »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx Engels Werke (MEW) 19,* Berlin: Dietz Verlag, S. 11–32.
Maus, Ingeborg (1986): »Perspektiven des ›reflexiven Rechts‹ im Kontext gegenwärtiger Deregulierungstendenzen. Zur Kritik herrschender Konzeptionen und faktischer Entwicklungen«, in: *Kritische Justiz* 19, S. 390–405.
McAfee, Noëlle (2017): »Humanity and the Refugee: Another Stab at Universal Human Rights«, in: *Social Philosophy Today* 33, S. 1–18.
McGuire, John (2015): »Two Rawls Don't Make a Right: On Rainer Forst and the New Normativity«, in: *Constellations* 23 (1), S. 110–121.
McNay, Lois (2020): »The Limits of Justification: Critique, Disclosure and Reflexivity«, in: *European Journal of Political Theory* 19 (1), S. 26–46.
– (2014) *The Misguided Search for the Political. Social Weightlessness in Radical Democratic Theory,* Cambridge: Polity.
Menke, Christoph (2017a): »Philosophiekolumne. Am Tag der Krise«, in: *Merkur* 71 (820), S. 49–57.
– (2017b): »Transformation des Rechts (Interview)«, in: *Information Philosophie* 2017 (2), S. 88–90.
– (2016): »Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte«, in: *Merkur* 70 (806), S. 49–58.
– (2015): *Kritik der Rechte,* Berlin: Suhrkamp.
– (2014): »Dignity as the Right to Have Rights: Human Dignity in Hannah Arendt«, in Düwell, Marcus; Braarvig, Jens und Brownsword, Roger (Hg.): *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives,* Cambridge: Cambridge University Press, S. 332–342.
– (2009): »Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ›Sphäre der Anerkennung ist‹«, in Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 87–108.
– (2008a): »Die ›Aporien der Menschenrechte‹ und das ›einzige Menschenrecht‹. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation«, in Geulen, Eva; Kauffmann, Kai und Mein, Georg (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen,* München: Fink, S. 131–147.
– (2008b): »Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29 (1) (Schwerpunkt: *Nach Jacques Derrida und Niklas*



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*Luhmann: Zur (Un)möglichkeit einer Gesellschaftstheorie der Gerechtigkeit*), Stuttgart: Lucius&Lucius, S. 81–108.
– (2005): »Tugend und Reflexion. Die ›Antinomien der Moralphilosophie‹«, in Honneth, Axel (Hg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 142–162.
– (2004 [2000]): *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2000): »Critique and Self-Reflection: The Problematization of Morality«, in: *Constellations* 7 (1), S. 100–115.
Menke, Christoph; Schmidt, Christian und Zabel, Benno (2017): »›Ich stehe vor einer unangenehmen Alternative‹ – Ein Gespräch über die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren einer Politisierung der subjektiven Rechte«, in: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts* 2017 (1), S. 54–79.
Menke, Christoph und Raimondi, Francesca (2011) (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen,* Berlin: Suhrkamp.
Menke, Christoph und Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
Merle, Jean-Christophe (2001) (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts,* Reihe: Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag.
Milstein, Brian (2017): »A Tale of Two Demoi: Boundaries and Democracy Beyond the Sovereign Point of View«, in: *Philosophy and Social Criticism* 43 (7), S. 724–747.
Mohr, Georg (2012): »Johann Gottlieb Fichte«, in Pollmann, Arnd und Lohmann, Georg (Hg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 52–57.
– (2011): »›Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch‹: Fichte über interpersonale Anerkennung und Urrecht als Beitrag zur philosophischen Begründung von Menschenrechten«, in Lim, Hong-Bin und ders. (Hg.): *Menschsein / On Being Human. Deutsche und koreanische Studien zu Epistemologie, Anthropologie, Ethik und Politischer Philosophie,* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, S. 369–380.
– (2010): »Moralische Rechte gibt es nicht«, in Sandkühler, Hans J. (Hg.): *Recht und Moral,* Hamburg: Meiner, S. 63–80.
Möllers, Christoph (2020): »Der Zweck im Recht und seine Grenzen: Zur Eigenlegitimität des Rechts«*,* Berlin, unveröffentlichtes Manuskript, S. 1–28.
– (2016): »Form der Rechte als Form des Rechts?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2), S. 307–312.
– (2015): *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität,* Berlin: Suhrkamp.
– (2008): *Die drei Gewalten. Legitimation der Gewaltengliederung in Verfassungsstaat, Europäischer Integration und Internationalisierung,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Mouffe, Chantal (2015 [2000]): *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia + Kant.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mulhall, Stephen und Swift, Adam (1996): *Liberals and Communitarians* (2. Auflage), Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Thomas (2005): »The Problem of Global Justice«, in: *Philosophy and Public Affairs* 33 (2), S. 113–147.

– (1987): »Moral Conflict and Political Legitimacy«, in: *Philosophy and Public Affairs* 16 (3), S. 215–240.

Nahamowitz, Peter (1985): »›Reflexives Recht‹: Das unmögliche Ideal eines post-interventionistischen Steuerungskonzepts«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6 (1), S. 29–44.

Neckel, Sighard und Wagner, Greta (2013) (Hg.): *Leistung und Erschöpfung. Leistung in der Wettbewerbsgesellschaft,* Berlin: Suhrkamp.

Neuhann, Esther (2020a): *Constitutionalism justified. Rainer Forst in discourse*« (Book Review), in: *Jurisprudence*. Online am 2.11.2020 veröffentlicht: https://doi.org/10.1080/20403313.2020.1834200.

– (2020b): »Fichte's Concept of Recognition and Poverty as Material Deprivation«, in Gottfried Schweiger (Hg.): *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*, Cham (Schweiz): Springer, S. 37–58.

– (2018a): »Le droit subjectif à la politique et le problème d'accélération sociale«, in Aubert, Isabelle und Kervégan, Jean-François (Hg.): *Dialogues avec Jürgen Habermas,* Paris: CNRS éditions, S. 337–354.

– (2018b): »Reflexives Recht aus Perspektive prozeduraler Rechtfertigung – fortschrittliches oder angepasstes Recht?«, in Sheplyakova, Tatjana (Hg.): *Prozeduralisierung des Rechts,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 123–158.

– (2018c): »Ein Plädoyer für die Zweistufigkeit der Legislative«, Buchforum-Beitrag (theorieblog.de) zu Markus Patberg, *Usurpation und Autorisierung. Konstituierende Gewalt im globalen Zeitalter*, Frankurt/New York (NY): Campus.
Siehe: https://www.theorieblog.de/index.php/2018/11/patberg-buchforum-2-ein-plaedoyer-fuer-die-zweistufigkeit-der-legislative/ (zuletzt abgerufen am 24.9.2020).

Neuhann, Esther und Kaczynski, Ronan (2016): »Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung« (Rezension), in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 4 (3), S. 42–53.

Neuhann, Esther und Ronge, Bastian (2016): »Gerechtigkeit in der Kritischen Theorie«, in Mieth, Corinna; Goppel, Anna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 241–248.

Neuhouser, Frederick (2012 [2008]): *Pathologien der Selbstliebe: Freiheit und Anerkennung bei Rousseau,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (2000): »Introduction«, in: ders. (Hg.): *J.G. Fichte: Foundations of Natural Right,* Cambridge: Cambridge University Press, S. VII–XXVIII.

– (1994): »Fichte and the Relationship between Right and Morality«, in Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.): *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies,* Amherst: Prometheus Books, S. 158–180.

Neves, Marcelo (2009): »System und Lebenswelt«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und Lafont, Cristina (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 374–377.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nida-Rümelin, Julian (2016): »Macht und Normativität – zur Konzeption von noumenaler Macht bei Rainer Forst« (Rezension), in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (4), S. 677–682.

Niederberger, Andreas (2009): »Macht-Diskurse«, in Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina und Lafont, Cristina (Hg.): *Habermas Handbuch,* Stuttgart: Metzler, S. 69–71.

Nozick, Robert (2013 [1974]): *Anarchy, State, and Utopia*, New York (NY): Basic Books.

Nussbaum, Martha (2014 [2006]): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit,* Berlin: Suhrkamp.

Nuzzo, Angelica (2018 [2006]): »The Role of the Human Body in Fichte's *Grundlage des Naturrechts* (1796–97)«, in Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.) *Rights, Bodies, and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right,* Oxford/New York (NY): Routledge, S. 71– 89.

Owen, David (2020): »Power, justification and vindication«, in Rainer Forst (Hg.): *Toleration, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press, S. 150–163.

Patberg, Markus (2018): *Usurpation und Autorisierung. Konstituierende Gewalt im globalen Zeitalter,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.

Pollmann, Arnd (2012): »Menschenrechte, Grundrechte, Bürgerrechte«, in ders. und Lohmann, Georg (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch,* Stuttgart: Metzler. S. 129–136.

Probst, Maximilian (2016): *Verbindlichkeit. Plädoyer für eine unzeitgemäße Tugend,* Berlin: Rowohlt.

Quante, Michael (2018): »Karl Marx: ein Theoretiker der Gerechtigkeit?«, in ders., *Der unversöhnliche Marx,* Münster: mentis, S. 77–86.

Rancière, Jacques (2016): »The Method of Equality: Politics and Poetics«, in Genel, Katia und Deranty, Jean-Philippe (Hg.): *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*, New York (NY): Columbia University Press, S. 133–155.

– (2011): »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in Menke, Christoph und Raimondi, Francesca (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Suhrkamp: Berlin, S. 474–490.

Rawls, John (2012 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (18. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (1999 [1971]): *A Theory of Justice* (Revised Edition), Cambridge (MA): Harvard University Press.

– (1992a): »Der Vorrang der Grundfreiheiten« in Hinsch, Wilfried (Hg.): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 159–254.

– (1992b): »Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten«, in Hinsch, Wilfried (Hg.): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 364–397.

von Redecker, Eva (2018): *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reinhardt, Jörn (2009): *Der Überschuss der Gerechtigkeit. Perspektiven der Kritik unter Bedingungen modernen Rechts,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Renaut, Alain (1986): *Le système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte,* Paris: PUF.
Riescher, Gisela (1994): *Zeit und Politik. Zur institutionellen Bedeutung von Zeitstrukturen in parlamentarischen und präsidentiellen Regierungssystemen,* Baden-Baden: Nomos.
Ripstein, Arthur (2019): »The Innate Right of Humanity and the Right to Justification«, in Ester Herlin-Karnell und Matthias Klatt (Hg.): *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse*, Oxford: Oxford University Press, S. 3–31.
– (2009): *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy,* Cambridge (MA): Harvard University Press.
Rojek, Tim (2017): *Hegels Begriff der Weltgeschichte. Eine wissenschaftstheoretische Studie*, Berlin: De Gruyter.
Rosa, Hartmut (2018): »Airports Built on Shifting Grounds? Social acceleration and the Temporal Dimension of Law«, in Corrias, Luigi und Francot, Lyana (Hg.): *Temporal Boundaries of Law and Politics,* London/New York (NY): Routledge, S. 73–87.
– (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung,* Berlin: Suhrkamp.
– (2013a): *Beschleunigung und Entfremdung,* Berlin: Suhrkamp.
– (2013b): »Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose«, in Jaeggi, Rahel und Loick, Daniel (Hg.): *Nach Marx,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 394–411.
– (2013c [2012]): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik* (2. Auflage), Berlin: Suhrkamp.
– (2009): »Von der stabilen Position zur dynamischen Performanz. Beschleunigung und Anerkennung in der Spätmoderne«, in Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel und Saar, Martin (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik,* Suhrkamp: Berlin (2009), S. 655–671.
– (2005): *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Rosati, Connie S. (2016): »Moral Motivation«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/, zuletzt abgerufen am: 12.10.2020.
Rössler, Beate (2001): *Der Wert des Privaten,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Rothhaar, Markus (2015): *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion,* Tübingen: Mohr Siebeck.
Rousseau, Jean J. (2019 [1755]): *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (7. Auflage); neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier; Paderborn: Schöningh.
Sangiovanni, Andrea (2017): *Humanity without Dignity. Moral Equality, Respect, and Human Rights*, Cambridge (MA): Harvard University Press.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schefczyk, Michael (2016a): »Generationengerechtigkeit«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 130–137.
– (2016b): »Historische Gerechtigkeit«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 147–154.
Schefold, Christoph (2013): *Das Regime verkehrter Toleranz. Untersuchungen zu John Rawls, Rainer Forst und aktuellen Fragen*, Berlin: Duncker&Humblot.
Schemmel, Christian (2011): »Distributive and relational equality«, in: *Politics, Philosophy & Economics* 11 (2), S. 123–148.
Scheuerman, William (2017): »Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law?«, in: *Constellations* 24 (1), S. 113–125.
– (2001): »Reflexive Law and the Challenges of Globalization«, in: *The Journal of Political Philosophy* 9 (1), S. 81–102.
Schlink, Bernhard (2020): »Practical Justice«, in Ester Herlin-Karnell und Matthias Klatt (Hg.): *Constitutionalism Justified. Rainer Forst in Discourse*, Oxford: Oxford University Press, S. 103–116.
Schmücker, Reinold (2016): »Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für die Ethik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (5), S. 909–928.
Schulev-Steindl, Eva (2017): *Subjektive Rechte. Eine rechtstheoretische und dogmatische Analyse am Beispiel des Verwaltungsrechts,* Wien: Springer.
Scribner, F. Scott (2018 [2006]): »An Aesthetics of Influence: Fichte's *Foundations of Natural Right* in View of Kant's Third *Critique*«, in Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right,* Oxford/New York (NY): Routledge, S. 138–151.
– (2000): »Levinas Face to Face with Fichte«, in: *Southwest Philosophy Review* 16 (1), S. 151–160.
Sen, Amartya (2011 [1980]): »Equality of What?«, in McMurrin, Sterling M.: *The Tanner Lectures on Human Values* (I), Cambridge: Cambridge University Press, S. 195–220.
Sennett, Richard (2000 [1998]): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* (5. Auflage), München: Goldmann Verlag.
Sheplyakova, Tatjana (2018a): »Das Klagerecht im Kontext der Prozeduralisierung des Rechts«, in dies. (Hg.): *Prozeduralisierung des Rechts,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 191–228.
– (2018b) (Hg.): *Prozeduralisierung des Rechts,* Tübingen: Mohr Siebeck.
Shoikhedbrod, Igor (2019): *Revisiting Marx's Critique of Liberalism. Rethinking Justice, Legality and Rights*, London: Palgrave Macmillan.
Shklar, Judith (2013 [1989]): *Der Liberalismus der Furcht,* Berlin: Matthes & Seitz.
Siegel, Harvey (2009): »Introduction: Philosophy of Education and Philosophy«, in ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Education,* Oxford: Oxford University Press, S. 3–8.
Siep, Ludwig (2018): »Arten normativer Erfahrung und ihre Bedeutung für die



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Normbegründung«, in Gutmann, Thomas; Lauköttter, Sebastian; Pollmann, Arnd und ders. (Hg.): *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht,* Tübingen: Mohr Siebeck, S. 243–263.
– (2014 [1979]): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (Neubearbeitung), Hamburg: Meiner.
– (2009): »Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes und in der heutigen praktischen Philosophie«, in Schmidt am Busch, Hans-Christoph und Zurn, Christopher F. (Hg.): *Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Sonderband 21), Berlin: Akademie Verlag, S. 107–124.
– (1992): *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Singer, Peter (2011 [1981]): *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress* (Neubearbeitung), Princeton (NJ): Princeton University Press.
Sörensen, Paul (2016): *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Eine Systematisierung im Ausgang von Karl Marx, Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis,* Baden-Baden: Nomos.
Stahl, Titus (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus.
Steinhoff, Uwe (2015): »Über die unüberwundenden Begründungsdefizite der ›Kritischen Theorie‹ – Von Habermas zu Forst«, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2 (1), S. 67–100.
Stemplowska, Zofia und Swift, Adam (2017): »Dethroning Democratic Legitimacy«, in: *Oxford Studies in Political Philosophy* (Volume 4), Oxford: Oxford University Press, S. 3–27.
– (2012): »Ideal and Nonideal Theory«, in Estlund, David (Hg.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, S. 373–389.
Strauss, Leo (1977 [1953]): *Naturrecht und Geschichte,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Strecker, David (2009): *Logik der Macht: Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Suárez Müller, Fernando (2013): »Justifying the Right to Justification: An Analysis of Rainer Forst's Constructivist Theory of Justice«, in: *Philosophy and Social Criticism* 39 (10), S. 1049–1068.
Talbott, William J. (2013): »The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice by Rainer Forst«(Rezension), in: *Ethics* 123 (4), S. 750–755.
Taylor, Charles (1993): »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften,* Frankfurt am Main/New York (NY): Campus, S. 103–130.
Teubner, Gunther (2012): *Verfassungsfragmente. Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*, Berlin: Suhrkamp.
– (1982): »Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68 (1), S. 13–59.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thomas-Fogiel, Isabelle (2010): »Fichte and Levinas. The Theory of Meaning and the Advent of the Infinite«, in Waibel, Violetta L.; Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.): *Fichte and the Phenomenological Tradition,* Berlin: De Gruyter, S. 327–339.

Tiernay, Brian (1980): »Origins of Natural Rights Language«, in: *History of Political Thought* 10 (4), S. 615–646.

Tönnies, Ferdinand (2005 [1887]): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (4. Auflage), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tuck, Richard (1987): »The Modern Theory of Natural Law«, in Pagden, Anthony (Hg.): *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe,* Cambridge: Cambridge University Press, S. 99–119.

Vallentyne, Peter und van der Vossen, Bas (2014): »Libertarianism«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism/, zuletzt abgerufen am 12.10.2020.

Väyrynen, Pekka (2019): »Thick Ethical Concepts«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/thick-ethical-concepts/, zuletzt abgerufen am 12.10.2020.

Vismann, Cornelia (2002): »Art. 79 (Änderungen des Grundgesetzes)«, in Denninger, Erhard; Hoffmann-Riem, Wolfgang; Schneider, Hans-Peter und Stein, Ekkehart (Hg.): *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Alternativkommentar), München: Luchterhand, S. 1–54.

Vogelmann, Frieder (2016): »Liberale Subjekte. Eine affirmative Streitschrift«, in: *Mittelweg 36* 25 (2), S. 74–90.

Waldenfels, Bernhard (2016 [1985]): *In den Netzen der Lebenswelt* (4. Auflage), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wallat, Hendrik (2017): »›De-Reifizierung‹ der politischen Philosophie. Rainer Forsts Grundlegung einer kritischen Theorie der Macht«, in Sven Ellmers und Philipp Hogh (Hg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Ware, Owen (2020): *Fichte's Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Weber, Max (2005 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie,* Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Wellmer, Albrecht (2011 [1998]): »Menschenrechte und Demokratie«, in Menke, Christoph und Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte,* Berlin: Suhrkamp, S. 306–332.

Wenar, Leif: »Rights«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/rights/, zuletzt abgerufen am 12.10.2020.

Wendt, Fabian (2016): »Libertäre Gerechtigkeit«, in Goppel, Anna; Mieth, Corinna und Neuhäuser, Christian (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit,* Stuttgart: Metzler, S. 205–211.

White, Stephan; Chambers, Simone; Ypi, Lea und Forst, Rainer (2015):



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Roundtable on Rainer Forst's Justification and Critique«, in: *Philosophy and Social Criticism* 41 (3).
Wildt, Andreas (1997): »Paradoxien in der Marxschen Moralkritik und ihre Auflösung«, in: *LOGOS* 4 (3), S. 210–242.
– (1982): *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Stuttgart: Klett-Cotta.
Willaschek, Marcus (2002): »Which Imperatives for Right? One the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals«, in Timmons, Mark (Hg.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays,* Oxford: Oxford University Press, S. 65–87.
Williams, Bernard (2006 [1985]): *Ethics and the Limits of Philosophy,* London/New York (NY): Routledge.
Williams, Melissa (2020): »On turning away from justification«, in Rainer Forst (Hg.): *Toleration, Power and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, Manchester: Manchester University Press, S. 117–138.
Williams, Robert R. (2002): »The Displacement of Recognition by Coercion in Fichte's Grundlage des Naturrechts«, in Breazeale, Daniel und Rockmore, Tom (Hg.): *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre,* Evanston: Northwestern University Press, S. 47–64.
– (1992): *Recognition. Fichte and Hegel on the Other,* Albany: SUNY Press.
Willke, Helmut und Teubner, Gunther (1984): »Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6 (1), S. 4–35.
Winkler, Günther (1995): *Zeit und Recht. Kritische Anmerkungen zur Zeitgebundenheit des Rechts und des Rechtsdenkens,* Wien: Springer.
Wood, Allen W. (2016): *Fichte's Ethical Theory,* Cambridge: Cambridge University Press.
– (1972): »The Marxian Critique of Justice«, in *Philosophy and Public Affairs* 1 (3), S. 244–282.
Yates, Melissa (2019): »Opening ›Political Contexts of Injustice‹«, in Allen, Amy und Mendieta, Eduardo (Hg.): *Justification and Emancipation. The Critical Theory of Rainer Forst*, University Park (PA): The Pennsylvania State University Press, S. 107–124.
Young, Iris M. (1981): »Toward a Critical Theory of Justice«, in: *Social Theory and Practice* 7 (3), S. 279–301.
Zimmerli, Walther C. und Sandbothe, Mike (1993) (Hg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Zumbansen, Peer (2008): »Law after the Welfare State: Formalism, Functionalism, and the Ironic Turn of Reflexive Law«, in: *The American Journal of Comparative Law* 56 (3), S. 769–808.
Zwolinski, Matt und Wertheimer, Alan: »Exploitation«, in Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017), verfügbar unter: https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/exploitation/, zuletzt abgerufen am 12.10.2020.



https://doi.org/10.5771/9783748911319 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY