

Die Macht der Rechtfertigung

**Perspektiven einer kritischen
Theorie der Gerechtigkeit**

**Herausgegeben
von Mahmoud Bassiouni,
Eva Buddeberg,
Mattias Iser,
Anja Karnein
und Martin Saar**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2472

Mit der Idee eines grundlegenden »Rechts auf Rechtfertigung« hat Rainer Forst eine kraftvolle Denkfigur entwickelt, deren Fruchtbarkeit für das konkrete Geschäft einer kritischen Analyse des Sozialen immer deutlicher wird. Sein Werk hat tiefe Spuren in der Philosophie und Sozialtheorie, aber auch in der politischen Diskussion der Gegenwart hinterlassen und umfasst pointierte Stellungnahmen zu Fragen der Moral und Gerechtigkeit, zu Macht, Toleranz und Freiheit. Der Band versammelt Beiträge namhafter internationaler Denker:innen, die sich mit den vielfältigen Aspekten von Forsts Werk auseinandersetzen und damit zugleich einen Einblick in die neuesten Entwicklungen innerhalb der Kritischen Theorie geben.

Mahmoud Bassiouni ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Zuletzt erschien: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität* (stw 2114).

Eva Buddeberg ist Professorin für Praktische Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal. Zuletzt erschien: Pierre Bayle, *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar* (stw 2183, hg. zus. mit Rainer Forst).

Mattias Iser ist Associate Professor of Philosophy an der Binghamton University (SUNY), New York.

Anja Karnein ist Associate Professor of Philosophy an der Binghamton University (SUNY), New York. Zuletzt erschien: *Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation* (stw 1986).

Martin Saar ist Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Zuletzt erschien: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza* (stw 2054).

Die Macht der Rechtfertigung

*Perspektiven einer
kritischen Theorie der
Gerechtigkeit*

Herausgegeben von
Mahmoud Bassiouni,
Eva Buddeberg,
Mattias Iser,
Anja Karnein und
Martin Saar

Suhrkamp



Erste Auflage 2024

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2472

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2024

Alle Rechte vorbehalten.

Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-30072-5

www.suhrkamp.de

Inhalt

*Mahmoud Bassiouni, Eva Buddeberg, Mattias Iser,
Anja Karnein und Martin Saar*

Einleitung 9

I. Rechtfertigung

Charles Larmore

Was heißt Rechtfertigung? 31

Marcus Willaschek

Welche Gründe zählen? Zur Rechtfertigung
des Rechts auf Rechtfertigung 48

R. Jay Wallace

Die relationale Struktur des Moralischen und die Idee eines
Rechts auf Rechtfertigung 70

Thomas M. Schmidt

Recht und Gnade. Kants Deduktion der Idee
der Rechtfertigung 84

Christoph Möllers

Lassen sich Diskursregeln aus der praktischen Philosophie
in juristische und politische Verfahren übersetzen? 102

II. Moral und Freiheit

Jürgen Habermas

Zum Modus der Sollgeltung moralischer Aussagen.
Zwei Varianten der Detranszendentalisierung 125

Klaus Günther

Das (Un-)Recht der ethischen Freiheit und seine Verzeihung.
Eine Marginalie zum Motivationsproblem in der Moral .. 153

Christoph Menke

Moral und Freiheit, Gesetz oder Gebot 173

Arthur Ripstein

Selbstgesetzgebung und Beherrschung 194

<i>Peter Niesen</i>	
Die Normativität negativer Freiheit	211
<i>Matthias Lutz-Bachmann</i>	
Zur philosophischen Aktualität von Kants Vernunftidee einer »allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«	230

III. Toleranz, Demokratie und Recht

<i>Thomas M. Scanlon</i>	
Teilbare Gründe und die Grundlagen der Toleranz	249
<i>Nicole Deitelhoff</i>	
Demokratischer Zusammenhalt im Konflikt	266
<i>Jean L. Cohen</i>	
Demokratie und Entdemokratisierung mit und jenseits von Forst denken	280
<i>Stefan Gosepath und Michael Zürn</i>	
Anfechtungen und Selbsttransformation des liberalen Skripts	300
<i>Armin von Bogdandy</i>	
Kritische Spiegelungen: Die europäische Gesellschaft und Forsts Republik	335

IV. Transnationale Gerechtigkeit

<i>Seyla Benhabib</i>	
Die normativen Ordnungen des Völkerrechts	355
<i>Darrel Moellendorf</i>	
Was kann eine kritische Theorie transnationaler Gerechtigkeit kritisieren?	375
<i>Ayelet Shachar</i>	
Verriegelte Staatsbürgerschaft	392
<i>Chandran Kukathas</i>	
Gerechtigkeit und der Einwanderer	412
<i>Sanjay G. Reddy</i>	
Der Lohn der Rechtfertigung	431

<i>Regina Kreide</i>	
Kann Wohnen ungerecht sein?	449

V. Macht und Beherrschung

<i>Amy Allen</i>	
Thesen zur Kritik der Macht	475
<i>Henry S. Richardson</i>	
Noumenale Macht und darüber hinaus	486
<i>Cécile Laborde</i>	
Beherrschung und die Psychologie der Unfreiheit	503
<i>Philip Pettit</i>	
Über Rainer Forsts kantischen Republikanismus	517
<i>Lea Ypi</i>	
Über beherrschte Beherrscher	531

VI. Kritische Theorie

<i>Nancy Fraser</i>	
Zwischen System und Norm	555
<i>Axel Honneth</i>	
»Entfremdung«. Versuch einer Begriffsklärung	574
<i>Maeve Cooke</i>	
Ethische Orientierung statt ethischer Enthaltbarkeit. Zur Repolitisierung der demokratischen Willensbildung ..	597
<i>Martin Seel</i>	
Formen des Denkens. Stilfragen Kritischer Theorie	615
Über die Autorinnen und Autoren	628

*Mahmoud Bassiouni, Eva Buddeberg,
Mattias Iser, Anja Karnein und Martin Saar*

Einleitung

Die Frage, welche Grundbegriffe und Ansatzpunkte zur Gesellschaftskritik nötig sind, begleitet die Kritische Theorie seit Marx und Horkheimer. In den letzten drei Jahrzehnten hat Rainer Forst einen eigenständigen Vorschlag innerhalb dieser Tradition in Form einer Gerechtigkeitstheorie ausgearbeitet, in dessen Zentrum der Begriff der Rechtfertigung steht. Er versteht die Forderung nach Gerechtigkeit als die nach einem zwischenmenschlichen Verhältnis, in dem Beteiligte verpflichtet sind, einander gute Gründe zu geben, wenn sie allgemein verbindliche Normen und Institutionen etablieren wollen. Auch deskriptiv begreift Forst soziale und politische Ordnungen als institutionalisierte Rechtfertigungsordnungen, insofern ihre geltenden Normen und Institutionen faktisch immer schon von bestimmten Rechtfertigungen getragen und mit dem zumindest impliziten Anspruch auf Rechtfertigbarkeit aufrechterhalten werden. Dabei vermag eine kritische Analyse solcher Rechtfertigungsordnungen und der hierin herrschenden sozialen und politischen Verhältnisse aufzudecken, dass sie oftmals gerade nicht auf guten, sondern auf konventionellen, instrumentellen oder ideologischen Rechtfertigungen beruhen, die existierende Beherrschungsverhältnisse – seien sie politischer, ökonomischer, kultureller oder religiöser Art – lediglich kaschieren.

Das kritische Anliegen, solche Verhältnisse aufzudecken und als nicht rechtfertigbar auszuweisen, erfordert also zum einen eine gesellschaftstheoretische Rahmung, die die empirische Macht existierender Rechtfertigungen samt all ihren Strukturen und (Re-)Produktionsmechanismen in den Mittelpunkt rückt. Zum anderen verlangt es, auf normativer Ebene zu bestimmen, was aus welchen Gründen und in welchen Kontexten als gute Rechtfertigung gelten kann. Für beide Untersuchungen ist somit der Begriff der Rechtfertigung zentral, den Forst explizit als »Vermittlungsbegriff« bezeichnet. Er soll es erlauben, »politische Ordnungen und ihre Dynamiken deskriptiv zu analysieren und zugleich normative

Überlegungen entlang *derselben* konzeptuellen Bahnen anzustellen, wie sie der empirischen Arbeit zugrunde liegen«. ¹

Sein gesellschaftskritisches Potential gewinnt der Rechtfertigungsbegriff dabei aus der Spannung, die sich zwischen dem faktisch Gerechtfertigten und dem normativ Rechtfertigbaren auftut. Ganz in der Tradition der Frankfurter Schule schreibt Forst seiner eigenen Theorie dabei ein dezidiert emanzipatorisches Interesse zu. ² Dieses auf gleiche Rechtfertigungsmacht zielende Interesse kann das wichtigste normative Motiv sozialer und politischer Kämpfe freilegen: Unabhängig von ihren konkreten Zielsetzungen entstehen soziale Bewegungen Forst zufolge genau dort, wo sich Menschen, die sich als »Rechtfertigungswesen« begreifen lassen, über Verhältnisse oder Regeln empören, die sie als willkürlich erfahren und gegenüber denen sie ein »Vetorecht« einklagen – das Recht, »Nein« zu sagen. ³

Es ist diese in spezifischen sozialen und politischen Kämpfen zum Ausdruck kommende normative Grammatik der Gerechtigkeit und des gleichen Respekts, die Forst theoretisch beschreiben und erläutern will. ⁴ Dies ist nicht nur ein Beitrag dazu, Emanzipa-

1 Rainer Forst, *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin 2021, S. 154; siehe auch ders., »The Rational Critique of Social Unreason: On Critical Theory in the Frankfurt Tradition«, in: *Constellations* 30:4 (2023), S. 395-400, hier S. 396.

2 »Kritische Theorie nennen wir eine Verbindung philosophischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion mit emanzipatorischem Interesse, die nach der historisch möglichen und normativ geforderten, rationalen Form einer allgemein gerechtfertigten gesellschaftlichen Ordnung fragt und zugleich danach, weshalb eine solche Ordnung angesichts der Herrschaftsverhältnisse in einer Gesellschaft (bzw. jenseits von ihr) nicht entsteht.« Rainer Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2015, S. 9. Vgl. zum Begriff des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968.

3 Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2007, S. 9 f., 108.

4 Mit der Betonung sozialer Kämpfe für den gesellschaftlichen Fortschrittsprozess nimmt Forst ein zentrales Motiv der Kritischen Theorie von Axel Honneth auf, deutet dessen »Kämpfe um Anerkennung« aber vor allem als »Kämpfe um Rechtfertigungen«. Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin 2011, S. 152. Zum Verständnis des Primats der Rechtfertigung vor der Anerkennung vgl. bereits ders., *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M. 1994, S. 420.

tions- und Widerstandsbewegungen über sich selbst aufzuklären, sondern auch dazu, einen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, der im zeitgenössischen Diskurs über Gerechtigkeit oftmals aus dem Blick gerät. Dieser wird nämlich bisweilen von einem wirkmächtigen Bild »gefangen« gehalten, das Gerechtigkeit primär als Frage der Verteilung von und Versorgung mit bestimmten Gütern versteht.⁵ Obwohl Forst die Relevanz dieser Frage keineswegs bestreitet, kritisiert er an dieser güter- und verteilungszentrierten Sichtweise, dass sie die vorgelagerte und daher grundlegendere Frage ausblendet, in welchen Macht- und Herrschaftsverhältnissen die betreffenden Güter überhaupt erst produziert und zur Verteilung bereitgestellt werden und in welchen Abhängigkeitsbeziehungen die Produzent:innen und Empfänger:innen zueinander stehen. Genau diese Frage steht im Mittelpunkt eines alternativen, kritischen Bilds von Gerechtigkeit, das sich in sozialen Widerstandskämpfen immer wieder zeigt: Forderungen nach Gerechtigkeit sind hier nicht primär vom Wunsch getragen, mehr von *etwas* zu haben, sondern in erster Linie vom Anspruch bestimmt, als *jemand* zu gelten, über den man nicht wie über eine »Sache« verfügen, den man nicht einfach ignorieren oder übergehen kann, sondern dem man Gehör und gute Gründe schuldet, wenn darüber entschieden wird, wem was zusteht und wer was zu tun berechtigt ist. Forsts kritische Theorie der Gerechtigkeit untersucht also in erster Linie die asymmetrischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die einige Personen in ihrer Beziehung zu anderen als unterschiedlich wertvoll und zur sozialen Teilhabe und politischen Mitbestimmung berechtigt ausweisen. Damit verletzen sie den Anspruch mancher Personen, als Gleichgestellte und Gleichberechtigte zu gelten, denen man auf Augenhöhe begegnen muss. Den Fluchtpunkt emanzipatorischer Kämpfe und Konflikte bildet somit die Forderung, dass jede und jeder als ebenbürtige normative Autorität mit einem fundamentalen Recht auf Rechtfertigung respektiert wird.

Personen als sozial konstituierte und situierte Wesen leben und handeln in verschiedenen Kontexten, in denen das Recht auf Rechtfertigung unterschiedliche Formen annimmt. So unterscheidet Forst bereits in seiner ersten, aus seiner Dissertation hervorgegangenen Monographie zwischen vier Kontexten der Gerechtig-

⁵ Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 12; ausführlicher dazu ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, Kap. 2, S. 74-99.

keit beziehungsweise der wechselseitigen Rechtfertigung, nämlich der Moral, der Ethik, dem Recht und der Politik, deren jeweilige Rechtfertigungsanforderungen »rekursiv« daraus folgen, was Menschen in diesen spezifischen Kontexten wechselseitig tatsächlich an Ansprüchen erheben.⁶

Weil moralische Ge- und Verbote kategorisch für alle Vernunftwesen gelten, besteht im moralischen Kontext die Rechtfertigungspflicht gegenüber allen anderen. Aus diesem Anspruch moralischer Normen lassen sich zwei generelle Kriterien rekonstruieren, nämlich das der Reziprozität und das der Allgemeinheit. Mit Blick auf das erste Kriterium unterscheidet Forst nochmals zwischen der Reziprozität der Inhalte und der Reziprozität der Gründe. Die Reziprozität der Inhalte besagt, dass niemand für sich in Anspruch nehmen darf, was anderen verweigert wird, etwa wenn jemand für sich selbst das Recht beansprucht, eine selbstgewählte Religion zu praktizieren, dieses Recht aber einer anderen Person abspricht. Die Reziprozität der Gründe verlangt dagegen, dass niemand die eigenen, stets perspektivischen Gründe ohne Prüfung, ob diese Gründe von anderen geteilt werden können, für andere verbindlich machen darf. Das Kriterium der Allgemeinheit fordert schließlich, die Interessen und Einwände aller betroffenen Personen einzubeziehen, wobei »die Gründe, die eine Norm legitimieren sollen, von allen Personen geteilt werden können müssen«.⁷

In der Akzeptanz eines solchen »Rechts auf Rechtfertigung« des konkreten Gegenübers, dem eine »unbedingte Pflicht zur Rechtfertigung« korrespondiert, manifestiert sich nach Forst die »praktisch[e] Einsicht zweiter Ordnung« in eine »ursprüngliche Verantwortung«, die Menschen anderen gegenüber »schlechterdings«

6 Vgl. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*.

7 Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 82, siehe auch S. 15, 33 f., 306. Oftmals verwendet Forst statt der Formulierung, die Gründe müssten »allgemein geteilt« werden, die von Thomas M. Scanlon entlehene negative Formulierung, sie dürften »nicht allgemein zurückweisbar« sein. Denn zum einen können sich Menschen zwar möglicherweise auf das Supererogatorische einigen, sie sind hierzu aber nicht moralisch verpflichtet. Zum anderen können sie so auch im Falle von Dissensen oder »fälschen«, das heißt auf illegitimer Beeinflussung, Einschüchterung oder mangelnden Informationen beruhenden Konsensen die Qualität der jeweils erhobenen Ansprüche überprüfen. Siehe hierzu ebd., S. 82, 106 f.; ders., *Die noumenale Republik*, S. 20 f.; sowie ders., *Normativität und Macht*, S. 48.

haben.⁸ Diese fundamentale Einsicht ist, anders als die spezifischen Normen, zu denen sie in der dialogischen Auseinandersetzung mit anderen führt, nicht konstruiert, sondern rekonstruiert, weil sie jeder zwischenmenschlichen Praxis als moralische Tiefengrammatik eingeschrieben ist. Die Frage »Warum moralisch sein?« lässt sich also nicht mit außermoralischen Gründen, etwa dem Bezug auf das gute oder gelingende Leben, beantworten; solche Bezüge verfehlen sogar die eigentliche Pointe und Autonomie der Moral. Der Grund der Moral liegt vielmehr, strikt deontologisch gedacht, in der Art und Weise, in der sich moralische Subjekte begegnen, nämlich als einander wechselseitig Respekt und Rechtfertigung schuldende Wesen.⁹

Im Anschluss insbesondere an die Habermas'sche Diskursethik unterscheidet Forst hierbei die moralische von der ethischen Ebene. Ethisch verständigen sich Personen als Einzelne (oder auch in Gruppen) darüber, was für sie individuell (oder kollektiv) gut ist.¹⁰ Vorstellungen vom gelingenden Leben unterscheiden sich in modernen Gesellschaften nicht nur zufälliger-, sondern notwendigerweise. Die Meinungsverschiedenheiten resultieren – hier folgt Forst John Rawls – aus der Vernunft selbst, sodass von einem unvermeidbaren Pluralismus von vernünftigen, aber nicht notwendig teilbaren Lebensentwürfen auszugehen ist.¹¹ Ethische Fragen sind also solche, die sich nur vor dem spezifischen Hintergrund einer partikularen Auffassung des guten Lebens beantworten lassen.¹² Aber auch hierbei spielen Rechtfertigungen eine Rolle. Mitglieder ein und derselben ethischen Gemeinschaft, etwa einer Religions-

8 Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 93, 97.

9 Vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003, S. 597; ders., *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 90 f.

10 Diese Abgrenzung ist laut Forst allerdings »formal und prozedural« zu verstehen (*Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 103), da sich der normative Charakter von in Anschlag gebrachten Werten, Ansprüchen oder Gründen erst in konkreten Diskursen zeige und maßgeblich davon abhängt, ob sie die Rechtfertigungsschwelle der Reziprozität und Allgemeinheit passieren.

11 Vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Kap. X, S. 630-655.

12 Hier folgt Forst insbesondere seinem akademischen Lehrer Jürgen Habermas, »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 53-126; ders., »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991, S. 100-118.

gemeinschaft, fragen sich, was das für sie oder an sich Gute ist, und rechtfertigen diese Vorstellungen in Bezug auf ihre spezifische Weltauffassung. Auch geben ethische Beziehungen Anlass zu partikularen Verpflichtungen, etwa in Freundschaften und Solidargemeinschaften.¹³ Aber dem entspricht kein kategorisches Recht auf Rechtfertigung allen anderen gegenüber. Wer sich mit seiner ethischen Gemeinschaft nicht mehr identifizieren kann, obgleich keine Verletzung moralischer Ge- oder Verbote vorliegt, der kann jenseits des Hinweises auf Defizite in der Interpretation der geteilten Werte nur die gemeinsame Praxis selbst aufkündigen.

Diese Möglichkeit des Austritts muss der Staat, der sich ethisch oder weltanschaulich neutral zu verhalten hat, in Form subjektiver Rechte gewährleisten. Aber Rechte sichern nicht nur die Austrittsmöglichkeit, sondern stellen für Forst primär eine »Schutzhülle« für Individuen und deren ethische Überzeugungen und Praktiken dar.¹⁴ Zudem darf das Recht die Bürger:innen nicht nur als Adressat:innen »unterwerfen« – es muss sie auch dazu befähigen, sich selbst an diese Gesetze als demokratische Autor:innen zu binden.¹⁵ Dieser rechtliche und der damit verbundene politische Kontext der Gerechtigkeit bezieht sich nun jedoch – anders als die Moral – lediglich auf eine spezifische Gemeinschaft, einen Teilbereich der Menschheit, etwa auf eine in einem Nationalstaat organisierte politische Gemeinschaft. Allen, die in einer solchen institutionalisierten Rechtfertigungsordnung leben, muss die Grundstruktur dieser Ordnung gleichen Einfluss auf ihre Gestaltung gewähren. Diese beiden Kontexte, das Recht und insbesondere die demokratische Politik, basieren immer noch auf dem einen fundamentalen Recht auf Rechtfertigung, gestalten und aktualisieren es aber auf eine bestimmte Weise. So wird der moralische Konstruktivismus, der aufgrund seiner Einbeziehung aller möglicherweise Betroffenen niemals ohne hypothetische Elemente auskommen kann, im politischen Konstruktivismus in realen diskursiven Verfahren überprüft und spezifiziert. Moralphilosophie und Politische Theorie berühren sich also in einem geteilten moralischen Grundprinzip, beziehen sich aber auf unterschiedliche Geltungsbereiche.

13 Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 104.

14 Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 51 sowie 204f., wo er auf Einwände gegen diese Vorstellung eingeht.

15 Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 199.

In Bezug auf diese rechtlich-politische Ebene unterscheidet Forst analytisch zwei Anforderungsdimensionen an eine gerechte Grundstruktur, die er als »fundamentale« und »maximale« Gerechtigkeit kennzeichnet.¹⁶ Auf der ersten, fundamentalen Ebene gilt: Wann immer Menschen sich wechselseitig Normen auferlegen, muss dies so geschehen, dass alle betroffenen Personen über die Möglichkeit verfügen, ihre Stimmen als gleichgestellte normative Autoritäten einzubringen.¹⁷ Daher erfordert fundamentale Gerechtigkeit demokratische Prozesse, die nicht nur der Mehrheitsmeinung als dem angeblichen »Volkswillen« Ausdruck verleihen, sondern jeder Person die gleiche Chance eröffnen, sich als Autor:in der resultierenden Gesetze und Politiken zu verstehen. Eine ungerechte Gesellschaft zeichnet sich entsprechend dadurch aus, dass Einzelnen oder Gruppen Normen willkürlich aufgezwungen werden. Als größte Verletzung menschlicher Würde – und fundamentale Ungerechtigkeit – gilt es demnach, gar nicht erst als Rechtfertigungsobjekt zu zählen.

Weil diese fundamentale Ebene der Gerechtigkeit Forst zufolge materiale Vorbedingungen hat, die gleiche Teilnahme faktisch ermöglichen, ist diese Ebene aber nicht bloß formal.¹⁸ Vielmehr erfordert sie bereits substantielle Garantien, etwa sozialstaatliche Rechte, um tatsächlich sicherstellen zu können, dass jede Person ihr qualifiziertes Vetorecht auch wahrnehmen und damit ihr Recht auf Rechtfertigung einfordern kann. Ist diese erste und für Forst primäre Forderung einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit (zumindest annähernd) erfüllt, gilt es, in der daraus resultierenden Rechtfertigungsordnung durch ebenjene demokratischen Prozesse, die sie einfordert und ermöglicht, weiter festzulegen, welche Regeln und Politiken substantiell als gerecht gelten können. Ziel ist eine »vollständig« gerechtfertigte Struktur, die »maximale Gerechtigkeit« einlösen würde.¹⁹

16 Vgl. ebd., S. 15, 282-284.

17 Vgl. ebd., S. 283.

18 Aus diesem Grund führt Forst in seinem Aufsatz zur politischen Freiheit eine fünfte Dimension der sozialen Bedingungen politischer Freiheit ein: »Soziale Autonomie heißt somit, dass eine Person über die internen und externen Möglichkeiten und Mittel verfügt, um ein gleichberechtigtes und verantwortliches Mitglied der politischen Gemeinschaft zu sein.« Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Kap. 5, S. 189-210, hier S. 208.

19 Ebd., S. 15, 283 f.; eine solche vollständig gerechtfertigte Struktur hält er allerdings für »eine regulative Idee im Kant'schen Sinne«. Forst, *Die noumenale Republik*, S. 22.

Weil die Würde der Einzelnen als einander gleichgestellten normativen Autoritäten und ihr Recht auf Rechtfertigung schon im Rahmen der demokratisch organisierten Nationalstaaten, aber erst recht außerhalb seiner institutionellen Grenzen oftmals nicht hinreichend gewährleistet ist, hat Forst in einer Reihe von Aufsätzen seit Anfang der 2000er Jahre eine kritische Theorie transnationaler Gerechtigkeit erarbeitet, auf deren Grundlage er die beiden einflussreichsten Lager in der Debatte um globale Gerechtigkeit kritisiert.²⁰ Gegen Vertreter:innen des Kosmopolitismus, für die sich die Forderung nach globaler sozialer Gerechtigkeit direkt aus dem universellen Menschsein ergibt, wendet er ein, dass soziale Gerechtigkeit im engeren Sinne nur dort gefordert werden kann, wo schon etablierte soziale oder politische Beziehungen vorliegen.²¹ Gegen Protagonist:innen einer lediglich international gefassten politischen Gerechtigkeit, deren primärer Bezugspunkt das Verhältnis unabhängiger Staaten ist, macht er geltend, dass ein solcher Ansatz bestehende Machtverhältnisse jenseits von Staatlichkeit nicht angemessen begreifen kann.²² Obgleich Forst mit Vertreter:innen dieses Ansatzes die Annahme teilt, dass von sozialer Gerechtigkeit nur da gesprochen werden kann, wo Menschen mit anderen schon in besonderen Beziehungen stehen, weist er es aus normativen Gründen ab, Fragen der (Un-)Gerechtigkeit generell erst dort zu lokalisieren, wo bereits bestehende Institutionen der positiven Kooperation oder des staatlichen Zwangs existieren.²³ Denn Ungerechtigkeit tritt schon überall dort auf, wo Beziehungen der – wenn auch informellen – Herrschaft bestehen, durch die eine Partei eine andere Partei willkürlich

20 Vgl. etwa die in der Sektion III in *Das Recht auf Rechtfertigung* versammelten Beiträge wie auch Rainer Forst, »Eine kritische Theorie transnationaler (Un-)Gerechtigkeit. Zur Vermeidung positivistisch halbierten Realismen oder Normativismen«, in: ders., *Die noumenale Republik*, S. 197–228.

21 Vgl. Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, New York 2005.

22 Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 365 f.

23 Siehe etwa am einflussreichsten John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin, New York 2002; Thomas Nagel, »Das Problem globaler Gerechtigkeit«, in: Christoph Broszies, Henning Hahn (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Frankfurt/M. 2010, S. 104–145; Michael Blake, »Distributive Justice, State Coercion and Autonomy«, in: *Philosophy and Public Affairs* 30:3 (2001), S. 257–296. Diese Haltung nennt Forst polemisch »Praxispositivismus«. Ders., *Die noumenale Republik*, S. 200.

Regeln oder Normen unterwirft.²⁴ Auch multinationale Unternehmen können demzufolge Herrschaft ausüben, wenn sie Menschen durch ihren schieren Einfluss auf Lebensführung und Handlungsfähigkeit Restriktionen auferlegen, die eigentlich der Rechtfertigung bedürften, und damit faktisch normative Autorität beanspruchen, die ihnen niemand verliehen hat: »Eine normative Ordnung ist jede Ordnung gesellschaftlicher Normen und Regeln, die Personen und Kollektive in Bezug auf ihren gesellschaftlichen und politischen Status regiert und ihre Optionen als Mitglieder einer gesellschaftlichen Organisation bestimmt.«²⁵ Entsprechend muss es nach Forst auch auf der globalen Ebene darum gehen, alle zu Autor:innen jener Normen zu machen, denen sie unterworfen sind.²⁶ Eine solche Perspektive sollte uns auch davor bewahren, internationale Entwicklungshilfe als Akt des Wohlwollens zu begreifen, wo sie doch sehr viel eher als Kompensation für zugefügtes Unrecht, in Reaktion auf Folgen des Kolonialismus oder einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung verstanden werden sollte. Aber noch grundsätzlicher fordert eine solche kritische Perspektive eine Transformation der grundlegenden Strukturen, die dieses Unrecht allererst ermöglicht haben.²⁷ Die Frage, wer die Macht hat, über solche Strukturen zu entscheiden, ist nicht die einzige, aber die erste Frage der Gerechtigkeit.

Macht ist für Forst dabei kein äußerliches Gut, keine Ressource, die einfach geliefert oder empfangen werden kann. Vielmehr wird sie diskursiv erzeugt und im Raum der Gründe ausgeübt. Sie beschreibt die Fähigkeit einer Person oder Gruppe, andere Personen oder Gruppen zu Gedanken oder Handlungen zu bewegen, die sie ohne diese Einwirkung so nicht gehabt oder vollzogen hätten.²⁸ Diese Einflussnahme kann vermittels guter oder schlechter Argumente, Narrative, Täuschungen, Befehle oder Drohungen geschehen.²⁹ Auch der vorgehaltene Revolver, welcher der Handlungsaufforderung »Geld oder Leben!« Nachdruck verleiht, übt Macht auf

24 Und dies kann für Forst auch ein System ungleichen Tauschs auf dominierten Märkten sein, vgl. etwa ders., *Die noumenale Republik*, S. 216.

25 Ebd., S. 215.

26 Vgl. ebd., S. 225-228.

27 Vgl. Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, S. 37.

28 Vgl. Forst, *Normativität und Macht*, Kap. 2, S. 58-81, bes. S. 60.

29 Vgl. ebd., S. 64, zum wichtigen Begriff des Rechtfertigungsnarrativs siehe ebd., Kap. 3, S. 85-101 und S. 70f.

den Willen und den Geist, das heißt den Haushalt der Gründe der Opfer aus, indem er diesen einen ziemlich guten Grund vor Augen führt, dem Willen des Räubers zu folgen: nämlich dass ihnen das eigene Leben wichtiger ist als das geforderte Geld. Macht ist für Forst demnach ein »noumenales«, ein geistiges Phänomen – anders als die rein physische Gewalt, die unvermittelt auf den Körper des oder der anderen einwirkt.³⁰ Als motivierende und Gründe transformierende Einflussnahme auf eine andere Person oder Gruppe wird Macht von Forst begrifflich gesehen als normativ neutral erachtet; Macht ist nicht an sich problematisch.³¹ Die Aufgabe der Kritik besteht nun zum einen darin, gesellschaftliche Machtasymmetrien offenzulegen und Strukturen zu durchleuchten, die es einigen mehr als anderen ermöglichen, den Raum der Gründe zu bestimmen oder gar abzuschließen. Zum anderen hat die Kritik die Funktion, jene Rechtfertigungen, die den Raum der Gründe faktisch besetzen, daraufhin zu prüfen, ob sie den Maßstäben der Reziprozität und Allgemeinheit gerecht werden.³²

Eine ideengeschichtlich weit ausholende kritische Analyse solcher Rechtfertigungsmuster hat Forst in seiner zweiten Monographie *Toleranz im Konflikt* vorgelegt, die auf seine Habilitationsschrift zurückgeht. Darin rekonstruiert er in einem historischen Durchgang von der Antike bis zur Gegenwart die vielschichtigen und komplexen, von Macht und Moral durchzogenen Praktiken und Begründungen der Toleranz. Dabei enthält Toleranz mindestens drei Komponenten: Die Ablehnungskomponente zeigt auf, warum man bestimmte Eigenschaften oder Überzeugungen der anderen Person oder Gruppe zwar duldet, aber ablehnt (und nicht etwa wertschätzt oder mit Indifferenz betrachtet), während die Akzeptanzkomponente erklärt, warum man die andere Person oder Gruppe trotz dieser Ablehnung gewähren lässt. Die Zurückweisungskomponente bestimmt drittens die Grenze der Toleranz, jenseits derer keine Akzeptanz mehr möglich ist.³³

30 Ebd., S. 59; siehe zur Verkehrung von Macht in physische Gewalt ebd., S. 68 f.

31 Vgl. hierzu insbesondere Forsts Ausführungen im Vergleich zu Foucaults Begriff »diskursiver Macht«, ebd., S. 74-76.

32 Vgl. ebd., S. 76-81.

33 Vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, S. 32-38, ähnlich auch in seiner »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M., New York 2000, S. 7-25.

Probleme eines angemessenen Verständnisses der Toleranz treten nun bei der Bestimmung dieser drei Komponenten auf, die offensichtlich nicht alle auf denselben Gründen beruhen können. Ein zentraler Beitrag Forsts besteht darin, der empirisch äußerst wirkmächtigen »Erlaubniskonzeption« die normativ angemessene »Respektkonzeption« entgegenzustellen.³⁴ Eine Rechtfertigungsordnung, die auf der Erlaubniskonzeption basiert, spricht dem Staat die Macht zu, die Praktiken oder Überzeugungen einer Minderheit aus hegemonialen, das heißt partikularen und nicht reziprok-allgemeinen Gründen abzulehnen oder zu erlauben. Der Staat wäre dieser Konzeption zufolge tolerant, wenn er es der Minderheit gewährt, die eigentlich abgelehnten Praktiken in vorgegebenen Grenzen auszuüben. Aber diese Erlaubnis folgt weniger aus der Achtung vor dem unveräußerlichen Recht der Minderheit als vielmehr aus dem Herrschaftsrecht der mächtigeren Partei, die diese Erlaubnis jederzeit aufkündigen kann, wenn sie nicht mehr ihren eigenen Interessen oder Überzeugungen entspricht.³⁵ Die Ablehnungskomponente besteht hier aus ethischen, die Akzeptanzkomponente aus pragmatischen oder wiederum ethischen Gründen. Diese bis heute wirkmächtige Begründung für Toleranz ist Forst zufolge durch und durch ideologisch, weil sie nicht auf allgemein teilbaren Gründen basiert und der tolerierten Minderheit keine gleichwertige normative Autorität zugesteht. Für diese Erlaubniskonzeption gelte deshalb, was Goethe allgemein über die Toleranz schrieb: »Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.«³⁶

34 Vgl. auch Rainer Forst, »Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft«, in: ders. (Hg.), *Toleranz*, S. 119-143, hier S. 127 f. Er unterscheidet noch zwei weitere Konzeptionen: die »Koexistenzkonzeption« und die »Wertschätzungskonzeption«. Forst, *Toleranz im Konflikt*, S. 44 f., 47 f. Vgl. auch ders., »Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft«, S. 125, 129.

35 Sind beide Parteien etwa gleich stark, wandelt sich die Erlaubniskonzeption zu dem, was Forst als »Koexistenzkonzeption« beschreibt. Bei dieser ziehen beide Parteien aufgrund eines ausgeglichenen Machtverhältnisses die Duldung der anderen Seite einem offenen, vielleicht gar gewaltsamen Konflikt aus pragmatischen Gründen vor (ebenso können sie eine solche friedliche Lösung auch aufgrund ihrer eigenen ethischen Überzeugungen präferieren).

36 Zitiert nach Forst, *Toleranz im Konflikt*, S. 14; siehe auch Rainer Forst, »Toleranz und Demokratie«, in: ders., *Das Recht auf Rechtfertigung*, S. 211-223; dieser Text fasst seine Hauptthesen zur Toleranz prägnant zusammen.