

# **Rainer Forst Kritik der Rechtfertigungs- verhältnisse**

**Perspektiven einer  
kritischen Theorie der Politik  
suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 1962

Rainer Forst entwirft eine kritische Theorie, die unsere politische Wirklichkeit auf ihre Defizite und ihre Potenziale hin zu entschlüsseln vermag. Dazu bedarf es einer Perspektive, die sozialen und politischen Praktiken immanent ist und sie zugleich transzendiert. Forst betrachtet die Gesellschaft insgesamt als »Rechtfertigungsordnung«, die aus Komplexen verschiedener auf Institutionen bezogener Normen und entsprechender Rechtfertigungspraktiken besteht. Eine »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse« hat somit die Aufgabe, Legitimationen in ihrer Geltung und Genese zu analysieren sowie die ungleiche Verteilung von »Rechtfertigungsmacht« zu thematisieren. Vom Begriff der Rechtfertigung als sozialer Grundpraxis ausgehend, entwickelt Forst eine Theorie radikaler Gerechtigkeit, der Menschenrechte und der Demokratie sowie der Macht und der Kritik selbst. Schließlich stellt er die Frage nach dem utopischen Horizont der Gesellschaftskritik.

Rainer Forst  
Kritik der  
Rechtfertigungsverhältnisse

Perspektiven einer  
kritischen Theorie der Politik

Suhrkamp

2. Auflage 2025

Erste Auflage 2011

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1962

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2011

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: Libri Plureos GmbH, Hamburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29562-5

Suhrkamp Verlag AG  
Torstraße 44, 10119 Berlin  
info@suhrkamp.de  
www.suhrkamp.de

# Inhalt

Vorwort .....	9
Einleitung: Zur Idee einer Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse ..	13

## I.

### Radikale Gerechtigkeit

1. Zwei Bilder der Gerechtigkeit .....	29
2. Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Eine reflexive Argumentation .....	53
3. Die normative Ordnung von Gerechtigkeit und Frieden	93

## II.

### Rechtfertigung, Anerkennung und Kritik

4. Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen .....	119
5. Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung .....	134
6. »Dulden heißt beleidigen.« Toleranz, Anerkennung und Emanzipation .....	155

## III.

### Jenseits der Gerechtigkeit

7. Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno ...	181
8. Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts	196
9. Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des »Nirgendwo« .....	209

Nachweise .....	223
Literatur .....	225
Namenregister .....	237

*Für Jürgen Habermas*



## Vorwort

Wer so viel über Rechtfertigung spricht, sollte kurz erklären können, was es mit dem vorliegenden Buch auf sich hat. Es stellt den auf meinen früheren Arbeiten aufbauenden Versuch dar, den rechtfertigungstheoretischen Ansatz weiter zu entwickeln, und zwar zunächst hinsichtlich der Klärung von Grundbegriffen der politischen Philosophie, ferner bezüglich der Implikationen für eine kritische politische Theorie sowie der möglichen Grenzen eines Denkens, das diskursive Gerechtigkeit ins Zentrum rückt. Leitend ist bei all dem die Idee, dass der Begriff der Rechtfertigung reflexiver Natur ist und sich die Philosophie dessen als praktische vergewissern muss, um Sackgassen zu vermeiden, in die sie allzu oft gerät.

Die Abfassung dieser in den letzten Jahren entstandenen Texte fiel in eine für mich sehr bewegte Zeit an der Universität Frankfurt. Insbesondere durch den im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder geförderten Forschungscluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen«, aber auch durch weitere neue Institutionen wie die (von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte) Kolleg-Forschergruppe »Justitia Amplificata« und das Forschungskolleg Humanwissenschaften in Bad Homburg, an deren Aufbau ich mitverantwortlich tätig sein durfte, bildete sich ein überaus reichhaltiger Forschungskontext heraus, der ebenso ein Frankfurter wie ein internationaler ist, und dem ich unzählige Anregungen und Erkenntnisse verdanke. Besonders den Kollegen, mit denen ich bei der Leitung dieser Institutionen zusammenarbeitete, schulde ich dafür Dank: Klaus Günther für den Cluster, Stefan Gosepath für die Kolleg-Forschergruppe und Spiros Simitis für das Forschungskolleg. In diesem Zusammenhang ist auch mein (inzwischen zusammen mit Stefan Gosepath geleitetes) Forschungskolloquium zur politischen Theorie zu nennen, dessen Beitrag zur Entwicklung meiner Gedanken unschätzbar ist. Den Mitgliedern und Gästen dieses Kolloquiums sei hier herzlich kollektiv gedankt.

Die Beiträge dieses Bandes habe ich (in verschiedenen Versionen) zu so vielen Gelegenheiten und an so vielen Orten vortragen dürfen, dass ich davor zurückschrecke, sie hier einzeln aufzuführen. Denen aber, die mir mit ausführlichen Kommentaren geholfen

haben, bestimmte Fehler zu vermeiden, ohne dass sie mich stets vom ihrer Meinung nach Besseren überzeugen konnten, sei hier gedankt: Amy Allen, Joel Anderson, Richard Arneson, Ayelet Banaï, Mahmoud Bassiouni, Ken Baynes, Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Samantha Besson, Bert van den Brink, Allen Buchanan, Eva Buddeberg, Simon Caney, Jean Cohen, Ciaran Cronin, Julian Culp, Christopher Daase, Franziska Dübgen, Ronald Dworkin, Eva Erman, Raymond Geuss, Casiano Hacker-Cordón, Mattias Iser, Dorothea Gädeke, Rahel Jaeggi, Stefan Kadelbach, Anja Karnein, Andreas Kalyvas, Regina Kreide, Chandran Kukathas, Mattias Kumm, Tony Laden, Heike List, John McCormick, Christoph Menke, Darrel Moellendorf, Harald Müller, Sankar Muthu, Thomas Nagel, Peter Niesen, Dmitri Nikulin, David Owen, Philip Pettit, Thomas Pogge, Henry Richardson, Michel Rosenfeld, Stefan Rummens, Martin Saar, Andy Sabl, Rainer Schmalz-Bruns, Thomas Schmidt, Thomas M. Schmidt, Martin Seel, Ian Shapiro, Seana Shiffrin, Peter Siller, John Tasioulas, Laurent Thévenot, James Tully, Jeremy Waldron, Michael Walzer, Melissa Williams, Michael Zürn.

Bei der Rückübersetzung der Kapitel 5 und 6 aus dem Englischen haben mir Sonja Sickert, Franziska Dübgen und Jonathan Klein große Hilfe geleistet, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Sonja Sickert danke ich zudem für ihre umsichtige Bearbeitung des Gesamtmanuskripts. Eva Buddeberg bin ich für eine sorgfältige Lektüre überaus dankbar. Eva Gilmer vom Suhrkamp Verlag war wie stets die beste Lektorin, die sich ein Autor wünschen kann.

Besonders hervorheben möchte ich neben den eingangs genannten Kollegen einige wenige, mit denen mich langjährige Diskussionskontexte verbinden, die mein Denken nachhaltig beeinflusst haben: Nancy Fraser, Axel Honneth und Charles Larmore. Schon die Zusammensetzung dieser Gruppe zeigt, dass damit für mich die Aufgabe verbunden ist, einen eigenen Weg zu finden, doch ohne sie hätte ich ihn so nicht gehen können.

Meiner Familie, Mechthild, Sophie und Jonathan, verdanke ich so viel liebevolle Unterstützung und so viele Inspirationen, dass ich hier gar nicht erst versuche, dafür angemessene Worte zu finden.

Was meinen Denkweg betrifft, schulde ich den größten Dank meinem akademischen Lehrer, Jürgen Habermas, auf dessen Urteil ich nach wie vor zählen kann und dessen Denken das meine auch

dort, wo ich etwas anders sehe, stark geprägt hat. Ihm möchte ich dieses Buch widmen.

Frankfurt am Main, im Juni 2011

Rainer Forst



# Einleitung: Zur Idee einer Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse

## Eine reflexive politische Philosophie

Die politische Philosophie stellt seit Platons *Politeia* die Frage nach den Prinzipien für eine legitime bzw. gerechte Ausübung politischer Herrschaft. Nach wie vor ist es jedoch methodisch umstritten, wie man sich einer Antwort darauf nähern soll. Kommt es darauf an, im Modus reiner Vernunftkonstruktion eine »ideale Theorie« zu (er)finden, um dann zu fragen, wie die abstrakten moralischen Grundsätze, die sich dabei ergeben, in die Praxis »umgesetzt« werden können? Oder sollte man in der Realität konkreter politischer Kontexte beginnen, auf normative Wolkenkuckucksheime verzichten und sich auf das beschränken, was hier und jetzt angesichts tiefgreifender Interessenskonflikte möglich und akzeptabel ist? Mit diesem Streit sind viele philosophische Fragen verbunden – nach der Möglichkeit universalistischer Grundsätze, nach der Kraft der Vernunft, nach der Geschichtlichkeit von Normen, nach dem Verhältnis von Moral und Politik, schließlich nach der kritischen Funktion der politischen Philosophie. Allzu oft verbleibt dieser Streit aber schalen und unproduktiven Entgegensetzungen verhaftet, und der Vorrat an Kritiken der einen durch die andere Seite nutzt sich mit der Zeit ab.<sup>1</sup>

Der Ansatz, den ich hier vorlege, versucht, diese Sackgassen zu vermeiden. Ich beginne dazu bei der zentralen Frage der Rechtfertigung politischer Herrschaft und wende sie reflexiv: Wer stellt eigentlich diese Frage, und wer hat die Autorität, sie zu beantworten? Es ist an der Zeit, sich an die *politische* Pointe der politischen Philosophie zu erinnern und die philosophische Begründungsfrage als eine praktische Frage zu begreifen bzw. die Idee der Rechtfertigung zu radikalieren und zugleich zu kontextualisieren. Denn die Rechtfertigungsfrage stellt sich nicht abstrakt, sondern sie wird konkret gestellt: von historischen Akteuren, die sich mit den Recht-

1 Vgl. dazu umfassend Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*.

fertigungen für die normative Ordnung, der sie unterworfen sind, nicht länger zufriedengeben. Die Frage der politischen Philosophie ist *ihre* Frage, und aus der Perspektive derer, die sie stellen, ist die Rechtfertigung, auf die es ankommt, eine, die sie je einzeln und gemeinsam als Freie und Gleiche akzeptieren können, wobei ihre Akzeptanz oder Zurückweisung selbst wieder bestimmten Normen unterliegt. In meinen Augen kommt es darauf an, die Normen und Prinzipien zu rekonstruieren, die in diesem praktischen Anspruch auf Rechtfertigung enthalten sind. Denn die Dynamik der Rechtfertigung, um die es hier geht, ist ebenso eine konkrete und historisch situierte wie sie eine allgemeine Struktur aufweist, die es philosophisch zu erhellen gilt – in erster Linie hinsichtlich des Prinzips der Rechtfertigung selbst, das hier am Werk ist. Sein Ursprung ist der soziale Konflikt, der durch ein politisches »Nein« in die Welt kommt.

Die politische Philosophie beginnt mit der Rechtfertigungsfrage, aber eine reflexive und kritische politische Philosophie wendet sie auf sich selbst zurück: Was heißt es, eine Rechtfertigungsfrage zu stellen und zu beantworten, was genau wird dort beansprucht, und welche Voraussetzungen stecken in der These, dass eine solche Rechtfertigung »vernünftig«, »akzeptabel« oder »gerecht« sein muss? In meinen Augen erschließen sich die Antworten auf diese Fragen dann, wenn man das Politische als eine bestimmte Praxis der Rechtfertigung versteht: als die Praxis der Rechtfertigung, in der Personen, die bestimmten Normen oder Institutionen – kurz gesagt: einer »normativen Ordnung« als Ordnung von konkret geltenden und zugleich Geltung beanspruchenden Normen<sup>2</sup> – unterworfen sind, die Gründe für die Geltung dieser Ordnung prüfen, möglicherweise verwerfen und neu bestimmen – und damit auch diese Ordnung verändern. Menschen sind – das ist die sozialphilosophische These, die ich hierbei vertrete – stets Teilnehmer an einer Vielzahl von Rechtfertigungspraktiken; was immer wir denken oder tun, spielt sich in bestimmten (sozialen) Räumen von Gründen ab, und was wir Vernunft nennen, ist die Kunst, sich in und zwischen ihnen zu orientieren.<sup>3</sup> Im politischen Raum, der nicht a priori von anderen gesellschaftlichen Bereichen abgegrenzt ist, und in dem es um die Ausübung von Herrschaft innerhalb von

2 Vgl. dazu Forst und Günther, »Die Herausbildung normativer Ordnungen«.

3 Vgl. dazu Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Teil I.

Kollektiven geht, stellt sich die Rechtfertigungsfrage stets so, dass beantwortet werden muss, wer über wen aus welchen Gründen und in welcher Weise Herrschaft ausüben kann – wenn überhaupt. Legitim kann diese Herrschaft nur als gerechtfertigte sein, was impliziert, dass eine bestimmte Rechtfertigungspraxis institutionalisiert werden muss, und diese ist die erste Praxis der politischen und sozialen Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit ist, wie Rawls sagt,<sup>4</sup> die erste Tugend der gesellschaftlichen Grundstruktur, aber eben nicht so, dass die Mitglieder dieser Struktur bestimmte Prinzipien vorfinden, die sie »anwenden« müssen, sondern so, dass sie diese Prinzipien zuerst hervorbringen. Dies aber setzt einen Begriff fundamentaler Gerechtigkeit als diskursiver Gerechtigkeit voraus, wie ich im Folgenden zeige. Er stellt das zugleich substantielle und prozedurale Fundament einer gerechten Gesellschaft dar, ohne ihre Institutionen umfassend vorzuprägen.

Alles kommt somit darauf an, die politische Praxis der Rechtfertigung angemessen zu bestimmen – und sich an den Grundsatz der Autonomie zu halten, dass es die Unterworfenen selbst sind, die darin die Subjekte und nicht nur die Objekte der Rechtfertigung sein sollen. Ungezählte historische Kämpfe haben diesen Grundsatz als zentrale Forderung in die politische Welt eingebracht,<sup>5</sup> und sie haben damit die Frage nach der praktischen Vernunft so beantwortet, dass als Prinzip vernünftiger Begründung die rekursive Forderung anzusehen ist, dass nur die Normen den Anspruch auf allgemeine und wechselseitige Geltung erheben dürfen, die diesen Anspruch allgemein und wechselseitig einlösen können. Dies ist der Grundsatz der praktischen Vernunft in der politischen Welt, und dieser Grundsatz ist ebenso ein geschichtlicher wie er ein, wenn man so will, »apriorischer« ist, da er dem allgemeinen Prinzip der Rechtfertigung aufruht, welches besagt, dass Normen stets ihrem Geltungsanspruch nach zu begründen sind. Man muss nur verstehen, dass dies zugleich ein *praktischer* Imperativ ist, denn vernünftig zu sein heißt nicht nur, zu wissen, wie man was zu rechtfertigen hat, sondern auch, *dass* dies gefordert ist, wenn es um Herrschaft über andere geht. Diese anderen haben jeweils ein irreduzibles *Recht auf Rechtfertigung*, wenn es darum geht,

4 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 19.

5 Ich rekonstruiere dies historisch am Beispiel der Einforderung von Toleranz und gesellschaftlicher Gleichstellung in Forst, *Toleranz im Konflikt*.

wem sie folgen und was sie akzeptieren sollen – und ebenso haben sie eine Pflicht zur Rechtfertigung, wenn es um ihre Ansprüche geht.

Der Grundanspruch in der politischen Welt – aber auch, in entsprechenden Kontexten, der Moral insgesamt –, den eine Person erheben kann, ist der, eine eigene und anderen gleichgestellte Rechtfertigungsautorität in Bezug auf das zu sein, was ihr gegenüber gelten soll. Die Person ist dabei als autonome ebenso unersetzbar wie sie eine unter vielen ist; darin steckt kein Widerspruch. In der politischen Philosophie kommt es daher darauf an, konsequent die Perspektive der Beteiligten an Rechtfertigungspraktiken zu verfolgen, und wieder zeigt sich dabei die Überflüssigkeit eines weiteren, oft diskutierten Gegensatzes, dem zwischen »immanenter« und »transzendenter« Perspektive. Denn betrachtet man Personen als gesellschaftliche und zugleich autonome Wesen, die aktiv die normativen Strukturen bestimmen können bzw. können sollten, die für sie gelten, dann ist dies ein ebenso praxisimmanenter wie praxistranszendierender Standard: Niemand geht in der Rechtfertigungspraxis, an der er oder sie teilhat, ganz auf, denn stets gibt es die Möglichkeit, diese reflexiv zu befragen und zu kritisieren. Ob diese Möglichkeit eine reale ist, muss eine Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse analysieren können.

Sieht man Personen als Rechtfertigungswesen, so erscheinen sie anders als in vielen politischen Theorien als aktive Wesen, nicht als passive oder zu behandelnde, bedürftige oder leidende. Dies sind sie auch, aber ihr wesentlicher Anspruch im Sinne der Gerechtigkeit ist es nicht, die Güter für ein »menschliches« oder »gutes« Leben zu erhalten; ihr Anspruch besteht darin, als Rechtfertigungssubjekte anerkannt zu sein, wenn es um die politische Bestimmung einer Grundstruktur der Hervorbringung und Verteilung von Gütern geht – innerhalb einer Gesellschaft und über sie hinaus. Auch dann, wenn Personen dazu die Fähigkeiten fehlten, gälte es, sie als autonome Wesen zu respektieren, die niemals nur Objekt, sondern Subjekt der Rechtfertigung sind.

Allzu oft lebt die politische Philosophie noch in einem vor-demokratischen Zeitalter. Sie zeichnet teleologische Werte aus, die einer gerechten oder guten Ordnung zugrunde liegen sollen, ohne dass in dieser Ordnung die Unterworfenen als Autoren derselben vorkommen. Sie ruft bisweilen zur Praxis zurück, sieht die

Betroffenen aber nicht primär als die Subjekte an, diese Praxis zu bestimmen, sondern rekonstruiert Eigenlogiken oder »Pointen« solcher Praxen, als ob diese eine eigene Geltung hätten. Sie greift zu Rechtfertigungsfiguren, die »überlappende« oder andere versöhnende Konsense erfinden, an denen kaum jemand beteiligt war. Sie hält vielleicht demgegenüber die »Realität« hoch und fordert eine Analyse der Machtverhältnisse ein, glaubt dabei aber allzu oft, dass das Ernstnehmen von Herrschaftsverhältnissen und realen Motivationen und Konflikten moralische Konstruktionsprinzipien ausschließt<sup>6</sup> – und übersieht dabei die normative Realität des Einforderns von Rechtfertigungen, die zumindest besser sind als die gegebenen, womit die Dynamik der Rechtfertigung in die politische Wirklichkeit einzieht, der die Theorie nicht neutral gegenüberstehen darf, wenn sie kritisch sein will. Rechtfertigungen, gute oder ideologische, sind der Stoff des Politischen, und das Recht, sie zu hinterfragen, ist das erste politische Recht.

Der Ansatz, den ich wähle, geht somit weder von der abstrakten Konstruktion eines Ideals aus noch von einer angeblich realistischen empiristischen Konzeption der Politik als Ort des Aufeinandertreffens normativer Interessen, die übergeordnete Grundsätze ausschließen, was im Dezisionismus endete. Er versteht die Grundfrage nach legitimer Herrschaft als Frage nach gerechter und das heißt: gerechtfertigter, Willkür ausschließender und nichtdominierender Herrschaft, und er rekonstruiert rekursiv die Normen – teils prozeduraler, teils substanzieller Natur –, die eine solche Rechtfertigung ermöglichen. Die Gerechtigkeit ist dabei nicht nur das, was in einer Gesellschaft als gerecht gilt, sondern das, was in ihr reziprok und allgemein gelten dürfte, wenn die Normunterworfenen freie und gleiche Normautoren wären. Dass sie dies werden, ist die erste Forderung der Gerechtigkeit. Die politische Philosophie verbaut sich den Weg zu dieser Einsicht, wenn sie nicht konsequent auf die Logik der Rechtfertigung als einer nicht nur philosophischen, sondern reflexiv praktischen Logik achtet. Jede politische Philosophie stellt die Rechtfertigungsfrage legitimer Herrschaft, aber nur wenige wenden sie reflexiv und machen das Rechtfertigungsprinzip selbst, als Prinzip diskursiver Praxis, zur theoretischen Grundlage.

6 Geuss, *Philosophy and Real Politics*.

Damit argumentiere ich auch für eine bestimmte sozialphilosophische Position, die die Gesellschaft als Ensemble von Rechtfertigungspraktiken begreift.<sup>7</sup> Dem würde eine Sozialphilosophie nicht gerecht, die auf ethischen Begriffen des guten Lebens beruht, ohne diese selbst noch einmal der Rechtfertigungsautorität der Betroffenen auszusetzen; so würde die gesellschaftliche Entfremdung, die zu Recht in der Nachfolge Rousseaus, Hegels und Marx' kritisiert wird, nur perpetuiert, denn die eigentliche Entfremdung besteht dort, wo Individuen sich nicht als Rechtfertigungssubjekte sehen, die ein Recht auf Rechtfertigung in gesellschaftlichen und politischen Kontexten haben.

## Kritische Theorie

Das Prinzip der Rechtfertigung ist zugleich ein Prinzip der Autonomie und der Kritik. Die Theorie macht dies selbst zu ihrer Grundlage, das heißt, sie konstruiert nicht über die Köpfe hinweg eine normative Ordnung, sondern versucht, diese selbst als konstruktive Hervorbringung zu denken – und stößt damit auf die Phänomene, die das verhindern. Damit wird sie zu einer kritischen Theorie, die die alte Frage aufnimmt, weshalb eine moderne Gesellschaft nicht dazu in der Lage ist, rationale Formen der gesellschaftlichen Ordnung hervorzubringen. Kritische Theorie ist der Versuch, an dieser Frage festzuhalten, dabei aber den verwendeten Begriff der Vernunft selbst kritisch auf seine »Unvernunft« und seine Herrschaftspotenziale zu befragen. Die in Horkheimers Worten »vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft«, die die Idee gesellschaftlicher »Selbstbestimmung« gegen »blinde« Notwendigkeit als Kern verteidigt,<sup>8</sup> verwendete bereits einen reflexiven Begriff der Gerechtigkeit: »Das ist der allgemeine Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs; nach ihm bedarf die jeweils herrschende soziale Ungleichheit ratio-

7 Vgl. dazu den anders gelagerten Ansatz von Boltanski und Thévenot, *Über die Rechtfertigung*. Mit der Auszeichnung bestimmter sozialer Sphären als eigene Rechtfertigungskontexte gehe ich dabei konform, denke aber, dass die Logik der Rechtfertigung diese Sphären zugleich übergreift und eine differenzierte Praxis der Kritik innerhalb und über sie hinaus rekonstruiert werden muss.

8 Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, 254, 281.

naler Begründung. Sie hört auf, als Gut zu gelten, und wird etwas, das überwunden werden soll.«<sup>9</sup>

Auch nachdem fraglich geworden war, ob die Maßstäbe der Vernunft, die die Theorie »durchherrschten«, ihrer kritischen Intention gerecht würden, ging die Kritik der Vernunft nicht so weit, das falsche Absolute mit der vernünftigen Idee »gesamtgesellschaftlicher Freiheit« (Adorno), die nach wie vor galt, zu verwechseln: »Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.«<sup>10</sup> Die Kritik der »Pathologien der Vernunft«, wie Axel Honneth sie nennt, hält an der Idee eines »vernünftigen Allgemeinen« fest, das sich einem sozialen Prozess »rationaler Begründung« verdankt, »denn so unterschiedlich auch die Vernunftbegriffe sein mögen, die von Horkheimer bis Habermas zur Anwendung gelangten, so laufen sie letztlich doch alle auf die Vorstellung hinaus, daß die Hinwendung zur befreienden Praxis der Kooperation nicht aus affektiver Bindung, aus Gefühlen der Zugehörigkeit oder Übereinstimmung, sondern aus rationaler Einsicht erfolgen soll.«<sup>11</sup>

Mit Honneth bin ich der Ansicht, dass eine kritische Theorie sich als »Reflexionsform einer geschichtlich wirksamen Vernunft«<sup>12</sup> verstehen sollte, die eine emanzipatorische Kraft darstellt. Sie muss ein ausreichendes Sensorium für ungerechtfertigte gesellschaftliche Verhältnisse ebenso ausbilden wie sie die Maßstäbe der Kritik reflexiv (und selbstkritisch) auf den Begriff bringen können muss. Jürgen Habermas folgend kann angesichts der Ermangelung eines substanzialistischen und umwillen der Vermeidung eines instrumentellen Vernunftbegriffs »rational« nur »diskursiv gerechtfertigt« heißen,<sup>13</sup> und das heißt, dass es nicht in erster Linie um eine »ideale« Theorie der Normenrechtfertigung gehen kann, sondern um eine Theorie, die danach fragt, wie Normenrechtfertigung zu einer diskursiven Praxis werden kann – und weshalb sie in vielen gesellschaftlichen Bereichen fehlt. Letzteres ist ohne die Zusammenarbeit mit kritischen Sozialwissenschaften nicht zu beantworten;

9 Horkheimer, »Materialismus und Moral«, 187 f.

10 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 262 u. 261.

11 Honneth, »Eine soziale Pathologie der Vernunft«, 39.

12 Ebd., 56.

13 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns und Faktizität und Geltung*.