

**Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, 2015 [978-3-518-29732-2].**

Rezensiert von Michael Roseneck (Gutenberg-Universität Mainz, Goethe-Universität Frankfurt am Main)

Mit *Normativität und Macht* erschien Ende 2015 der neuste Sammelband des Philosophen und Politikwissenschaftlers Rainer Forst, einem auch international äußerst prominenten Vertreter der zeitgenössischen Frankfurter Schule. Der Titel erinnert intuitiv an Habermas' konzeptionelle Zweiteilungen, wie *Faktizität und Geltung* oder *Zwischen Naturalismus und Religion*, mit denen jener viele seiner Werke überschrieb, um einen thematischen Rahmen aufzuspannen, der durch Einnahme einer diskurstheoretischen Perspektive analysiert werden sollte. Forst folgt diesem Ansatz und möchte sich in dem vorgestellten Buch dem vermeintlichen Ausschlussverhältnis von Normativität und Macht sowohl deskriptiv als auch normativ nähern. Die ausgewählten Texte thematisieren vielfältige Fragestellungen und bieten dem vielleicht noch unerfahrenen Leser einen anschaulichen Überblick über das Forschungsspektrum des Autors, welches von der Ideengeschichte der Toleranz, der zeitgemäßen Interpretation der Kritischen Theorie, deliberativer Demokratie bis hin zur normativen Theorie der internationalen Beziehungen reicht. Somit versammelt dieses Buch Erkenntnisse eines der, zumindest meines subjektiven Erachtens nach, einflussreichsten politischen Theoretiker unserer Zeit und führt gelungen in dessen Werk ein. Die Fragestellung, die sich durch alle Beiträge zieht, ist dabei der Zusammenhang von Normativität und Macht, weshalb diese beiden Aspekte auch die Einteilung meiner Besprechung bilden sollen. Ich möchte so verfahren, dass ich zunächst (I) zentrale Elemente von Forsts Normativitätskonzeption darstelle, um (II) daran anschließend aufzuzeigen, wie der Aspekt der Macht sich zu diesen verhält. Im Verlauf der Darstellung werde ich einige Schlussfolgerungen aus den mehr anwendungsorientierten Kapiteln darlegen, um so einen Gesamteindruck über den Sammelband zu vermitteln. Kurze kritische Einschätzungen meinerseits sollen die Rezension abrunden.

### **I. Zum Zusammenhang von Normativität und Vernunft**

Zum Einstieg bietet es sich an, darauf einzugehen, welche Konzeption von Kritischer Theorie Rainer Forst vertritt, da dies den methodischen Rahmen aller Texte bildet. Unter Kritischer Theorie möchte Forst ein wissenschaftliches Unterfangen verstehen, das versucht, gesellschaftswissenschaftliche Er-

kenntnis und philosophische Reflexion zum Zweck der gesellschaftlichen Emanzipation, der Beförderung vernünftiger Zustände, zusammenzuführen (9). Dies suggeriert eine Nähe zu marxistisch inspirierten Varianten Kritischer Theorie, jedoch distanziert sich Forst grundlegend von dieser. Entscheidend dabei ist, dass er den vermeintlich sicheren Boden des historischen Materialismus verlässt und den diskurstheoretischen Zugang von Habermas und Apel übernimmt, wonach sich Sozialität im Hinblick auf die in ihr bestehenden Rechtfertigungsordnungen als ein kommunikatives Phänomen verstehen lässt und auch so analysiert werden sollte (10f.). Vergesellschaftung findet demnach beispielsweise dort statt, wo Menschen sich über gemeinsam geteilte Normen, Traditionen, Konventionen und so weiter *verständigen* und *Rechtfertigungen* für vorgefundene Strukturen einfordern. Die Frage nach den rechtfertigenden Gründen bildet dabei den entscheidenden Zusammenhang zwischen Philosophie und Gesellschaftswissenschaften, denn zum einen richtet sich die gesellschaftswissenschaftliche Perspektive auf *de facto* begründende Rechtfertigungsnarrative und Machtverhältnisse, die das Einfordern von Gründen begünstigen oder verhindern, zum anderen nimmt die Philosophie jene Narrative und Machtbeziehungen von einem normativen Standpunkt aus in den Blick und fragt nach ihrer Vernünftigkeit.

Dies leitet zur Fragestellung über, was im Rahmen eines philosophischen normativen Blickwinkels als vernünftig gelten kann. Forst (11f.) definiert das Prädikat Vernünftigkeit *prozeduralistisch* als *Ergebnis von Diskursen*, in denen die Bedürfnisse und Interessen aller möglicherweise *Betroffenen*, wenn nicht tatsächlich, dann zumindest hypothetisch Eingang finden und wo in der Deliberation nach Entscheidungen und Begründungen gesucht wird, die von all diesen Betroffenen angenommen werden können.

Die Frage nach der Legitimität wird *von diesen Akteuren* hin zu Demokratie und Gerechtigkeit getrieben, nicht aus einer philosophischen Position heraus. Kritische Theorie zu betreiben heißt, die Wahrheit dieser Forderungen auszudrücken, abstrakt und konkret. (197)

Es ist demnach für die politischen Philosophinnen und Philosophen bis zu einem gewissen Grad unwesentlich, wie das inhaltliche Ergebnis des Diskurses beschaffen ist, solange das Verfahren *inklusiv* und *rational-deliberativ* war. Im Gegenteil wäre es sogar vermessen, wenn jener sich sozusagen einen transzendentalen Erkenntnisstandpunkt anmaßen würde, weil er letztlich auch nur Teil der von ihm betrachteten Gesellschaft ist (11–13).

Mit diesem Ansatz bezieht der Autor einen ureigenen und meines Erachtens auch überzeugenden Standpunkt, beispielsweise in der nach Rawls

insbesondere in der analytischen Philosophie geführten Debatte zwischen Vertretern idealistischer und realistischer Theorie. Forst hält dieser Differenzierung entgegen, dass normative politische Theorie weder eine Art platonischer Schiedsrichtertheorie noch allzu pragmatische realistische Theorie sein sollte, sondern dass idealistische und utopische Rechtfertigungsnarrative vielmehr Orientierungen für politisches Handeln geben können (89–96), sie aber von den Betroffenen selbst in der Deliberation als gute Gründe eingebracht werden müssen, um legitim sozial wirksam zu werden. Idealistische und realistische Perspektiven schließen sich also nicht notwendigerweise aus, sondern sind dialektisch miteinander verwoben (9f., 24).

Ergänzend dazu macht der Autor in einem sehr lesenswerten Kapitel zum Begriff des Fortschritts deutlich, dass selbst bei einer prozeduralistischen Konzeption von Vernünftigkeit und Rechtfertigbarkeit politischen Handelns, Menschenrechte *nicht* diskursiv verhandelbar sein können, weil sie Grundlage des Diskurses und diesem demnach logisch „vorgeordnet“ (Alexy 1994: 501) sind. Diese These gewinnt in der demokratietheoretischen Diskussion dadurch an Gewicht, da im akademischen Diskurs oft Einwände gegen Institutionen als demokratiefeindliche Hindernisse vorgebracht werden. Forst dagegen kann hier deutlich machen, wie Institutionen und diskursive Emanzipation *zusammen* gedacht werden müssen. So stellt sich nicht die Frage zwischen „Demokratie als System“ oder „Demokratie als Verfahren“ (Castoriadis 2006: 43), sondern das rechtsstaatliche System ist eine notwendige Bedingung, um das demokratische Verfahren zu ermöglichen (190).

Die Ausführungen zur deliberativen Konzeption von Vernünftigkeit sind auch deshalb zu unterstreichen, um das Missverständnis der Diskurstheorie als expertokratisch auszuräumen. Wie Forst veranschaulicht, geht es dieser aber vielmehr darum, expertokratische Tendenzen in Theorie und Praxis zugunsten der Inklusion der Betroffenen zurückzuweisen, weil nur jene über Entscheidungen beraten können, die das Prädikat Vernünftigkeit verdienen. Im zuvor erwähnten Kapitel zum Fortschrittsbegriff macht Forst zwar deutlich, dass es einen unantastbaren „normativen Kern“ (Forst 2007: 7) von Menschenrechten als notwendige Voraussetzung diskursiver Rationalisierung bedarf, aber auch, dass ein diskurstheoretisches Verständnis von Fortschritt niemals in Versuchung geraten sollte, expertokratische, kolonialistische oder kulturimperialistische Präjudikationen vorzunehmen, da diese wohl kaum allgemein zu rechtfertigen wären. Denkt man dagegen Fortschritt und das Recht auf Rechtfertigung der vom Fortschritt betroffenen Menschen zusammen, so

ergibt sich daraus ein normativ gehaltvolles, in Forsts Sinne vernünftiges Modell von Fortschritt,

denn jeder Vorgang, der Fortschritt genannt zu werden verdient, sollte einer sein, den die Betroffenen selbst in Gang setzen oder zumindest mit steuern. [...] Die eigentliche Logik des Fortschritts ist keine historische, keine sozialtechnische, wissenschaftliche oder technologische; sie ist vielmehr eine gesellschaftliche in dem Sinne, dass sie von einer Gesellschaft selbst getragen und definiert werden muss. (108)

Forsts Fortschrittskonzeption impliziert auch, dass vernünftige Gründe nicht irgendwelche diffusen, transzendente Entitäten sein können, wie dies beispielsweise maßgeblich Mackie an kognitivistischen Moraltheorien kritisierte, sondern dass Vernünftigkeit ein Prädikat konkreter sozialer Beziehungen ist, die einen rationalen Diskursen aller Beteiligten ermöglichen. Eine Stärke der in diesem Buch versammelten Texte liegt deshalb auch darin, eine überzeugende Konzeption von Normativität und praktischer Vernunft zu entwickeln, die anregende Standpunkte in verschiedenen moralphilosophischen und politiktheoretischen Diskussionen eröffnet, beispielsweise in den zuvor erwähnten Kritiken der Universalisierbarkeit diskurstheoretisch gewonnener normativer Postulate oder dem Expertokratievorwurf gegenüber deliberativen Demokratietheorien wie beispielsweise bei Abromeit (2002: 108f.), Buchstein und Jörke (2003).

Eine Frage bleibt bei Forsts Ausführungen jedoch offen. So schreibt er, in expliziter Abgrenzung zu Habermas, dass er dessen universalpragmatischen und gattungsethischen Ansatz, weil normativ nicht gehaltvoll genug, überschreiten möchte (11, 125–127). Auch Honneths von Hegel inspiriertes Stufenmodell der Sittlichkeit, das nur „knapp über den Horizont existierender Sittlichkeit“ (Honneth 2011: 27) hinausschreiten könne, weist Forst in gleicher Weise zurück und ersetzt es durch ein kantisches, anscheinend transzendentalpragmatisches Verständnis von moralischen Rechtfertigungen.

Dabei muss festgehalten werden, dass keine Theorie als ‚kritische‘ auftreten kann, die sich ihres Vernunftbegriffs nicht explizit vergewissert und diesen nicht auch selbst der Kritik unterwirft. Denn so sehr die kritische Theorie sich gegen die ‚Pathologien der Vernunft‘ in der Moderne wendet, unterwirft sie doch stets, wie Honneth betont, ‚das Allgemeine, das durch soziale Kooperation zugleich verkörpert und realisiert werden soll, den Maßstäben rationaler Begründung‘. Keine anderen Begriffe, etwa solche des ‚Guten‘, können folglich an die Stelle des Imperativs und der Kriterien rationaler Rechtfertigung treten. Entgegen solchen Ethisierungen kritischer Theorie ist darauf zu bestehen, dass sich alle Kandidaten für das ‚Gute‘, wenn es allgemein und reziprok gelten soll, reziprok-allgemeiner Begründung stellen müssen und nicht umgekehrt aus sich heraus, etwa vermittels anthropologischer Überlegungen, Geltung beanspruchen können. (12)

Es ist mir allerdings nicht ersichtlich, wieso, wenn man das empirisch überzeugende Modell von Rechtfertigungsnarrativen einführt, dann etwas wie eine transzendierende Vernunft für Forsts Theorie nötig ist, deren Status in der Philosophie heftig umstritten ist. Man könnte nämlich davon ausgehen, dass moralische Vernunft sich, gesellschaftswissenschaftlich betrachtet, im Rahmen lebensweltlicher Traditionen und Rechtfertigungsnarrative realisiert, jedoch, als sozusagen philosophischer Idealtyp, immer über das einzelne Narrativ hinausgehende moralische Gründe auf seine lebensweltlich spezielle Art und Weise verortet und letztbegründet. Ausführungen wie folgende legen diese Interpretation nahe:

Hier gilt es ein weiteres Mal zu sehen, dass soziale Immanenz und geltungstheoretische Transzendierung eine Einheit bilden; nahezu hegelianisch ausgedrückt könnte man sagen, dass die wahre Immanenz in der Transzendenz besteht. (29)

Hier wird also eine Art „kontextualistische[r] Universalismus“ (Forst 1994: 242) begründet, jedoch nicht hinreichend belegt, wieso die Existenz eines transzendentalen Raums moralisch autonomer Geltungsansprüche gegeben und für eine normative Theorie notwendig ist. Man könnte mit Forsts Prämissen zum dialektischen Verhältnis von Immanenz und Transzendenz der Vernunft im Anschluss an Honneth vielmehr davon ausgehen, dass moralischer Fortschritt sich schrittweise über Stufen existierender Sittlichkeit realisiert. Moral wäre dann aber mehr eine Art überlappender Konsens unterschiedlicher ethisch geprägter Rechtfertigungsnarrative und kein eigenständiges Phänomen. Ferner würde hier eine gattungsethische Komponente erhalten bleiben, die Forst, wie bereits erwähnt, jedoch zurückweist (125–127), obwohl er selbst aber, so würde ich es zumindest interpretieren, im Kapitel zur religiösen Toleranz mit gattungsethischen Apriori wie der Menschenwürde operiert. Beispielsweise entwickelt er im Anschluss an Walter Benjamins Geschichtsphilosophie die interessante Annahme, dass Menschenrechte nicht ein positiver Katalog von klar definierten Rechten sind, sondern sich vielmehr negativ als Antwort auf Verletzungen der Menschenwürde über sich daran anschließende Rechtfertigungsdiskurse ausformulieren (109f.). Hier bliebe es aber bei der moralischen, nicht aber ethischen Unbegründbarkeit der Menschenwürde.

Es schließt sich hieran zwangsläufig die Debatte um Letztbegründungen und auch des motivationalen Gehalts einer autonomen, kognitivistischen Moral an. Meines Erachtens war es gerade ein Vorzug der nachmetaphysischen universalpragmatischen Diskursethik Habermas', Moral als einen *Rahmen* zu

begreifen, in dem sich unterschiedliche lebensweltliche moralisch-ethische Vorstellungen miteinander im Austausch befinden und zugleich doch eine Art normativ gehaltvollen Konsens bilden können. Damit wäre nicht nur die Frage nach der metaphysischen Letztbegründung für eine dezidiert nachmetaphysische Moraltheorie unwichtig geworden, weil die Diskursteilnehmer, jeder für sich, diese in ihrem Ethos fänden, sondern die verschiedenen Vorstellungen des Guten und die gattungsethisch erzeugte Sittlichkeit könnte auch die motivationalen Ressourcen für moralisches Handeln bereitstellen. Forst dagegen erklärt, dass diese motivationale Unterstützung nicht notwendig sei, weil eine autonome Moral, wenn sie wirklich rational ist, diesen motivationalen Gehalt mit sich brächte (51, 121–127). Scanlon (2014: 54) formulierte diesen Gedanken im Kontext seiner Theorie des moralischen Realismus ähnlich: Wäre eine moralische Handlungsanweisung nicht motivierend, so wäre sie entweder nicht rational oder der Agent wäre es nicht.

Ich würde einwenden, dass hier ein Kategorienfehler vorliegt. Eine Theorie autonomer Moral kann versuchen zu ergründen, was moralisch richtig oder falsch wäre beziehungsweise, mit Bezug auf Luhmann (2010) ausgedrückt, moralisch sinnvoll oder sinnlos ist. Das aber verleiht ihr noch nicht für das Individuum motivierende Geltung. Diese Geltung erlangt sie erst, indem sie durch eine spezifische Begründung *sinnhaft* wird.

Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motiviert. [...] Hieraus folgt, daß durch Moral, und abstrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann [...](Schopenhauer 1988:434)

Die Frage der Sinnhaftigkeit verlässt aber den Rahmen einer nachmetaphysischen Moraltheorie und trägt diese zurück in den „Gründeökonomie“ (64) der Lebenswelt. Denn wie Forst richtig sagt: „Menschen sind aber auch *erzählende* Wesen. Der Raum der Gründe, in dem sie sich orientieren, ist kein nackter Raum einzelner Sätze oder gar Normen, sondern bevölkert von Narrativen.“ (85) Das bedeutet zusammengefasst, dass eine kognitivistische, beispielsweise kantische, Moral uns sagen kann, welche Prinzipien als moralisch geboten angesehen werden können, aber nicht wieso Menschen sich daran halten sollen.

Hieran anschließend und insbesondere im Rahmen des Kapitels zur religiösen Toleranz wäre es interessant gewesen zu erfahren, wie sich Forst selbst in der Diskussion um postsäkulare Gesellschaften positioniert. Habermas vertritt die markante These, dass in religiösen Narrativen etwas aufbewahrt sei, dass für politisch-moralische Fragen eine „besondere Artikulationskraft“

(Habermas 2005: 137) habe und religiöse Geltungsansprüche „zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“ (ebd.) mache, wobei diese nicht einfach in die Sprache der nachmetaphysischen Philosophie zu übersetzen seien, wie dies vielleicht Kants Unterscheidung zwischen Religion und Glaube nahelegt. Daran schloss sich in der Theorie deliberativer Demokratie die Diskussion an, wie religiöse Stellungnahmen in der Deliberation, in der ja verallgemeinerbare Gründe vorgebracht werden sollen, verarbeitet werden können, um dieses Rationalisierungspotential offenzulegen.

Unabhängig von diesen offenen Fragen kann zusammengefasst werden, dass Normativität in Forsts Theorie etwas Innerweltliches ist, das sich durch rational geführte inklusive Rechtfertigungsdiskurse ergründen lässt und sich mit Rechtfertigungsnarrativen lebensweltlich verwebt. Man könnte sagen, dass hiermit der philosophische Ansatz Forsts abgesteckt ist, aber wie einleitend gesagt, ist es Absicht einer Kritischen Theorie, über gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnis vermittelt in die Gesellschaft emanzipativ hineinzuwirken. An dieser Stelle wird der Faktor der Macht relevant.

## II. Noumenale Macht

Oft, so stellt Forst fest, werden Normativität und Macht als sich gegenseitig ausschließend aufgefasst (7): Ist es nicht so, dass dort, wo Macht über Menschen ausgeübt wird, rechtfertigbare, gute Gründe nicht anzutreffen sind? Macht wird dieser Vorstellung nach als ein Kontinuum der Gewalt modelliert, an dessen einem Ende das Phänomen rein physischer Gewalt steht, beispielsweise Waffengewalt gegenüber oppositionellen Minderheiten in einem despotischen Unrechtsstaat, und am anderen Ende die als legitim angenommene Herrschaftsgewalt, die aber ebenso die Handlungsfreiheit des Individuums einschränkt und sei es nur dadurch, dass der Machtunterworfenen seine Präferenzen aufgrund antizipierter Strafe anpasst (189). Dies entspricht beispielsweise der Staatsdefinition Max Webers (2010: 7): „Man kann vielmehr den modernen Staat soziologisch letztlich nur definieren aus einem spezifischen *Mittel*, das ihm, wie jedem politischen Verband, eignet: der physischen Gewaltsamkeit.“ Das mag zunächst für einen entzaubernden, soziologischen Blick hinnehmbar sein, aber für eine normative politische Theorie bleibt die Frage des Unterschieds zwischen der Gewalt als Böses und beispielsweise der Rechtsprechung in einem demokratischen Staat als ontologisch etwas von dieser Unterscheidbares.

Für einen politischen Philosophen ist aber eine solche normative Blindheit nicht hinnehmbar. Gegen das Kontinuumsmodell von Macht als Gewalt

wendet Forst deshalb ein, dass Macht ein *intersubjektives* Phänomen ist. Sie entsteht dort, wo Bürger sich im diskursiven Austausch befinden und ihre Handlungspräferenzen koordinativ verändern (62). Gewalt dagegen ist rein *monologischer, physischer* Natur und nutzt Ressourcen körperlicher oder instrumenteller Stärke (65). Diesen Unterschied unterstreicht Rainer Forst dadurch, dass er von *noumenaler Macht* spricht (58f.). Macht ist also ein *kognitives* Produkt, was jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen ist, dass sie lediglich im „Bereich der Ideen und Gedanken“ (59) existiert, sondern vielmehr, dass sie intersubjektiv wirksam wird, wenn Akteure ihre Handlungsabsichten aufgrund des Einwirkens anderer *intentional* „als frei[] Handelnde“ ändern (60). Anders als im Kontinuumsmodell muss der Machtausübung auch nicht notwendigerweise ein Interessenkonflikt zwischen den Akteuren zugrunde liegen. Die Einsicht in ein gutes Argument, welches meine bisherigen Handlungsabsichten verändert, kann demnach ebenso ein Wirken von noumenaler Macht sein. Wichtig ist aber, dass Macht immer in einem *subjektivierenden* Verhältnis auftritt, in dem der Ausübende den Machtunterworfenen als frei handelndes Subjekt anerkennt und dementsprechend versucht, dessen Intentionen, dessen Handlungsgründe, zu variieren. Würde er dagegen beispielsweise mit *Waffengewalt* zur Verwirklichung seiner Ziele vorgehen, so hätte er keine Macht, um noumenal auf einen anderen einzuwirken; er wäre vielmehr *ohnmächtig* und könnte nur noch auf seine körperliche oder instrumentelle Stärke bauen, um seinen angestrebten Zweck zu realisieren, indem er das *Objekt* des Anderen aus dem Weg schafft (62–68). Macht ist, diskurstheoretisch gesagt, die Möglichkeit den präferenzbildenden Raum der Handlungsgründe zu beeinflussen. Rechtfertigungen mit guten oder schlechten Gründen sind es aber wiederum, die den normativen Maßstab dafür bilden, was wir als richtig oder falsch erachten. Wenn Gründe nun aber Geltung beanspruchen, dann bedürfen sie sozialer Macht, das bedeutet sie müssen zu Handlungsintentionen für Individuen werden. Anders gesagt wäre ein normativer Grund, der nicht nach Verwirklichung strebt, wozu er Macht bedarf, paradox, weil er selbst keinen Anspruch auf Geltung erhöhe. Auf diese Art und Weise kann Forst Normativität und Macht komplementär zusammen denken.

Meines Erachtens gelingt es dem Autor, Macht sowohl für die Gesellschaftswissenschaften als auch Philosophie einsichtig zu modellieren (32f.). Was erste anbelangt, so kann Forst zum einen Macht akteurszentriert empirisch analysierbar machen (71), was anderen diffusen Machtkonzeptionen oft zitierter Theoretiker wie beispielsweise Luhmanns systemtheoretischer Konzeption der Macht als Code nicht gelingt. Auch begründet Forst meiner An-

sicht nach analytisch überzeugend, wieso die Prämisse, dass Phänomene wie Macht als Produkt intentional Handelnder verstanden werden müssen, wissenschaftstheoretisch gefordert ist, da er zeigen kann, dass jegliche anderen Versuche, Macht losgelöst von Akteuren zu konzeptualisieren letzten Endes doch an den Gründehaushalt des Individuums gebunden sein müssten, um sie voll und ganz erklären zu können. Zum anderen jedoch vereinfacht dieser Ansatz Macht als sozialen Tatbestand nicht zu sehr, indem er sie eindimensional operationalisiert. So kann sie beispielsweise *institutionell* analysiert werden, indem über „*noumenale[s] Kapital*“ (72) verfügende Positionen in als legitim erachteten Institutionen in den Blick genommen werden. Es würden also jene institutionell stabilisierten Stellen betrachtet, die über einen feudalen Zugang zum öffentlich verwalteten Raum der Gründe verfügen.

Ferner könnten aber auch aus einer *politikökonomischen* Perspektive informale Beherrschungsverhältnisse offengelegt werden, in denen bestimmte Akteure, beispielsweise durch finanzielle Ressourcen, ebenfalls einfachere Zugänge zum Raum der Gründe erhalten. Für am Denken der Frankfurter Schule interessierte Leser dürfte besonders die diskurstheoretische Neuinterpretation von Marx aufschlussreich sein, in der Forst Ideologie, also das Rechtfertigungsnarrativ zur Beherrschung, und jene Beherrschung nicht als historisch-materialistischen Faktor, sondern sozialtheoretisch viel grundlegender als arbiträre Versiegelung des Raums der Gründe vor den Betroffenen deutet (179). So sei der Klassenkampf kein Kampf um eine suffiziente Verteilung, sondern um das Recht auf Rechtfertigung.

Die zuvor beschriebenen Machtphänomene liegen auf einer Makro- und Mesoebene, aber mit Forsts Ansatz kann auch die *Individualebene* erschlossen werden. Anhand des Modells von Rechtfertigungsnarrativen, die Machtverhältnisse begründen und Einfluss auf das Denken der Menschen ausüben, wäre es möglich, Strukturen der Gouvernamentalität zu analysieren, also kognitive Dispositionen, die Akteure an die Legitimität von bestimmten Machtverhältnissen glauben lassen (11). Forsts Differenzierungen helfen hierbei, diese zunächst opaken sozialen Beziehungen analytisch in Einfluss, Überzeugung und intentionale Machtausübung zu differenzieren (68). Hierbei umgeht Forst aber gekonnt den Determinismus poststrukturalistischer Machtkonzeptionen, ohne dass ideologische Beherrschungszusammenhänge allzu sehr aus dem Blick verloren werden. Zwar äußert der Autor an einer Stelle etwas provokant, dass es keinen Sinn ergäbe, „den Begriff ‚Diskurs‘ mit Foucault oder mit Habermas zu verstehen“ (47), aber man sollte hier keine Synthese zwei konträrer Auffassungen der Prozesse in Diskursen erwarten, denn *mit Haber-*

mas geht Forst davon aus, dass Rechtfertigungsnarrative nicht undurchdringbar vermachtend auf das Denken wirken, sondern auch – und das liegt der Sprache als kritischem Element zugrunde – gleichzeitig die Kritik des Bestehenden (89–96) ermöglichen. Selbst das, was für den Marxisten ein Opiat sein mag, ist für Forst so facettenreich, dass sich im Rechtfertigungsnarrativ Ideologie und Rationalität verschränken können (73).

Interessanterweise setzt sich Forst hier von systemtheoretischen Restbeständen in Habermas' Diskurstheorie ab (69f.). Für Habermas sind die Systeme von Politik und Wirtschaft nicht diskursiv zugänglich, sondern können nur öffentlich belagert werden, was sie zumindest, im Gegensatz zu Luhmanns prominenter Warnung vor der Moral, der normativ-ethischen Reflexion zugänglich macht. Dies ist eine bis heute in den Alltag hineinreichende zentrale Erkenntnis und Forderung gegenüber neoliberalen, ideologischen Thesen über systemische Zwänge in modernen Gesellschaften. Forst geht über Habermas hinaus und wendet ein, dass Systeme letzten Endes keine autonomen Entitäten sind, sondern auf systemkonformes *Handeln* angewiesen, wodurch sie ontologisch betrachtet nicht normfrei sein können, was jedoch die sie konstruierenden Normen ebenfalls den Rechtfertigungsdiskursen überantwortet. Dies ist, meiner Ansicht nach, eine Erkenntnis, die im Rahmen der Kritischen Theorie neue Forschungsfelder und Fragestellungen eröffnet, beispielsweise Honneths und Herzogs Analysen zur sittlichen Fundierung der Marktwirtschaft.

Dies alles macht den Sammelband nicht nur für Philosophinnen und Philosophen lesenswert, sondern die Lektüre kann auch für an normativen Fragen interessierte empirische Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler ergiebig sein. Obwohl Forst einleitend erwähnt, er sei mehr an der philosophischen Thematik des Komplexes von Normativität und Macht interessiert (7), bietet er dennoch auch für diese Interessen Anknüpfungspunkte, welche meines Erachtens an einigen Stellen so klar zutage treten, dass der Verfasser beinahe schon Operationalisierungen anzubieten scheint (76–81). Kritikerinnen und Kritiker könnten einwenden, dass diese diskurstheoretische Machtkonzeption ein zu breites Spektrum an Phänomenen abzudecken versucht. Ich würde jedoch mit Stephen Lukes (2005: 41) argumentieren, dass die Einfachheit der Operationalisierung nicht notwendigerweise etwas über die theoretische Angemessenheit sagt und dass einfache Theorien der Macht entweder jene als Gewalt fehldeuten oder zwangsläufig immer Erhebungsprobleme für die empirische Forschung mit sich bringen werden, da Macht, wie es Forst sowohl theoretisch als auch in Anwendungsfeldern überzeugend

zeigt, ein wesentlich kognitives Phänomen ist. Demnach ist Macht als soziales Phänomen nie selbstevident und selbstinterpretierend.

Einen weiteren positiven Aspekt möchte ich abschließend noch hervorheben. Die Diskurstheorie beruft sich auf die kommunikative Machtkonzeption Hannah Arendts, lehnt jedoch deren „ethische Engführung“ (Habermas 1996: 283) ab. Habermas wendet gegen diese ein, dass sie noch „der historischen und begrifflichen Konstellation des aristotelischen Denkens verhaftet bleibt“ (Habermas 1981: 232), was sie wiederum nicht direkt in eine „komplexe[], auf eine Mehrzahl normativer Anforderungen reagierende Demokratietheorie“ (Scharpf 1970: 66) integrierbar macht. Eine entscheidende Weichenstellung ist meines Erachtens, dass Macht für die Diskurstheorie lediglich ein intersubjektives Phänomen ist während sie für Arendt ein Produkt einvernehmlichen Handelns ist. Dies wiederum hat für die demokratiethoretische Integration der diskursiven Machtkonzeption den Vorzug, dass Autoren wie Forst sich bei der Reflexion auf demokratisch legitime Machtausübung von „bewußtseinsphilosophischen Denkfiguren“ (Habermas 1996: 288) wie einem sittlich integrierten Kollektiv, welches aufgrund gemeinsam geteilter Werte über sich selbst legitim Macht ausübt, distanzieren können.

Diesen Schritt zeichnet Forst in einem Kapitel zur Überwindung des nationalstaatlichen Dogmas in der politischen Theorie nach (215), einer Argumentation, die sowohl in normativer als auch funktionaler Hinsicht interessante Anknüpfungspunkte für die philosophische Reflexion und die empirische Politikforschung bietet. Zum einen erzeugt das Prinzip, dass nur jene Normen gerechtfertigt sind, denen alle möglicherweise Betroffenen zustimmen können, dort transnationale Rechtfertigungsräume, wo über nationalstaatliche Grenzen hinweg, Verursachungsketten identifiziert werden können (220-233). Dies erscheint mir gerade deshalb eine relevante Erkenntnis Forsts zu sein, weil bis heute die Fragestellung, „welche Personen sich legitim zu ‚dem Volk‘ zusammenfügen [...] und demnach berechtigt sind, sich in ihrem eignen Verband selbst zu regieren, [...] ein von [beinahe] allen großen politischen Philosophen, die über Demokratie schrieben, fast völlig vernachlässigtes Problem ist“ (Dahl 1975: 53). Eine kommunikative Machtkonzeption jedoch schließt diese Fragestellung explizit ein, indem sie die Legitimation demokratischer Willensbildungs- und Entscheidungsfindungsprozesse an die Betroffenen bindet. Dies kann beispielsweise die normative politische Theorie dazu drängen, entgegen defätistischer Standpunkte, Möglichkeiten aufzuzeigen, supranationale Institutionen inklusiver und deliberativer zu gestalten, um sich dem kontrafaktischen Ideal der Zustimmung aller Betroffenen zumindest

asymptotisch anzunähern. Dies empfiehlt sich heutzutage, wie die Beobachterin und der Beobachter aktueller politischer Problematiken weiß, letztlich auch dadurch, dass der Nationalstaat an „Rationalisierungsschranken“ (Schmalz-Bruns 1995: 30f.) stößt und zur Supranationalisierung wohl auch aus funktionalen Erwägungen keine Alternative bleibt.

Abschließend noch einige kurze allgemeine Bemerkungen zum Sammelband. Meiner Ansicht nach ist jener sowohl für noch unerfahrene, kein Vorwissen über die Diskurstheorie mitbringende als auch für bewanderte Leserinnen und Leser lesenswert. Für erste lohnt sich die Lektüre deshalb, weil Forst zum einen nie in eine nur für Eingeweihte zugängliche Fachsprache verfällt, zum anderen vielfache Brücken zu anderen Traditionen in der politischen Theorie schlägt, beispielsweise mehr ideengeschichtlichen oder analytischen Forschungsansätzen. Für zweite wird auch dies sicher erkenntnisbringend sein. Zudem ist interessant nachzuvollziehen, wie sich Forst in diesem primär politiktheoretischen Band zu Habermas' rechtstheoretischer Perspektive aus *Faktizität und Geltung* sowie zu Honneths hegelianischer Anerkennungstheorie aus *Das Recht der Freiheit* positioniert. In einem 1985 veröffentlichten Gespräch zwischen Axel Honneth und Jürgen Habermas (1985: 167) fragte Honneth diesen, wie sich überhaupt „kritische Wissenschaft heute vernünftig betreiben“ lasse, worauf Habermas antwortete, dass ihm das „alles selbst nicht so recht klar“ sei. Wenn man Forsts Sammelband als einen Versuch einer theoretischen und methodologischen Antwort auffasst, angefangen mit sehr abstrakten Untersuchungen zur Sozialontologie von Normativität und Macht und dem dann doch hochaktuellen Schluss zur Fragen transnationaler Gerechtigkeit, so kann geschlussfolgert werden, dass die verschiedenen Texte dem Leser Inspiration und vielleicht etwas Aufschluss über eine kritische Wissenschaft im „Interesse an vernünftigen Zuständen“ (Horkheimer 1937: 254) geben können.

## Literatur

- Abromeit, Heidrun. *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*. Opladen: Leske und Budrich, 2002.
- Alexy, Robert. *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Buchstein, Hubertus und Dirk Jörke. „Das Unbehagen an der Demokratietheorie“. In *Leviathan* 31.4 (2003), 470–495.
- Castoriadis, Cornelius. „Demokratie als Verfahren und Demokratie als System“. In: *Autonomie oder Barbarei*, 43–68, Lich: Verlag Edition AV, 2006.
- Dahl, Robert A.. *Und nach der Revolution? Herrschaft in einer Gesellschaft freier Menschen*. Frankfurt am Main: Campus, 1975.

- Forst, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Forst, Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Habermas, Jürgen. „Hannah Arendts Begriff der Macht. (1976)“. In *Philosophisch-politische Profile*, 228–248, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, Jürgen. „Dialektik der Rationalisierung“. In *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, 167–208. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“. In *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 119–154, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Horkheimer, Max. „Traditionelle und kritische Theorie“. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, (1937), 245–294.
- Luhmann, Niklas. „Vom Sinn religiöser Kommunikation“. In: Karl Gabriel; Hans-Richard Reuter (Hrsg.) *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, 180-194. Paderborn: Schöningh, 2010.
- Lukes, Steven. *Power. A Radical View*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005.
- Scanlon, Thomas M. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Scharpf, Fritz W. *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*. Konstanz: Universitätsverlag, 1970.
- Schmalz-Bruns, Rainer. „Deliberativer Supranationalismus. Demokratisches Regieren jenseits des Nationalstaats“. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 6.2 (1999), 185–322.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Band 2. Mannheim: Brockhaus, 1988.
- Weber, Max: *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot, 2010.