

Mattias Iser

Empörung und Fortschritt

Grundlagen einer kritischen Theorie
der Gesellschaft

Empörung und Fortschritt

»Theorie und Gesellschaft«

Herausgegeben von

Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl,
Frank Nullmeier und Shalini Randeria

Band 64

Mattias Iser, Dr. phil., ist Permanent Research Fellow und Direktoriumsmitglied der DFG-Kollegforschergruppe »Justitia Amplificata: Erweiterte Gerechtigkeit – konkret und global« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Mattias Iser

Empörung und Fortschritt

Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft

Campus Verlag
Frankfurt/New York

D 188

2., durchgesehene Auflage 2011

ISBN 978-3-593-38474-0 Print
ISBN 978-3-593-45801-4 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2008 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

- Einleitung: Empörung und Fortschritt –
Zur Idee einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik 7

- 1. Gesellschaftskritik im Widerstreit 23
 - 1.1 Konstruktivistische Kritik 23
 - 1.2 Interpretative Kritik 37
 - 1.3 Welterschließende Kritik 51
 - Exkurs: Vier Funktionen der Gesellschaftstheorie 65
 - 1.4 Genealogische Kritik 68
 - 1.5 Ideologiekritik 74

- 2. Kritische Theorie der Verständigung 84
 - 2.1 Die Grammatik der Verständigung 84
 - 2.1.1 Krise, Empörung und Rekonstruktion 85
 - 2.1.2 Was ist Verständigung? 89
 - 2.1.3 Verständigung als soziale Notwendigkeit 93
 - 2.1.4 Die Dimensionen moderner Verständigung 96
 - 2.2 Verständigung und Fortschritt 108
 - 2.2.1 Reflexivität und Differenzierung 108
 - 2.2.2 Egalitäre Inklusion 112
 - 2.2.3 Autonomisierung und Individualisierung 119
 - 2.3 Kritik der Verständigungsverhältnisse 122
 - 2.3.1 Falsche Verständigungsinhalte 123
 - 2.3.2 Verzernte Verständigungsprozesse 129
 - 2.3.3 Verdrängte Verständigung? 137
 - 2.4 Verständigung und Widerstand 152
 - 2.4.1 Zwei Achsen des Historischen Materialismus 152
 - 2.4.2 Quellen der Empörung 155

3. Kritische Theorie der Anerkennung	162
3.1 Die Grammatik der Anerkennung	163
3.1.1 Krise, Empörung und Rekonstruktion	163
3.1.2 Was ist Anerkennung?	165
3.1.3 Anerkennung als soziale Notwendigkeit	174
3.1.4 Die Dimensionen moderner Anerkennung	177
3.2 Anerkennung und Fortschritt	194
3.2.1 Egalitäre Inklusion	195
3.2.2 Individualisierung, Differenzierung und Autonomisierung	204
3.2.3 Reflexivität	212
3.3 Kritik der Anerkennungsverhältnisse	214
3.3.1 Falsche Anerkennungsinhalte	214
3.3.2 Verzerrte Verständigung über Anerkennung	234
3.3.3 Verdrängte Anerkennung?	238
3.4 Anerkennung und Widerstand	251
3.4.1 Fortschritt als Abfolge sozialer Kämpfe	252
3.4.2 Quellen der Empörung	255
4. Ort und Zukunft der Kritischen Theorie	265
4.1 Umriss einer Theorie kommunikativer Anerkennung	265
4.1.1 Die Unhintergebarkeit kommunikativer Anerkennung	265
4.1.2 Drei Kriterien moralischen Fortschritts	274
4.1.3 Wie kritisch ist die Kritische Theorie?	279
4.1.4 Empörung und Widerstand	289
4.2 Die Grenzen einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik	292
4.2.1 Noch einmal: Gesellschaftskritik im Widerstreit	293
4.2.2 Schluss: Der Pluralismus der Gesellschaftskritik	302
Literatur	303
Danksagung	325
Personenregister	326

Einleitung: Empörung und Fortschritt – Zur Idee einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik

Ob angesichts randalierender Jugendlicher in den französischen *banlieus* oder fundamentalistischer Selbstmordattentäter – negative Gefühlsreaktionen wie Zorn oder Hass sind erneut in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit getreten. Diese explosiven Emotionen, mit denen Subjekte auf eine vermeintliche Verletzung durch andere reagieren, scheinen die Aufklärung mit ihrem unterdrückten Anderen zu konfrontieren. Allerdings sind solche Reaktionen weder neu noch bloß problematisch. Dass sie vielmehr in all ihrer Ambivalenz zur Grundstruktur moralischer Überzeugungen gehören, zeigt bereits ein Blick in Platons *Politeia*:

»Wie aber ist es, wenn einer glaubt, Unrecht zu erleiden? Dann kocht und braust doch wohl der Zorn in ihm auf und macht sich zum Bundesgenossen dessen, was ihm gerecht dünkt, [...] bis er es entweder durchsetzt oder stirbt oder [...] von der ihm innewohnenden Vernunft zurückgerufen und besänftigt wird.« (440 c–d)

Zorn oder – angemessener – moralische Empörung bemächtigt sich hier des Subjekts, weil es sich ungerecht behandelt fühlt. Gleichwohl sind diese Gefühle lediglich von heuristischem Wert, weil sie kein Erstes darstellen (Lohmann 2001: 435). Vielmehr liegen ihnen, wenn auch oftmals nur implizit, moralische Erwartungen zugrunde. Und diese können gerechtfertigt, aber auch ungerechtfertigt sein; genauso wie die Einschätzung der Situation, auf die sich die moralische Gefühlsreaktion bezieht. Eben dies meint Platon, wenn er betont, der Zorn könne durch die Vernunft auch wieder zurückgerufen werden; dann nämlich, wenn der Zürnende erkennt, dass ihm gar kein Unrecht zugefügt wurde bzw. den anderen keine Schuld trifft. Zudem können authentische Schuldgefühle auf der Seite des anderen die Empörung besänftigen. Kann somit bereits die Wahrnehmung *als* Verletzung unangemessen sein, so gilt dies auch für die darauf antwortenden Handlungen. Weil es sich um aggressive Gefühlsreaktionen handelt, die durch Drängen und Ungeduld gekennzeichnet sind, kann es leicht zu Überreaktionen kommen. Allerdings muss man nicht gleich so weit gehen

wie Jon Elster, der die generelle Handlungsneigung der Empörung als eine beschreibt, die »dafür sorgen« will, »dass das Objekt des Gefühls leidet« (Elster 2004: 223). Letztlich kann sich die Empörung über Handlungen auch zu einem Hass gegenüber Personen und Gruppen verfestigen. Dann wird es schwerer, jene Gefühle der Entrüstung reflexiv zu überprüfen, die sich angeblich auf bestimmte Untaten beziehen, aber nur die Haltung des Hasses nachträglich rationalisieren (Demmerling/Landweer 2007: 299).

Empörung erfordert als moralische Gefühlsreaktion, die beansprucht, Unrecht anzuzeigen, folglich die argumentative Prüfung ihrer Angemessenheit. Zugleich geht mit ihr auch ein zumindest implizites Wissen darum einher, dass nicht nur meine, sondern auch die Verletzung anderer einen Anlass zur Empörung darstellt. Ansonsten wäre es nur Wut oder Zorn. Unter Bezug auf die normativen Erwartungen, aufgrund derer ich mich verletzt fühle, vermag ich dann eine stellvertretende, unpersönlichere Haltung einzunehmen (Strawson 1962: 217f., Habermas 1983a: 58f., Wingert 1993: 74). Diese Haltung lässt mich erkennen, dass ich bereits akzeptiert habe, dass auch ich anderen gegenüber bestimmte positive Einstellungen an den Tag legen muss, die sich in Handlungen niederschlagen haben. Wir empören uns folglich auch über Verletzungen einer – vielleicht nur imaginierten – normativen Ordnung, die die Subjekte in einer für alle zustimmungsfähigen Weise schützen und fördern soll. Insofern kann man angesichts der weiten Verbreitung einer indifferenten bis resignativen Einstellung gegenüber dem »Elend der Welt« (Bourdieu) auch ein Zuwenig an Empörung diagnostizieren.

Wichtig sind diese Befunde, weil Gesellschaftskritik, so die These der vorliegenden Studie, im Kern die reflexive Überprüfung von Empörung ist; einer Empörung, die potentiell zu moralischem Fortschritt führen kann. Und hierzu gehört auch, dass die Kritik hinterfragen muss, ob Handlungen oder soziale Verhältnisse, die in Subjekten diffuse Gefühle des Unbehagens oder der Scham auslösen, nicht eher Empörung hervorrufen sollten. Nun mag der Titel angesichts des Leids, das durch Zorn und Empörung innerhalb der menschlichen Geschichte verursacht wurde, zynisch oder gar naiv klingen. Müsste es nicht vielmehr »Empörung und Rückschritt« heißen? Daher ist die Frage von besonderer Dringlichkeit, anhand welcher Kriterien sich entscheiden lässt, wann Empörung berechtigt ist und wann nicht. Wie aber gelangt man zu solchen Kriterien?

Es ist üblich geworden, die Antworten innerhalb der gegenwärtigen Diskussion zwei konkurrierenden Lagern zuzuordnen, dem der internen sowie dem der externen Kritikformen. Ansätze *interner* (oder immanenter) Kritik beziehen sich auf Werte oder Normen, die die Gesellschaft bereits selbst in Anspruch nimmt. Solch eine Kritik knüpft an die aktuellen Motive der sich empörenden Subjekte an. Weil der interne Kritiker die gemeinsamen Werte und die hieraus resultierende Identität nicht radikal infrage stellt, verhält er sich gegenüber seiner Gemeinschaft »loyal« (Allen 1998a). Allerdings sehen sich Formen interner Kritik mit dem Problem konfrontiert, inwiefern eine Kritik ohne radikale Distanz den Status quo zu überschreiten vermag. Deswegen beziehen sich *externe* Kritiken auf Maßstäbe, die vom herrschenden Wertekanon der kritisierten Gesellschaft abweichen. Eine solch externe Kritik kann sich u.a. auf Gott, auf »die« Vernunft, auf unser »wahres« menschliches Wesen, bislang unerkannte »objektive« Bedürfnisse bzw. Interessen oder eben lediglich auf Auffassungen einer anderen Kultur berufen. Gerade weil die externe Kritik in diesem Sinne »von außen« kommt, stellt sich jedoch die Frage, ob sie ihre Adressaten zu überzeugen vermag oder ob sie diese lediglich zu bekehren sucht.

Aber kann diese Unterscheidung wirklich überzeugen? So ist immer wieder der Verdacht geäußert worden, eine Kritik an der asiatischen oder arabischen Staatenwelt im Lichte der universellen Menschenrechte ginge extern vor, weil sie aus der Perspektive der europäischen Aufklärung erfolge. Und stets ist diesem Vorwurf mit der Antwort begegnet worden, die Ansprüche, die diese Rechte fundierten, ließen sich bereits in den kritisierten Kulturen selbst auffinden. Tatsächlich wird sich im Verlauf dieser Studie zeigen, dass der althergebrachte Gegensatz von »intern vs. extern« nicht nur wenig zum Verständnis der Gesellschaftskritik beiträgt, sondern ein solches vielmehr erschwert.

Demgegenüber versucht eine besonders ambitionierte Form der Gesellschaftskritik, die ich im Folgenden als »rekonstruktiv« bezeichnen werde, jenseits der Dichotomie von »extern« und »intern« normative Erwartungen zu explizieren, die in der menschlichen Lebensform als solcher gründen und somit für alle Gesellschaften gelten. Ein solcher Ansatz, den ich in den Schriften von Jürgen Habermas und Axel Honneth verwirklicht sehe, beschreibt den Menschen als ein Wesen, das immer schon normative Erwartungen hegt. Der »Zorn« aufbegehrender Individuen wird also nicht naturalistisch als von außen einfließende »thymotische Energie« (Sloterdijk 2006: 21, 40) verstanden, sondern als eine typisch menschliche Reaktion

auf Situationen, die das Subjekt als ungerecht deutet. Die Einsicht in die Grundstruktur der hier verletzten Erwartungen soll die Gesellschaftskritik mit inhaltlich gehaltvollen Maßstäben versorgen, auch wenn die konkrete Gestalt dieser Erwartungen historisch und kulturell beträchtlich variiert. Der tiefere Grund der Empörung soll uns folglich Kriterien moralischen Fortschritts erschließen.

Die Gefühle der Empörung, die sich angesichts der Enttäuschung dieser fundamentalen Erwartungen einstellen, sollen zwar unterdrückt, aber niemals vollkommen ausgelöscht werden können. Habermas und Honneth beerben hiermit die zentrale Idee der linkshegelianischen Tradition, dass die praktische Vernunft sich nicht in einem bloßen Sollen erschöpft, sondern innerhalb der sozialen Wirklichkeit bereits wirksam ist. Stets könne man sich angesichts ungerechter oder pathologischer Zustände auf »einen leisen, aber hartnäckigen, einen nie verstummenden, obgleich selten eingelösten Vernunftanspruch« verlassen (Habermas 1976a: 11, auch Honneth 2004a: 54f.). Somit geht die normative Rekonstruktion zugleich mit einem sozialtheoretischen Erklärungsanspruch einher.

Was bedeutet diese Position angesichts der Frage, welche Rolle der Gesellschaftstheorie innerhalb einer fruchtbaren Kritik zukommen sollte? Dies ist ein weiterer Streitpunkt innerhalb der gegenwärtigen Debatte. Tatsächlich galt eine kritische Theorie der Gesellschaft bis zu den achtziger Jahren als *der* Schlüssel für den als notwendig erachteten Umschlag von der Theorie in die Praxis. Vor allem im orthodoxen Marxismus glaubte man, die Aufgabe der Kritik erschöpfe sich bereits darin, Widersprüche innerhalb des Kapitalismus aufzudecken. Dagegen ist in neuerer Zeit zu Recht betont worden, es sei ein Fehler gewesen, »den Kapitalismus« als den alleinigen Verursacher allen Übels anzusehen. Zudem zeige sich an wertenden Begriffen wie »Ausbeutung«, dass die Gesellschaftskritik ein durch und durch normatives Unterfangen sei. Mit der Konzentration auf die Frage, welche normativen Maßstäbe wie begründet werden können, ist die Rolle einer erklärenden Gesellschaftstheorie fast vollständig in den Hintergrund getreten. Gegen diese »moralistische« Verengung lässt sich geltend machen, dass auch eine normativ gehaltvolle Gesellschaftskritik eines angemessenen Verständnisses ihres Gegenstandes bedarf. Daher versteht sich die rekonstruktive Kritik zwar als ein explizit normatives Unterfangen, will aber nicht nur die Struktur unhintergebarter Erwartungen sozialtheoretisch aufdecken, sondern auch die Ursachen dafür benennen, dass diese Erwartungen durch die moderne Gesellschaft (strukturell) enttäuscht werden.

Allerdings unterscheidet sich die genauere Beschreibung des Zusammenhangs von Empörung und Fortschritt je nachdem, ob das Phänomen der Verständigung (Habermas) oder jenes der Anerkennung (Honneth) in den Mittelpunkt gerückt wird. Denn während es sich bei Habermas bei den enttäuschten Erwartungen um solche handelt, die in der kommunikativen Infrastruktur menschlicher Gemeinschaften gründen, schließt Honneth von der Notwendigkeit einer intersubjektiv konstituierten Identität auf anthropologisch tiefsitzende Anerkennungserwartungen. Nur knapp will ich nun umreißen, was im Verlauf dieser Studie noch sehr viel ausführlicher diskutiert werden wird.

Nach Habermas ergibt die sprachliche Verständigung nur dann Sinn, wenn wir unterstellen, dass jemand, der uns gegenüber eine Aussage trifft, auf unsere Nachfrage bereit und auch fähig wäre, uns Gründe zu nennen. Dieser Bezug auf Argumente soll *in nuce* bereits die Idee enthalten, nur jene Normen seien legitim, auf die sich alle Betroffenen in einem zwanglosen Diskurs einigen könnten. Als kritikwürdig gelten Habermas daher all jene Phänomene, bei denen gleichberechtigte Kommunikation beeinträchtigt oder argumentative Verständigung verdrängt wird. Letzteres ist Habermas zufolge in modernen Gesellschaften der Fall, weil Ökonomie und Bürokratie mit ihren entsprachlichten Koordinationsmedien Geld und Macht immer mehr Bereiche beeinflussen, ohne ihrerseits durch eine demokratische Öffentlichkeit programmiert zu werden. Habermas glaubt allerdings, dass sich mit den neuen sozialen Bewegungen gegen solche Verdinglichung auch Widerstand regt. Es sind diese Bewegungen, die er mit seiner Theorie über die normativen Grundlagen und die gesellschaftlichen Ursachen ihrer Empörung aufklären will.

Noch expliziter nimmt Axel Honneths Gegenentwurf seinen Ausgang von der Frage, wodurch Subjekte zu politischem Widerstand motiviert werden. Gegen Habermas führt Honneth an, dass nicht primär verzerrte Verständigungsverhältnisse, sondern identitätsbedrohende Anerkennungsverhältnisse gesellschaftliche Empörung auslösen. Dabei greift er auf einen Gedanken zurück, der bereits bei Habermas eine wichtige Rolle spielt. Weil wir bei der Ausbildung eines gelingenden Selbstverhältnisses auf die Anerkennung anderer angewiesen sind, können Menschen aller Kulturen unter fehlender Anerkennung bzw. Missachtung leiden und sich dagegen zur Wehr setzen. Und weil die Theorie die Empörung als Antwort auf eine Verletzung der eigenen Identität deutet, soll die Kritik der Anerkennungsverhältnisse auch inhaltlich informativer ausfallen als jene der Verständig-

gungsverhältnisse. Als normative Folie dient ihr nämlich eine Konzeption des gelingenden, da durch Anerkennung sicheren Selbstverhältnisses in der Moderne, eine »formale Theorie des guten Lebens«. Die kritische Theorie der Anerkennung soll hierdurch eine theoretisch informierte Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft ermöglichen, wobei Honneth Störungen der Anerkennungsordnung vor allem in den Bereichen der familiären Sozialisation und der Leistungsbewertung innerhalb der kapitalistischen Ökonomie aufspüren will; einer Ökonomie, die auch die materiellen Bedingungen rechtlicher Gleichheit zunehmend zur Disposition stellt.

In beiden Fällen untergräbt der Kapitalismus (obgleich keineswegs als einziger Faktor) normative Erwartungen, die sich notwendigerweise aus dem intersubjektiven Charakter unserer menschlichen Lebensform, aus ihrer »moralischen Grammatik« ergeben. Bereits die Rede von einer »Grammatik« lässt das methodische Vorbild erkennen. Während jedoch die Universalgrammatik Noam Chomskys generative Regeln zum Gegenstand hat und Jean Piagets strukturalistische Entwicklungstheorie kognitive Schemata, zielen Habermas und Honneth auf normative Strukturen als Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Jeweils soll angesichts dieser immanenten und doch universalistischen Normativität gelten:

»Wenn das Idealismus ist, dann gehört dieser eben auf höchst naturalistische Weise zu den Reproduktionsbedingungen einer Gattung, die ihr Leben durch Arbeit und Interaktion, also auch kraft wahrheitsfähiger Propositionen und rechtfertigungsbedürftiger Normen erhalten muß.« (Habermas 1976a: 11)

Die vorliegende Studie verfolgt nun drei Ziele. Erstens wird die rekonstruktive Form der Gesellschaftskritik als solche mit konkurrierenden Ansätzen verglichen. Die Unterscheidung und Diskussion von sechs Formen der Gesellschaftskritik soll die unübersichtliche Diskussionslage in fruchtbarer Weise kartographieren. Im Mittelpunkt steht hierbei die linkshegelianische Idee einer »innerweltlichen Transzendenz« (Fink-Eitel 1993), also eines Moments innerhalb der sozialen Wirklichkeit, das immer schon über den Status quo hinausdrängt. Welche Vorteile verspricht uns diese Form der Gesellschaftskritik, und welchen Problemen sieht sie sich gegenüber? Diese Frage motiviert auch das zweite Ziel dieser Untersuchung, nämlich die Kritischen Theorien von Jürgen Habermas und Axel Honneth zum ersten Mal einem systematischen und umfassenden Vergleich zu unterziehen. Im Zuge dieser Auseinandersetzung arbeite ich schließlich eine dritte, vermittelnde Position heraus, die auf der Gleichursprünglichkeit von Verständigung und Anerkennung beharrt und die Idee der kommunikativen

Anerkennung eines differenzierten normativen Status als aussichtsreichstes Fundament einer kritischen Theorie der Gesellschaft entfaltet. Zugleich ist sich dieser Ansatz seiner Grenzen bewusst: Die rekonstruktive Kritik bleibt auf die anderen Formen der Gesellschaftskritik angewiesen.

Aber warum sollte man sich die Beweislast aufbürden, unhintergehbare Erwartungen auszuweisen, die den Status quo stets überschreiten? Um diese Frage zu beantworten, ist es in einem ersten Schritt notwendig, sich des Anspruchs dieses Projekts genauer zu vergewissern. Nur so lassen sich die Hinsichten unterscheiden, anhand derer die rekonstruktive Gesellschaftskritik und die konkurrierenden Ansätze ebenso verglichen werden können wie die alternativen Lesarten des rekonstruktiven Projekts durch Habermas und Honneth. Der erhoffte Gewinn einer solchen Vorgehensweise lässt sich vierfach differenzieren und besteht

- (1) im Nachweis der Unhintergebarkeit oder »Quasi-Transzendentalität« normativ gehaltvoller Erwartungen, denen eine bestimmte Form der Empörung korrespondiert,
- (2) im Nachweis, dass die moderne Form dieser normativen Erwartungen gegenüber früheren Formen einen Rationalitäts- und letztlich auch einen moralischen Fortschritt darstellt, womit ein bestimmter Vernunftbegriff nahegelegt wird, den es zu explizieren gilt,
- (3) in einer besonders erhellenden Kritik der zentralen gesellschaftlichen Missstände,
- (4) in der Diagnose und theoretischen Aufklärung bislang nur latenter oder bereits empfundener Empörung, die Widerstandsbewegungen zu motivieren vermag.

Diese vier Aufgaben, die zugleich die Idee einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik genauer umreißen, sollen im Folgenden in ihrer Relevanz knapp erläutert werden, bevor ich abschließend die Gliederung dieser Studie vorstelle. Was den Status dieser Hinsichten betrifft, so sind sie offensichtlich aus der Perspektive einer rekonstruktiv verfahrenen Kritischen Theorie gewonnen. Wenn daher von einem Gewinn für *die* Kritik die Rede sein soll, müssen diesen vier Hinsichten allgemeine Aufgaben der Gesellschaftskritik entsprechen. Deshalb werde ich bei ihrer Erläuterung zuerst die jeweils grundlegende Aufgabe bezeichnen, um dann auf das spezifische Erkenntnisinteresse der rekonstruktiven Gesellschaftskritik einzugehen.

(1) *Horizontale Rekonstruktion einer »innerweltlichen« normativen Grammatik:* Eine jede Gesellschaftskritik zielt zumindest implizit darauf ab, ihre Adressaten zu veränderndem Handeln zu bewegen. Da sie hierfür an Motive der Angesprochenen appellieren muss, hat sie, dies wird nicht zuletzt Kapitel 1 erweisen, in der einen oder anderen Form »intern« vorzugehen. Aber führt dies nicht unweigerlich zu einer Kritik, die nur für einige ihrer Adressaten plausibel sein wird?

Daher will die rekonstruktive Gesellschaftskritik unterhalb der divergierenden Normen von Kulturen und Epochen eine gemeinsame moralische Tiefengrammatik rekonstruieren, die den zentralen Mechanismus der Empörung freilegt. Für eine solch anspruchsvolle Form der Kritik bedarf es eines wechselseitigen Stützungsverhältnisses von Philosophie einerseits und Psychologie sowie Sozialwissenschaften andererseits, weil gezeigt werden muss, dass die als vernünftig rekonstruierten normativen Erwartungen auch faktisch wirksam sind. Dies wird vor allem durch eine Sozialtheorie geleistet, die philosophisch informiert und für empirische Befunde offen ist. Allerdings lässt sich, darauf hatte ich bereits oben hingewiesen, nur von einem sehr formalen Grundmuster behaupten, dass es für die menschliche Lebensform unhintergebar ist. Zudem kann ein empirischer Nachweis nicht die normative Begründung ersetzen, weil dies einem Sein-Sollen-Fehlschluss gleichkäme. So schreibt auch Honneth:

»[N]ormative Rekonstruktion muss jetzt heißen, an der sozialen Wirklichkeit einer gegebenen Gesellschaft diejenigen normativen Ideale freizulegen, die sich als Bezugspunkte einer begründeten Kritik deswegen anbieten, weil sie Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft darstellen.« (Honneth 2000c: 66)

Hiermit wird bereits vorausgesetzt, dass das Aufgefundene (normativ) vernünftig ist, und zwar unabhängig von seinem empirischen Nachweis. Durch diesen Nachweis wird nur die empirische These abgesichert, dass Menschen gar nicht anders können, als jenes Vernunftmoment in Anspruch zu nehmen, auf das sich die Kritische Theorie rekonstruktiv bezieht und welches sie zuvor zu explizieren hat. Sie bedarf also einer Konzeption der, insbesondere praktischen, Vernunft. Es geht folglich nicht darum, mit Hilfe des empirischen Nachweises eine normative Begründung zu ersetzen. Vielmehr soll sich die Praxis, aus der die normativen Gehalte philosophisch gewonnen werden, als unhintergebar erweisen (Habermas 1983a: 110). In dieser Weise soll ein festes innerweltliches Fundament möglicher Empörung nachgewiesen werden. Das Problembewusstsein für diese Frage ist nicht zuletzt dem Traditionszusammenhang der Kritischen Theorie ge-

schuldet. Die Projekte von Habermas und Honneth antworten auch auf die düstere Diagnose einer total verwalteten Welt, wie sie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* angeblich entworfen haben. Adorno und Horkheimer zweifelten dieser Lesart zufolge an jener Idee, die Habermas und Honneth rehabilitieren wollen, nämlich dass sich die Vernunft in der Empörung der Subjekte immer wieder zu Wort meldet.

(2) *Vertikale Rekonstruktion des moralischen Fortschritts*: Weil es für eine Gesellschaftskritik nicht ausreicht, vorhandene normative Maßstäbe lediglich anzuwenden, müssen diese Maßstäbe, will man den Makel der Willkürlichkeit vermeiden, auch plausibel begründet werden. Aber was heißt hier »plausibel«? Sicherlich kann man es für ausreichend erachten, eine Kritik auf die zentralen Werte der eigenen Kultur zu gründen. Hiermit vermeidet man zumindest den Vorwurf der Willkürlichkeit auf einer ersten Stufe. Aber auf einer zweiten Stufe ist dann zu fragen: Warum sollte man eigentlich diese Werte gegenüber anderen, etwa jenen des Mittelalters, favorisieren? Es mag durchaus sein, dass man dieses Problem nicht zu lösen vermag. Wenn man keine Kriterien moralischen Fortschritts ausweisen kann, hat es wenig Sinn, auf einer solchen Konzeption zu beharren. Aber fest steht doch, dass es für die Überzeugungskraft einer Kritik besser wäre, wenn sich die Gültigkeit ihrer Gründe nicht lediglich auf einen kontingenten Standpunkt beziehen würde.

So stellt sich auch für eine kritische Theorie der Gesellschaft die Frage, warum die Subjekte, selbst wenn sie sich der rekonstruierten moralischen Grammatik nicht entziehen können, gerade jene spezifische Version favorisieren sollten, die in der Moderne unverkennbar die Züge des Universalismus, Egalitarismus und Individualismus trägt. Soll diese spezifisch moderne Form der moralischen Grammatik als immanenter Bezugspunkt einer Kritischen Theorie taugen, muss nachgewiesen werden, dass diese gegenüber früheren Formen der Verständigung bzw. Anerkennung einen moralischen Fortschritt darstellt – bei allen Verzerrungen, die sich an den modernen Praktiken kritisieren lassen. Hier ist also nicht nur zu zeigen, dass die aufgedeckten Gattungskompetenzen im Lauf der Geschichte stets, wenn auch rudimentär, vorhanden waren, sondern auch, dass die Veränderungen dieser Kompetenzen als Lernprozess und somit als Zunahme von Vernünftigkeit verstanden werden können. Aber hierin erschöpft sich der Anspruch der rekonstruktiven Gesellschaftskritik noch nicht. Der Fortschritt soll zudem als Entfaltung eines normativen Gehalts gedeutet wer-

den, der von Anfang an in der normativen Struktur von Verständigungs- bzw. Anerkennungsverhältnissen angelegt war. Den »kulturellen Überlieferungen und dem Institutionenwandel« (Habermas 1976a: 12) soll somit eine Entwicklungslogik innewohnen, die an sie nicht lediglich von außen, also extern, angelegt wird. Hiermit ist nicht gemeint, die Geschichte sei determiniert oder es habe niemals Regressionen auf frühere Stufen der Entwicklung gegeben. Gemeint ist nur, dass der immer schon wirksame Mechanismus in immer »klarerer« und fortschrittlicherer Form zur Geltung kommt – und man insofern von einem Lernprozess sprechen kann. Aber was meint hier eigentlich »klarer«?

Erneut muss betont werden, dass der Nachweis einer Entwicklungslogik, anders als die Identifikation bestimmter Entwicklungsdynamiken, ein normatives – und damit ein primär philosophisches – Unterfangen ist. Insofern mag es erstaunen, dass sowohl Habermas als auch Honneth auf Lernprozesse in der individuellen Moralentwicklung verweisen, um hieraus Parallelen zur Gattungsgeschichte als Ganzer ziehen zu können. Aber auch hier »beweisen« die empirischen Theorien nicht die These eines rationalen Fortschritts. Es ist daher missverständlich, wenn Habermas meint, dass »[d]er Erfolg einer empirischen Theorie [...] als Absicherung der normativen Gültigkeit einer zu empirischen Zwecken verwendeten Moraltheorie dienen« könne (Habermas 1980a: 48). Denn was genau soll »Absicherung« hier bedeuten? Dass es sich nicht um eine moralphilosophische Absicherung handeln kann, stellt auch Lawrence Kohlberg klar: »Die Wissenschaft kann also testen, ob die Moralkonzeption mit den psychologischen Tatsachen zusammenpasst. Die Wissenschaft kann jedoch nicht darüber hinausgehen und jene Moralkonzeption als das rechtfertigen, was Moral sein sollte« (zit. n. ebd.). Zwar »begründen« diese empirischen Theorien nichts, sind aber für eine rekonstruktive Gesellschaftskritik heuristisch fruchtbar. So muss man zeigen können, dass das einzelne Individuum – ähnlich wie die Gattung als Ganze – trotz aller möglichen Brüche und Regressionen nicht nur jene Stufenfolge durchschreitet, die mit Hilfe der philosophisch entfalteten Fortschrittskriterien als Lernprozess dechiffriert wird, sondern diese vor allem selbst als Kompetenzsteigerung erfährt. Ein solcher Befund stützt, bei aller gebotenen Vorsicht, die These, hier sei ein innerweltliches Vernunftmoment rekonstruiert worden.

(3) *Diagnose gesellschaftlicher Missstände*: Die eigentliche Aufgabe einer jeden Kritik besteht darin, auf die drängenden Missstände innerhalb der Gesellschaft hinzuweisen. Zwar kann sich eine Kritik damit bescheiden,

auf nebensächliche Aspekte aufmerksam zu machen. Aber von einer fruchtbaren Gesellschaftskritik erwarten wir doch, dass sie uns die zentralen Ungerechtigkeiten und Pathologien erkennen lässt.

Weil nun jene normativen Erwartungen, die die rekonstruktive Gesellschaftskritik expliziert, gleichsam den Kern unserer Moral bilden sollen, beansprucht diese Form der Kritik, diejenigen Missstände zu erfassen, die durch die Untergrabung unverzerrter Verständigungsverhältnisse bzw. gelingender Anerkennungsbeziehungen mit dem Kernbestand der Moral zugleich auch die symbolische Reproduktion von Gesellschaften gefährden. Wie kritisch fällt eine derart verfahrenende Kritische Theorie aus? Nicht nur aus einer Foucault'schen Perspektive, sondern auch von Vertretern der Kritischen Theorie, die sich dem Ansatz von Adorno und Horkheimer verpflichtet fühlen, ist Habermas immer wieder vorgeworfen worden, durch den Versuch einer ahistorischen Grundlegung nicht nur den »Zeitkern« seiner eigenen Theorie zu verkennen (Demirović 2004: 490ff.), sondern überhaupt mit einem viel zu harmonistischen Grundbegriff zu operieren. Wird mit der Ausrichtung an Kriterien eines unterstellten moralischen Fortschritts nicht allzu schnell eine Vielzahl an negativen Aspekten der Moderne ausgeblendet, zu deren zentralen Strukturelementen auch ein sich verselbständigendes kapitalistisches Wirtschaftssystem gehört?

Der rekonstruktiven Gesellschaftskritik stellen sich folglich zwei Aufgaben. Erstens muss sie zeigen können, dass der von ihr rekonstruierte Fortschrittsprozess dialektisch zu begreifen ist. Die mangelnde oder einseitige Nutzung jenes Vernunftpotentials, das sich gegenüber der Vormoderne durchaus vergrößert hat, ist für die Schattenseiten der Moderne verantwortlich, nicht aber dieses Potential selber. Dieses birgt vielmehr die Möglichkeit in sich, die modernen Fehlentwicklungen zu korrigieren. Die Verwendung »harmonistischer« Grundbegriffe darf zweitens nicht zu einer ideologischen Deutung der Gegenwart führen. Vielmehr soll ein umso greller Licht auf deren Pathologien und Ungerechtigkeiten geworfen werden, weil die Begrifflichkeit der Theorie zu den grundlegenden normativen Erwartungen der Betroffenen passt. Im Idealfall entwickelt der Kritische Theoretiker selbst ohne explizite Artikulation seitens der Betroffenen »ein detektivisches Gespür« dafür, an welchen Orten normative Probleme zumindest vorliegen könnten. Er glaubt dann, eine Diskrepanz zwischen den Ansprüchen festzustellen, die aufgrund der rekonstruierten Gehalte von bestimmten Gruppen eigentlich erhoben werden müssten, und dem, was diese faktisch fordern. Sicherlich kann diese Diskrepanz auch Skepsis

gegenüber den Thesen einer solch »spekulativen« Kritischen Theorie wecken. Projiziert der Kritiker hier nicht lediglich seine Vorstellungen in die Adressaten der Kritik hinein? Aber eine solche Diskrepanz kann eben auch auf reale Machtverhältnisse oder kollektive Selbsttäuschungen verweisen, die Empörung angesichts eines ungerechten Zustands verhindern. Welche dieser Deutungen zutrifft, kann sich nicht erst retrospektiv durch das Auftreten von Widerstand erweisen, denn dieser könnte ja aus anderen Gründen latent bleiben. Vielmehr muss die Kritische Theorie eine überzeugende Analyse der unterstellten Blockaden vorlegen. Somit soll sich die rekonstruktive Gesellschaftskritik auch explanativ als fruchtbar erweisen (vgl. Honneth 2003b: 282). Werden beide Aufgaben hinreichend berücksichtigt, führt die These eines moralischen Fortschritts keineswegs zu einer unkritischen Apologie des Status quo.

(4) *Diagnose gegenwärtiger Widerstandspotentiale*: Jede Gesellschaftskritik bedarf eines Adressaten, weil sie keine selbstgenügsame Praxis ist, sondern auf eine theoretische Aufklärung zielt, die in praktischer Veränderung münden soll (so auch Hoy 2004: 6). Selbst die berühmte Metapher von der Gesellschaftskritik als »Flaschenpost« bezeichnet noch eine Botschaft, die sich an jemanden, wenn auch nur in einer möglichen Zukunft, richtet. Verbrannte man das kritische Pamphlet, anstatt es als Flaschenpost zu versenden, wäre die Kritik vielleicht ein Zeichen inneren geistigen Widerstands, negierte aber ihr eigentliches Ziel. Es kann der Gesellschaftskritik nicht gleichgültig sein, ob sie etwas zu bewirken vermag.

Da die Vertreter des rekonstruktiven Ansatzes glauben, den zentralen normativen Mechanismus erkannt zu haben, auf dem die Sozialintegration von (modernen) Gesellschaften basiert, meinen sie, ein besonderes Gespür dafür zu besitzen, an welchen Stellen normative Erwartungen so massiv enttäuscht werden, dass Empörung und Widerstand sehr wahrscheinlich, wenn nicht sogar »garantiert« sind (Honneth 2003b: 275). Hierfür muss die Entwicklungslogik allerdings durch eine historisch informierte Theorie der Entwicklungsdynamik ergänzt werden, die erläutert, welche Mechanismen faktisch zu moralischem Fortschritt führen. Eine Kritische Theorie kann sich nur dann als Reflexionsinstanz eines, wenn auch oftmals unterdrückten, innerweltlichen Aufbegehrens verstehen, wenn die Empörung der Subjekte innerhalb dieser Perspektive eine zentrale Rolle spielt. Aus diesem Grund muss an dieser Stelle auch nach den subjektiven Quellen möglichen Widerstands gefahndet werden.

Zur Gliederung dieser Studie: Vor dem Hintergrund dieser vier Aufgaben ist zu fragen: Kann das Projekt der rekonstruktiven Gesellschaftskritik wirklich einlösen, was es verspricht? Daher soll in Kapitel 1 die erste Frage nach dem Verhältnis der rekonstruktiven Gesellschaftskritik zu alternativen Ansätzen verfolgt werden. Zum einen ordnet dieses Kapitel die neuere Kritische Theorie in das mitunter recht unübersichtliche Panorama anderer Kritikformen ein. Zum anderen zeichnen sich im Durchgang durch die Formen der konstruktivistischen (1.1), interpretativen (1.2), welterschließenden (1.3), genealogischen Kritik (1.4) sowie der Ideologiekritik (1.5) jene Lücken ab, die eine rekonstruktiv verfahrenende Kritische Theorie füllen will, indem sie die Vorteile all dieser Kritikformen zu verbinden und ihre Nachteile zu minimieren sucht. Zugleich gewinnen im Rahmen dieses ersten Teils auch die zentralen Einwände an Kontur, mit denen sich dieses ambitionierte Projekt konfrontiert sieht.

Die rekonstruktive Kritik teilt mit konstruktivistischen Ansätzen die Grundintuition, dass nur Menschen moralische Welten erschaffen können und dass man diesem Sachverhalt für die Frage nach den Kriterien moralischen Fortschritts einen besonderen Stellenwert einräumen muss. Freilich will sie diese Intuition zudem sozialtheoretisch einbetten. Manche Vertreter konstruktivistischer Positionen glauben jedoch, die kritischen Maßstäbe gerieten hierdurch in eine falsche Abhängigkeit von der Stichhaltigkeit der umfassenderen Sozialtheorie. Hingegen spricht die interpretative Kritik, als deren wichtigsten Protagonisten ich Michael Walzer diskutiere, dem rekonstruktiven Ansatz die Fähigkeit ab, an die realen Motive der Adressaten, an ihre Gefühle der Empörung, hinreichend anschließen zu können. Weil die rekonstruktive Gesellschaftskritik sich mit ihren Ansprüchen auf Radikalität und Universalität den Adressaten letztlich doch eher als eine externe Kritik darstelle, verfehle sie das eigentliche Ziel der Kritik, nämlich den Umschlag von der Theorie in die Praxis zu befördern. Demgegenüber bezweifelt jene welterschließende Kritik, die ich vor allem an Richard Rorty exemplifiziere, dass man eine philosophisch fundierte Konzeption von Fortschritt entwickeln könne, weil man hiermit notwendigerweise in Metaphysik zurückfalle. Mit dem Zweifel an diesen beiden Grundbegriffen einer rekonstruktiven Gesellschaftskritik, nämlich Empörung und Fortschritt, greifen Walzer und Rorty von zwei verschiedenen Seiten das Selbstverständnis der rekonstruktiv verfahrenenden Kritischen Theorie in fundamentaler Weise an.

Allerdings verbleiben die bis dahin skizzierten Formen der Kritik auf einer rein normativen Ebene. Daher unterscheide ich in einem Exkurs vier Funktionen der Gesellschaftstheorie für die Kritik, bevor ich anhand dieser Differenzierung auf genealogische und ideologiekritische Ansätze eingehe. Genealogische Formen der Kritik, vor allem jene, die an das Werk Michel Foucaults anschließen, werfen dem rekonstruktiven Ansatz eine verklärende und tendenziell ideologische Lesart der Moderne vor. Foucaults düstere Diagnose eines allgegenwärtigen und unauflösbaren Kampfes wirft aber die Frage auf, wie es um die normativen Grundlagen der genealogischen Kritik bestellt ist. Beruht diese nicht auf normativen Annahmen, die sie selbst nicht zu explizieren vermag? Dagegen kommt die Ideologiekritik Marx'scher Provenienz den Ambitionen der rekonstruktiven Gesellschaftskritik näher, weil sie bei aller Gemeinsamkeit mit genealogischen Ansätzen die Hoffnung aufrechterhält, legitime ließen sich von illegitimen Machtphänomenen kategorial unterscheiden. Überraschend ist dieser Befund allein deshalb nicht, weil sich Habermas anfangs selbst in der ideologiekritischen Tradition verortete. Diese soll durch die rekonstruktive Theorie auf ein noch festeres normatives Fundament gestellt werden, an welches der Gesellschaftskritiker stets zu appellieren vermag.

Ob die Kritischen Theorien von Habermas und Honneth den Herausforderungen, die im ersten Kapitel herausgearbeitet werden, angemessen zu begegnen vermögen, wird in den Kapiteln 2 und 3 detailliert diskutiert. Die Auseinandersetzung mit Honneths Theorie nimmt hierbei einen größeren Raum ein, weil zu dieser noch keine Gesamtdarstellung vorliegt. Indem ich bei der kritischen Erläuterung und Diskussion durchgängig parallel vorgehe, soll die methodische Gemeinsamkeit der beiden Theorien betont werden. Zugleich akzentuiert dies auch die Unterschiede der beiden Ansätze in stärkerem Maße.

In einem ersten Schritt expliziere ich jeweils dasjenige genauer, was rekonstruiert wird, nämlich die normativen Erwartungen, die Subjekte notwendigerweise hegen (2.1, 3.1). Stets geht die rekonstruktive Kritik dabei von einer Krisenerfahrung aus, die ihre Aufmerksamkeit überhaupt erst auf enttäuschte normative Erwartungen lenkt, welche sich in Empörung oder ihren Vorstufen Unbehagen, Scham oder Leid äußern. In den jeweils folgenden Abschnitten werden die beiden normativen Theorien inhaltlich eingeführt, indem die Begriffe der Verständigung und der Anerkennung in Auseinandersetzung mit Habermas und Honneth jeweils philosophisch näher expliziert werden, um dann soziologisch bestimmen zu können, wa-

rum diese intersubjektiven Mechanismen einen unhintergehbaren Imperativ der menschlichen Lebensform darstellen. Schließlich umreiße ich die ausdifferenzierte Gestalt dieser Mechanismen in der Moderne. In diesem Kontext wird auch der normative Gehalt der hiermit einhergehenden Erwartungen rekonstruiert.

In einem zweiten Schritt wird sodann untersucht, warum und in Bezug auf welche Kriterien die moderne Verständigungs- bzw. Anerkennungsordnung gegenüber ihren historischen Vorläufern einen (moralischen) Fortschritt bezeichnen soll. Hiermit bewegt sich die Analyse auf der entwicklungslogischen Ebene einer vertikalen Rekonstruktion (2.2, 3.2). Dabei lassen sich für beide Varianten der rekonstruktiven Kritik die gleichen formalen Kriterien unterscheiden, die für eine Höherrangigkeit moderner Ordnungen sprechen, auch wenn diese in unterschiedlicher Weise kombiniert werden: nämlich die Kriterien der Reflexivität, der Differenzierung, der egalitären Inklusion, der Autonomisierung und der Individualisierung.

Der jeweils dritte Abschnitt nimmt explizit die Frage auf, ob das Bild, das Habermas und Honneth trotz aller zugestandenen Ambivalenzen und Paradoxien von der Moderne zeichnen, bereits kategorial viel zu unkritisch ausfällt (2.3, 3.3). In beiden Fällen beginne ich die Analyse auf der Ebene der Moral- bzw. Gerechtigkeitstheorie, mit deren Hilfe »falsche« Verständigungs- bzw. Anerkennungsinhalte expliziert werden sollen. Sodann wende ich mich der Kritik der Prozesse zu, mittels derer diese Inhalte bestimmt werden, also prozeduralen Fragen, die sich insbesondere in den demokratiethoretischen Schriften der beiden Denker finden. Schließlich gehe ich dem Problem nach, welche Rolle der Verdrängung des normativ gehaltvollen Verständigungs- bzw. Anerkennungsmechanismus durch die Imperative des modernen Kapitalismus zukommt.

In einem vierten und letzten Schritt wird nach der Diagnose bzw. Prognose möglicher Widerstandspotentiale gefragt, also nach jenem Umschlag von der Theorie in die Praxis, der die eigentliche Pointe jeder Gesellschaftskritik ausmacht (2.4, 3.4). Hierzu muss ich in aller Kürze auf die jeweiligen Vorstellungen von der Dynamik historischer Entwicklungen eingehen, bevor ich die zentralen Mechanismen erörtere, die in der Gegenwart Empörung und damit Widerstand trotz aller machtbedingten Blockaden möglich machen sollen.

Das vierte Kapitel bündelt die Ergebnisse der Untersuchung in der Frage nach dem Ort und der Zukunft der Kritischen Theorie. Hier entfalte ich anhand der vier skizzierten Aufgaben meinen eigenen Vermittlungs-

vorschlag, der das Phänomen »kommunikativer Anerkennung« als Fundament einer kritischen Theorie der Gesellschaft begreift (4.1). Abschließend vergleiche ich den rekonstruktiven Ansatz erneut mit den fünf anderen, konkurrierenden Kritikformen und reflektiere auf die inhaltliche sowie methodische Grenze der neueren Kritischen Theorie. *Inhaltlich* erlaubt sie es durchaus, all unsere normativen Erwartungen abzudecken und weist somit formal betrachtet keine »blinden Flecken« auf. Obgleich der Ausgang vom Begriff kommunikativer Anerkennung somit eine fruchtbare Heuristik darstellt, leistet er noch nicht die materiale Bestimmung aller normativ zu berücksichtigenden Bedürfnisse und Interessen. *Methodisch* zeigt sich, dass dieser Ansatz die wichtigsten Elemente der übrigen Kritikformen synthetisierend aufzunehmen vermag. Aber auch wenn er den anderen Formen der Gesellschaftskritik einen orientierenden Rahmen geben und ihre kritischen Einsichten zueinander ins Verhältnis setzen kann, lassen sich diese nicht ersetzen, weil sie die rekonstruktive Theoriebildung immer wieder zu irritieren vermögen. Die rekonstruktiv verfahrenende Kritische Theorie bleibt somit Teil eines pluralistischen Chors der Kritikformen.

Gleichwohl ist sie innerhalb dieses Chors die überzeugendste Stimme. Sie bewahrt sich ein Gespür für die Vielfalt der Erfahrungen von stillem Leid, Scham und Empörung, reflektiert jedoch zugleich auf deren unhintergehbare »moralische Grammatik«. Weil die rekonstruktive Gesellschaftskritik aus dieser Reflexion formale Fortschrittskriterien gewinnt, überwindet sie die unfruchtbare Dichotomie von »interner« und »externer« Kritik. Nicht nur die kritische Diagnose der Gegenwart wird schließlich durch den Einbezug gesellschaftstheoretischer Erklärungen befruchtet, sondern auch die Analyse latenter Widerstandspotentiale. Somit erlaubt es die Reflexion auf die Grundstruktur der Empörung, Potentiale moralischen Fortschritts ebenso zu diagnostizieren wie jene sozialen Blockaden, die ihm bislang noch entgegenstehen (4.2).

1. Gesellschaftskritik im Widerstreit

Die rekonstruktive Gesellschaftskritik soll im Folgenden in ein Panorama konkurrierender Kritikformen eingebettet werden. Zu diesem Zweck kartographiere ich die mittlerweile recht unübersichtliche Diskussionslandschaft anhand von fünf weiteren Formen, nämlich der konstruktivistischen (1.1), interpretativen (1.2), welterschließenden (1.3) und genealogischen Kritik (1.4) sowie der Ideologiekritik (1.5). Dabei nehmen erst die letzten beiden Formen der Kritik explizit gesellschaftstheoretische Momente auf, deren Bedeutung ich daher in einem Exkurs erläutere. Obgleich sich in all diesen Fällen Defizite in Bezug auf die vier Aufgaben ergeben, die in der Einleitung erörtert wurden, konfrontieren sie die Kritische Theorie doch mit ernsthaften Herausforderungen.

1.1 Konstruktivistische Kritik

Konstruktivistische Theorien wollen eine »starke« (O'Neill 2000) Form der Gesellschaftskritik begründen, die auf universalistisch gültigen Kriterien basiert. Auch sie beanspruchen, den Kern unserer normativen Erwartungen freizulegen, nämlich als Koautor moralischer und politischer Normen ernstgenommen und gehört zu werden. So eint konstruktivistische Ansätze innerhalb der praktischen Philosophie die Vorstellung, dass normative Ideale weder – wie der moralische Realismus annimmt – Vorgefundenes darstellen noch durch Gott oder politische Herrscher vorgegeben werden können. Vielmehr gehen sie davon aus, dass es die Menschen selbst sind, die moralische und politische Normen mit Hilfe ihrer praktischen Vernunft erzeugen. Diese Übereinstimmung mit dem rekonstruktiven Ansatz vermag allein deshalb nicht zu überraschen, weil Habermas das normative Fundament seiner Theorie in regem Austausch mit konstruktivistischen

Ansätzen entwickelt und viele ihrer Einsichten übernommen hat. Auch deshalb kann er in Bezug auf die Auseinandersetzung mit John Rawls, der gemeinhin als der zentrale Vertreter dieser Art von Gesellschaftskritik gilt, behaupten, diese verbliebe »in den engen Grenzen eines Familienstreits« (Habermas 1995: 65f.). Und auch Honneth, der eher hegelianische Intuitionen verfolgt, hat sich diesem Kritikverständnis – so wird sich später zeigen – bis zu einem gewissen Grade angenähert. Im Folgenden umreißt ich anhand der vier, in der Einleitung skizzierten, Aufgaben der Kritik die Position des Konstruktivismus.

(a) *Die normative Grammatik des Konstruktivismus*: Vor allem seit dem Anbruch der Neuzeit wird die privatrechtliche Figur des Vertrags als Modell verwendet, um sich der Rechtfertigbarkeit politischer Herrschaft überhaupt bzw. einer spezifischen Form derselben zu vergewissern. Wenn sich zeigen lässt, dass der Vertrag, durch den sich die Subjekte einer Zwangsinstanz unterwerfen, für jeden Vertragsschließenden von Vorteil ist, kann dieser als legitim gelten. Ganz gleich, wie der Naturzustand konkret gefasst wird und ob als zentraler Wert innerhalb der Beweisführung jener der Selbsterhaltung (Hobbes), des Eigentums (Locke) oder der Autonomie fungiert (Rousseau), stets gilt methodisch das Individuum als letzte Instanz. Nachdem transzendente Bezüge auf Gott ihre verbindliche Autorität eingebüßt haben, vermag nur noch die Zustimmung aller Betroffenen eine politische Ordnung zu legitimieren.

Weil Vertragstheorien einen rationalen Vorteil für alle nachweisen wollen und deshalb einen instrumentellen Vernunftbegriff zugrunde legen, bauen sie ihre normativen Vorannahmen regelmäßig in die Beschreibung des Naturzustandes ein. John Rawls radikalisiert dieses Strukturmerkmal einer jeden Vertragstheorie lediglich, wenn er seinen »Urzustand« (*original position*) ganz explizit als normativ gehaltvolle Legitimationsfigur einführt. Dieser Urzustand zeichnet sich vor allem durch einen »Schleier des Nichtwissens« (Rawls 1971: 29, 159ff.) aus, hinter dem sich die Parteien auf die Grundstruktur der Gesellschaft einigen müssen. All jene Aspekte sollen ausgeschlossen werden, die die Vertragsparteien dazu befähigen könnten, sich parteiisch an ihren eigenen Interessen zu orientieren und damit den anderen willkürlich etwas zu oktroyieren. Willkür aber ist der Inbegriff von Ungerechtigkeit (ebd.: 21f.), und so soll das Design des Urzustandes die grundlegende Idee der Unparteilichkeit verkörpern. Dass die Parteien nutzenrational entscheiden, soll eindeutige Ergebnisse ermöglichen. Hingegen sollen die einschränkenden Bedingungen die moralische Angemessenheit

des Resultats gewährleisten und es zudem einem Einzelnen ermöglichen, mit Hilfe dieses Gedankenexperiments zu einer plausiblen Konzeption einer gerechten Gesellschaft zu gelangen. Jeder bestimmt *stellvertretend für alle* die abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien für die Grundstruktur, also die wichtigsten politischen, ökonomischen sowie sozialen Institutionen der Gesellschaft (ebd.: 23, 1993: 76).

Die Gestalt der Ausgangsposition verdeutlicht, dass die moralische Berücksichtigung einer jeden Person als frei und gleich bereits vorausgesetzt wird. Aber in das »Darstellungsmittel« (Rawls 1993: 91) des Urzustands, der unsere normativen Intuitionen kohärent explizieren soll, gehen nicht nur diese fundamentalen Bestimmungen ein, sondern auch substantiellere Annahmen darüber, was es heißt, moralisch nicht willkürlich zu urteilen. Auf dieser zweiten, kontroverseren Ebene sind die spezifischen Wissensbeschränkungen anzusiedeln, die nicht nur Geschlecht und Hautfarbe, sondern auch individuelle Talente und Charaktereigenschaften wie Fleiß betreffen. Auch wenn Rawls somit den Urzustand weniger konstruiert als vielmehr rekonstruiert (Habermas 1992a: 85; Forst 2004: 80, 84), betrifft diese Rekonstruktion doch verschiedene normative Ebenen. Diese unterschiedlich fundamentalen Aspekte fließen nun in jenem »Überlegungsgleichgewicht« (Rawls 1971: 38, 628ff.) zusammen, welches die Prinzipien, auf die sich die Parteien in der umschriebenen Situation einigen, mit unseren konkreteren, »wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen« (ebd.: 37) abgleicht. Kommt es zum Konflikt zwischen den verschiedenen Abstraktionsebenen, stehen zwei Wege offen. Entweder muss die Entscheidungssituation und die in sie eingegangenen normativen Intuitionen modifiziert werden oder aber unsere konkreteren, wohlüberlegten Urteile. So glauben wir, dass Sklaverei ein paradigmatischer Fall von Ungerechtigkeit ist. Aber wie tief setzt diese Rekonstruktion an?

(b) *Kriterien moralischen Fortschritts?* Die Methode des Überlegungsgleichgewichts ist mitunter so aufgefasst worden, dass hiermit lediglich unsere, spezifisch westlichen Intuitionen expliziert bzw. rekonstruiert würden (Rorty 1988: 89ff.). Diese Lesart stützt sich auf Rawls' Behauptung, er expliziere lediglich die Grundüberzeugungen einer demokratischen Kultur (z.B. Rawls 1993: 79). Demnach verzichtet Rawls, spätestens seit er seinen Vorschlag als eine genuin »politische« Konzeption von möglichen »metaphysischen«, religiös oder moralisch umfassenden Lesarten abzugrenzen sucht (Rawls 1985), auf jeden vernunftrechtlichen Anspruch. Was aber meint »politisch« hier? In zumindest rhetorischer Abgrenzung von seiner

Theorie der Gerechtigkeit will Rawls dem Pluralismus moderner Gesellschaften dadurch gerecht werden, dass sich seine Gerechtigkeitskonzeption auf den politischen Bereich beschränkt, in welchem sich die Bürger auf allgemein zustimmungsfähige (Zwangs-)Gesetze und steuerfinanzierte Programme einigen müssen. Daher müssen jene Begründungen ausgeblendet werden, die Individuen und Gruppen aus ihren lediglich partikularen Konzeptionen des guten Lebens gewinnen, seien diese eher religiös oder eher moralisch geprägt. Bereits 1971 stand diese Unterscheidung zwischen dem Gerechten und dem Guten im Zentrum seiner Argumentation: Auch die Theorie, die das politische Gemeinwesen rechtfertigen soll, muss für alle akzeptabel sein. Schon damals bezog sich seine Theorie auf die gesellschaftliche Grundstruktur, und er stellte eine Weiterung lediglich in Aussicht (Rawls 1971: 24). Nur noch expliziter will Rawls in der Folge »das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst« anwenden (Rawls 1993: 74) und begreift den politischen Liberalismus als einen »überlappenden Konsensus« verschiedenster Konzeptionen des guten Lebens in Bezug auf politische Fragen (Rawls 1987: 293ff.).

Fraglich ist jedoch, ob es genügt, wie Rawls mitunter suggeriert, dass ein jeder Bürger die Prinzipien eines zivilisierten und fairen Miteinanders im Lichte seiner umfassenden religiösen oder moralischen – und das heißt für Rawls eben: metaphysischen – Lehre bejaht, und die Bürger diesem Konsens damit aus jeweils anderen Gründen zustimmen (Rawls 1995: 207f.). In diesem Fall muss nämlich unklar bleiben, wie sie innerhalb ihrer Konzeption des Guten selbst noch einmal eine Differenz zwischen dem Guten und dem Gerechten etablieren sollen. Den »umfassenden Lehren« scheint dann doch ein Primat gegenüber der »freistehenden« (Rawls 1993: 77ff.) Konzeption eines politischen Liberalismus zuzukommen. Daher ist argumentiert worden, die Bürger müssten auf ein Reservoir an »freistehenden« Argumenten zugreifen können, um der Konzeption aus denselben Gründen zustimmen zu können (Forst 1994: 155ff., Habermas 1996b: 106). Gleichwohl lässt sich dieses gemeinsame Reservoir einmal, wie Rorty meint, im Sinne der gewachsenen, aber kontingenten politischen Kultur westlicher Demokratien verstehen, womit es sich lediglich um eine »schwache« Rekonstruktion handelte. Demgegenüber scheint Rawls jedoch zu glauben, in der historischen Entwicklung einer politischen Konzeption manifestiere sich eine grundlegende Einsicht der praktischen Vernunft in ihre eigene Struktur und Begrenztheit. Diese zweite Lesart im Sinne einer »stärkeren« Rekonstruktion (Forst 1997: 411ff., kritisch hierzu Niesen

2006: 51) stützt sich auf Rawls' Hinweis, der überlappende Konsensus werde erst in einem zweiten Schritt wichtig, um die Stabilität der politischen Ordnung angesichts des weltanschaulichen Pluralismus zu gewährleisten, also *nachdem* deren Grundfeste freistehend begründet wurden (Rawls 1993: 77f.).

An dieser Stelle kommt Rawls' Unterscheidung zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen zum Tragen. Zwar mag es im Lichte meiner Konzeption eines guten Lebens rational sein, einen bestimmten Gott anzubeten, aber es wäre unvernünftig, den Anhänger einer anderen Religion zu derselben Handlung zu zwingen. Vernünftig sind nämlich nur jene Lösungen, denen alle Betroffenen aufgrund von Argumenten zustimmen können, die sie selbst für überzeugend erachten. Diese Unterscheidung von Rationalität (das für mich oder uns Gute) und Vernünftigkeit (das für alle Gerechte) liegt ja bereits der Konstruktion des Urzustandes zugrunde, in der die Rahmenbedingungen den rationalen Willen der Parteien in vernünftige Bahnen lenken. Folglich ist auch die Unterscheidung zwischen »vernünftigen« und »unvernünftigen« Konzeptionen des guten Lebens von zentraler Bedeutung. Diese wird vom Standpunkt einer freistehenden politischen Konzeption der Gerechtigkeit aus getroffen, in deren Zentrum die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs steht. Wenn Bürger sich auf eine für alle akzeptable Lösung einigen wollen, stoßen sie unweigerlich auf unhintergehbare »Bürden des Urteilens« (Rawls 1993: 127ff., 2001: 68f.). Bürger werden sich in vielen Fragen nicht einigen können, ohne dass sie oder einige von ihnen unvernünftig sein müssten. Unvernünftig wäre es vielmehr, die Bürden des Urteilens zu leugnen, weshalb alle Konzeptionen als »unvernünftig« gelten, die keine alternativen Lebensentwürfe tolerieren.

Dies zeigt, dass Rawls keine politische Konzeption im Sinne eines bloßen *Modus vivendi* im Auge hat. Vielmehr zielt er auf eine moralisch fundierte Konzeption, wobei »moralisch« hier nicht – wie an anderen Stellen – die »umfassenden« Fragen einer gelingenden Lebensführung bezeichnet, sondern sich auf politisch, also kollektiv verbindlich zu lösende Sachverhalte bezieht (ebd.: 76, Forst 1997: 399ff.). Die Vernünftigkeit einer umfassenden Lehre bemisst sich demnach nicht bloß daran, ob sie die politische Gerechtigkeitskonzeption als »Modul« enthält (Rawls 1993: 78). Vielmehr kommt es darauf an, dass sie diese Überzeugungen aus Achtung vor den anderen internalisiert hat und nicht bloß aus strategischen Motiven, vielleicht sogar nur temporär, bejaht. Demnach stellt es für Rawls einen, ja, den zentralen moralischen Lernprozess dar, wenn sich ein fragiler *Modus*

vivendi in einen echten Konsens verwandelt, weil die Bürger die Differenz zwischen dem für sie Guten und dem für alle Gerechten als die politisch zentrale Differenz erkennen und nur die gemeinsame Konstruktion politischer Normen als Maßstab von Vernünftigkeit akzeptieren.

Dass jeder Einzelne berücksichtigt werden muss, ihm also ein »Veto« zukommt, zeigt, dass Rawls zumindest implizit nicht nur Reflexivität und die egalitäre Inklusion als Kriterien normativen Fortschritts begreifen muss, sondern auch die Chance zur Individualisierung im Sinne der autonomen Wahl oder Aneignung einer bestimmten Konzeption des guten Lebens (vgl. meine spätere Diskussion in 2.2 und 3.2). Dieser Lesart zufolge expliziert Rawls' »kantische[r] Konstruktivismus« (Rawls 1980) die Struktur unserer praktischen Vernunft (Rawls 2000: 314ff., bereits 1971: 288f.) in einer Weise, die es umfassenden Lehren erlaubt, ihr zuzustimmen. Aber gibt es auf einer fundamentalen Ebene noch eine Begründung dafür, warum wir diese Idee der Vernünftigkeit vertreten sollten? Bei Rawls finden sich zwar Argumente für diese Idee, die aber allesamt auf keiner philosophisch grundlegenden Ebene liegen. So setzt etwa der Verweis auf die politische Konzeption der Bürger als »freie und gleiche Personen« mit ihren »beiden moralischen Vermögen (der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und der Befähigung zu einer Konzeption des Guten)« (Rawls 1993: 85) die obige Idee der Vernünftigkeit bereits voraus.

Daher blieb es anderen vorbehalten, differenzierter zu erläutern, warum wir *alle* Subjekte – jenseits von Klugheitsabwägungen – als gleichberechtigte Koautoren einer moralischen und letztlich auch politischen Ordnung anerkennen sollten. Dabei lässt sich diese Frage auf zweifache Weise beantworten: Entweder soll das Gerechte (oder Moralische) als Fundament des Guten (oder Ethischen) erwiesen oder das Gerechte gerade als autonom begriffen werden. Diese beiden Pfade, die ich anhand der Überlegungen von Christine Korsgaard und Rainer Forst skizziere, sind im Kontext dieser Studie allein deshalb interessant, weil sich die kritische Theorie der Anerkennung eher auf dem ersten, jene der Verständigung eher auf dem zweiten bewegt.

Den ersten Pfad eines Ausweises des Gerechten als Fundament des Guten und gerade nicht seine Ableitung *aus* dem Guten schlägt Korsgaard ein. Sie geht von der reflexiven Struktur des menschlichen Bewusstseins als praktisch unhinteregehbar aus. Bereits in alltäglichen Situationen, in denen wir uns zwischen (auch nicht-moralischen) Handlungsalternativen zu entscheiden haben, erkennen wir, dass wir uns von unseren Wünschen und

Impulsen zu distanzieren vermögen. Wenn wir aber aufgrund unseres reflexiven Bewusstseins nicht umhin können, unseren potentiell widerstreitenden Impulsen und Wünschen Wert erst noch zuzuschreiben, stellt sich die Frage, aus welchem Reservoir an Relevanzkriterien wir hierbei schöpfen sollen. Dieses Reservoir ist für Korsgaard, ziemlich »unkantisch«, unsere praktische Identität. Indem sie diese betont, nimmt Korsgaard ein zentrales Motiv von Bernard Williams auf. Dieser wirft kantischen Theorien vor, ethische Werte bzw. *ground projects* in ihrer sinnstiftenden Bedeutung für das Leben des Einzelnen nicht ernst genug zu nehmen, wenn diese nochmals einem Test der Universalisierbarkeit unterworfen würden. Vielmehr müsse die Begründung moralischer Normen aus der subjektiven Perspektive der ersten Person gelingen. Die praktische Identität avanciert somit auch für Korsgaard zur Quelle all unserer Verpflichtungen. Da es diese ist, die uns mit Gründen für unser Handeln versorgt, müssen wir alle Handlungen als verboten einstufen, die unsere Identität und folglich unsere autonome Handlungsfähigkeit *in toto* bedrohen. »Eine Verpflichtung nimmt stets die Form einer Reaktion auf die Gefahr eines Identitätsverlustes an« (Korsgaard 1996: 102, Übers. M.I.). Erst die sinnstiftenden Gründe, die sich aus unserer Identität speisen, lassen unsere Handlungen als ausführens- und unser Leben als lebenswert erscheinen.

Bereits diese Überlegung wirft Probleme auf, weil nicht jeder Verstoß gegen unsere Identitätskonzeption diese notwendigerweise untergraben muss. Deshalb führt Korsgaard eine Verpflichtung zweiter Stufe ein, die eigene Identität zu bewahren. Allerdings besteht das eigentliche Beweisziel ihres Ansatzes darin, von diesen existentiell zwar unbedingten, aber auf partikuläre Identitätsentwürfe bezogenen Verpflichtungen auf eine grundlegendere Pflicht zu schließen, sich moralisch zu verstehen, also auch die Identitätsentwürfe aller anderen Personen gleichermaßen zu respektieren. Mit Williams will Korsgaard folglich über Williams hinausgehen. Dieser übersieht ihr zufolge, dass sich der Wert unserer Identitäten aus dem reflexiven Bewusstsein herleitet, welches das Problem der Normativität überhaupt erst erzeugt, aber eben auch löst. Erst unsere Reflexivität lässt uns eine Identität ausbilden, bewahren sowie revidieren und stellt daher die Quelle aller Werte dar. Korsgaard versteht ihr Argument somit als ein transzendentales. Nur wenn wir unser reflexives Bewusstsein (mit Kant: unsere Autonomie oder Menschheit) wertschätzen, können wir die partikuläre Identität für wertvoll erachten, die aus diesem hervorgegangen ist. In einem letzten Schritt folgert Korsgaard dann aus dem notwendigen

Wert der Menschheit (d.h. des reflexiven Bewusstseins) in uns, dass wir diese auch in allen anderen wertzuschätzen hätten. Hiermit soll die Frage »Warum moralisch sein?« durch den Ausgang von der subjektiven Perspektive der ersten Person eine Antwort finden. Zudem soll jedes zu einer Identität fähige Wesen als Koautor der Moral bestimmt werden.

Alles kommt darauf an, ob jene beiden Argumentationsschritte überzeugend ausfallen, in denen Korsgaard zuerst die Wertschätzung der eigenen Menschheit als notwendig begründet und diese sodann auf die Menschheit aller anderen ausdehnt. Der erste Schritt soll den Rückgang vom Wert eines beliebigen Identitätsentwurfs auf den Wert des reflexiven Bewusstseins als notwendig erweisen. Aber muss nicht dem Akt des Identitätsentwurfs etwas »wirklich« Wertvolles entsprechen? Korsgaards ethischer Konstruktivismus verneint diese Vermutung, gesteht aber zu, dass wir bereits vorhandene Bedürfnisse, Interessen oder Sinneseindrücke als wertvoll bejahen und unserer Wertschätzung somit etwas »korrespondiert«. Aber da wir dieses »Rohmaterial« unserer Wertschätzung nicht für wertvoll befinden müssen, kommt ihnen kein Wert zu, der unabhängig von unserer Wertung Bestand hätte.

Der zweite Schritt von der Wertschätzung des eigenen reflexiven Bewusstseins zu der aller anderen ist sehr viel problematischer. Denn hier hat sich Korsgaards Versuch, das Vernünftige als transzendente Grundlage des Rationalen zu begreifen, am Gegenbeispiel eines Mafioso (Cohen 1996: 183f.) zu bewähren, der an der Inkonsistenz seiner Identität keineswegs zerbrechen muss, obgleich die Wertschätzung der Menschheit anderer eine logische Implikation seiner Wertschätzung der Mafiosoexistenz sein soll. Das Problem ist offensichtlich, dass die moralische Dimension in seiner Selbstbeschreibung einfach nicht vorkommt. Irritationen hat insbesondere Korsgaards Antwort hervorgerufen, ein Mafioso sei wirklich und nicht bloß scheinbar verpflichtet, einen Staatsanwalt zu töten, wenn er seine Identität autonom gewählt hat (Korsgaard 1996: 257). Hier stellt sich die Frage, in welchem Sinn er dann überhaupt zur Moral verpflichtet sein kann. Nun lässt sich ihre Position so interpretieren, dass man zwischen Verpflichtungen der Identitätsbewahrung und Pflichten zur Identitätsrevision unterscheiden sollte. Die autonom gewählte Identität verpflichtet den Mafioso, diese nicht unbegründet, d.h. durch Willensschwäche zu unterminieren, etwa den Staatsanwalt zu schonen, weil er gerade Lust dazu hat. Für die Perspektive der ersten Person soll gelten, dass »das Verpflichtende in dieser Hinsicht dem Sichtbaren gleicht: Es hängt davon ab, wie deutlich

man es sieht (*how much light is on*)« (ebd.: 257f., Übers. M.I.). Obgleich der Mafioso seine Identität nicht willkürlich übertreten darf, sollte er sie revidieren, wenn er *gute Gründe* hat. Der Bezug auf Gründe unterscheidet eine Revision ja gerade von einer zwar motivierten, aber nicht begründeten Übertretung. Korsgaards Argument soll zeigen, dass jeder einen guten, sogar zwingenden Grund hat, sich moralisch zu verstehen und damit eine mögliche Mafioso-Existenz aufzugeben.

Es wäre für Korsgaard erheblich einfacher, die Brücke zwischen ethischer und moralischer Einstellung zu schlagen, wenn sie jene fundamentale Angewiesenheit auf die Anerkennung durch andere berücksichtigen würde, die die neuere Kritische Theorie ins Zentrum rückt – und hier insbesondere Axel Honneth. Dann müssen wir, um unsere Projekte überhaupt als wertvoll begreifen zu können, nicht bloß unsere Fähigkeit zur Autonomie wertschätzen. Vielmehr müssen wir die Autonomie zumindest einiger anderer als Selbstzweck begreifen, um dies auch bei uns tun zu können. Erst durch die Anerkennung solch signifikanter anderer erschließt sich uns die Welt als sinnvolle und lebenswerte. Die Erweiterung von der Wertschätzung der Autonomie einiger zu der aller anderen lässt sich dann leichter durchführen als von der Wertschätzung meiner Autonomie zu der aller anderen (jedoch kritisch Bayertz 2004: 207ff.).

Hingegen hält es Forst mit Kant und H. A. Pritchard für eine philosophische Sackgasse, die Frage »Warum moralisch sein?« so zu stellen, dass die Gründe für die Moral außermoralische sein müssen, um einer angeblichen *petitio principii* zu entgehen. Vielmehr verfehle man hiermit die eigentliche Pointe und Autonomie der Moral (Forst 2003: 597, 2004: 90f.). Nicht aus Konsistenzforderungen der *eigenen* Identität, wie bei Korsgaard, sei der Stoff der Moral gewebt, sondern aus Forderungen *anderer* Personen. Diese müsse man direkt anerkennen und nicht indirekt als Implikation unseres Wunsches nach einer intakten Identität. Forst geht in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt will er aus einer »pragmatischen Rekonstruktion moralischer Geltungsansprüche [...] rekursiv nach den Bedingungen der Rechtfertigung solcher Ansprüche – und der Konstruktion von Normen« zurückfragen (Forst 2004: 81, auch 1999a: 307). Wer moralische Ansprüche erhebt, glaubt, diese würden für alle kategorisch verpflichtend sein. Dann aber muss er sie auch allen anderen gegenüber so begründen können, dass diese sie nicht vernünftig zurückweisen können (bereits Scanlon 1998: 213ff.), und zwar mit Verweis auf die Geltungs- und Rechtfertigungskriterien der Reziprozität und Allgemeinheit.

In einem zweiten Schritt fragt Forst, was es heißt, die hiermit gewonnene moralische Perspektive einzunehmen, also nach dem »Grund der Moral«. Es wird sich später zeigen, dass auch eine rekonstruktive Gesellschaftskritik auf diesen Gedanken zurückgreifen muss, aber zusätzlich die Frage stellt, *warum* Menschen gar nicht anders können sollen, als solche Geltungsansprüche zu erheben. Diese Frage ist für Forst, hierin erneut im Gefolge Kants, nicht von primärer Relevanz, weil sie Gefahr läuft, Gründe für die Moral in empirische Motive für dieselbe umzudeuten. Nach weiteren Klugheitsgründen für die Moral zu fragen, hieße gerade, die Autonomie der Moral zu negieren. Gründe *für die* Moral können keine anderen sein als die Gründe *der* Moral. Diese reflexive Einsicht in die geschuldete Anerkennung des anderen als moralisches Gegenüber ist demnach eine »praktisch[e] Einsicht zweiter Ordnung« (Forst 2004: 93). Wer auf moralische Fragen reflektiert, muss gegenüber allen anderen zur Vernunft fähigen Wesen eine »unbedingte Pflicht zur Rechtfertigung« (Forst 2001: 108) anerkennen, der ein fundamentales »Recht auf Rechtfertigung« korrespondiert. Die Achtung gegenüber dem anderen gründet wiederum darin, dass dieser als »endliches, leidensfähiges und auch vernunftbegabtes« (Forst 2004: 96, auch 1999a: 307) Wesen Koautor der Moral ist. Allerdings sollte man wohl sagen: Aufgrund seiner Vernunftbegabung ist der Mensch als Subjekt zur (Konstruktion der) Moral fähig, und dies erheischt die Achtung. Aufgrund seiner Endlichkeit und Verletzbarkeit ist der Mensch als Objekt der Moral bedürftig, und dies macht die Achtung nötig. Auch hier spielt die fundamentale Anerkennung des anderen eine Rolle, aber sie soll von Anfang an universalistischer Natur sein. Bei Korsgaard schreitet sie hingegen vom Partikularen zum Universalen fort.

Ich werde auf diese Argumentation weiter unten erneut zurückkommen (vgl. 2.2.2 und 3.2.2). Es ist momentan festzuhalten, dass es für Forst erst dann Sinn hat, nach der Art der empirischen – oder gar quasi-transzendentalen – Verankerung des moralischen Standpunktes innerhalb der menschlichen Lebensform zu fragen, wenn er philosophisch als vernünftig erwiesen ist. Auf diesen Vorrang einer philosophischen Begründung des Vernunftbegriffs habe ich im Kontext der Einleitung bereits verwiesen. Insofern muss sich die rekonstruktive Gesellschaftskritik dieser analytischen Differenz von normativer Geltung und empirischer Genese stets bewusst bleiben. Was aber folgt daraus für die Gesellschaftskritik?

Rawls weist einer normativen politischen Philosophie vier Aufgaben zu. Die aus Lernprozessen hervorgegangene politische Konzeption soll erstens