

Uwe Steinhoff

## Über die unüberwundenen Begründungsdefizite der „Kritischen Theorie“ – Von Habermas zu Forst

**Zusammenfassung:** Im ersten Teil dieses Artikels argumentiere ich, daß es kaum einen korrekten Schritt in den Argumentationsketten gibt, mit welchen Habermas seine Theorie des kommunikativen Handelns, die Diskursethik sowie seine Theorie sozialer Ordnung zu stützen versucht. Im zweiten Teil des Artikels widme ich mich Rainer Forsts „Prinzip der Rechtfertigung“, auf dem angeblich ein „Recht auf Rechtfertigung“ gründet. Ich argumentiere, daß Forst selbst seine Ansichten nicht wirklich rechtfertigt, sondern unbegründete Setzungen vornimmt. Darüber hinaus demonstriere ich, daß seine Theorie unklar, inkohärent, unanwendbar und mithin für die Praxis irrelevant ist.

**Schlüsselwörter:** Demokratie, Diskursethik, Forst, Rainer, Habermas, Jürgen, kommunikatives Handeln, Kritische Theorie, Notwehr, rechtfertigender Notstand, Rechte, Rechtfertigung, soziale Ordnung

### On the enduring justificatory shortcomings of “Critical Theory” from Habermas to Forst

**Abstract:** In the first part of this paper I argue that there is hardly one correct step within the chains of arguments by which Habermas tries to substantiate his theory of communicative action, discourse ethics, and his theory of social order. In the second part of the paper I address Rainer Forst’s “principle of justification,” from which he seeks to deduce his ‘right to justification’ on which a “right to justification” is supposed to be based. I argue that Forst himself does not really justify his views but instead offers merely unwarranted stipulations. Moreover, I demonstrate that his theory is unclear, incoherent, inapplicable, and thus practically irrelevant.

**Keywords:** communicative action, Critical Theory, democracy, discourse ethics, Forst, Rainer, Habermas, Jürgen, justification, necessity justification, self-defence, social order, rights

DOI 10.1515/zksp-2015-0004

---

**Uwe Steinhoff:** Assistant Professor am Department of Politics and Public Administration der Universität Hong Kong, E-Mail: [ustnhoff@hku.hk](mailto:ustnhoff@hku.hk)

Ich wurde eingeladen, einen Beitrag zu Habermas zu schreiben, mit dem Hinweis, daß diesbezüglich Interesse „vor allem an einer grundlegenden Kritik an Habermas, die ja leider im philosophischen Diskurs der Bundesrepublik nicht leicht zu finden ist“, bestehe. Ich habe natürlich (und einige andere haben dies auch) eine solch grundlegende Kritik schon vor einiger Zeit vorgelegt, und Dank eines Umstandes, den ich schon seinerzeit im Vorwort des entsprechenden Buches erwähnt hatte, nämlich des Umstandes, daß Habermas „eine auffällige Tendenz zeigt, grundsätzliche und scharfe Kritik an seiner Philosophie schlicht zu ignorieren“ (Steinhoff 2006a, Vorwort<sup>1</sup>), werde ich mich hier mit der Zusammenfassung meiner damaligen Argumente begnügen (werde aber Neues zu Forst sagen). Schließlich hat Habermas – und seine Anhänger sind ihm darin gefolgt – keinerlei Gegenargumente vorgelegt. Mein Buch wurde, wie auch die Beiträge vieler anderer radikaler Kritiker der neueren Frankfurter Schule, von eben dieser „Schule“, die aufs Lernen, zumindest von anderen, nicht allzu erpicht scheint, völlig ignoriert. Dies erspart mir glücklicherweise hier – da ich, anders als Habermas und seine Anhänger, eine Tendenz habe, auf Gegenargumente einzugehen – einige Arbeit. Dennoch möchte ich hoffen, daß die eher eigenwilligen Frankfurter Auffassungen von „offenen Diskursen“ und dem „Nachkommen von Begründungsverpflichtungen“ nicht über die Frankfurter Grenzen hinaus „Schule“ machen werden.

Neben all dem Dogmatismus und der Nabelschau der Frankfurter Schule gibt es aber neuerdings womöglich auch Öffnungsbemühungen. So wurde ich kürzlich zu einem seit Jahrzehnten in Prag veranstalteten (und für lange Zeit wohl eher sektiererischen) „Critical Theory Workshop“ eingeladen. Auf einem der plenary sessions stellte sich Rainer Forst – der meine Habermaskritik bisher natürlich auch ignoriert hat – drei Kritikern, unter anderem auch mir.<sup>2</sup> Dies erkenne ich an. Ob es in Zukunft mehr Diskussionen dieser Art geben wird, bleibt abzuwarten.

---

<sup>1</sup> Die erste Auflage dieses Buches erschien bei Books on Demand (Norderstedt) übrigens bereits 2001. Hans Albert stimmt mit meiner Einschätzung von Habermas' Umgang mit Kritik überein (siehe Albert 2003, S. 180f., Anm. 15). Auch Jacques Derrida scheint von Habermas' Bereitschaft zu echter Kommunikation nicht überzeugt (siehe Derrida 1988, S. 157–158). Für ein Beispiel dafür, wie man sich kritisch mit Derrida und anderen Postmodernisten mit etwas mehr Aufmerksamkeit für die Details von deren Texten auseinandersetzen kann, als Habermas sie aufgebracht hat, siehe Steinhoff (2006b), insbesondere Kap. 2, 3 und 6.

<sup>2</sup> Die anderen beiden Kritiker waren übrigens ganz gewiß keine radikalen Kritiker der Diskursethik.

## 1 Habermas

Jürgen Habermas versteht sich als ein Hüter der Aufklärung und Verteidiger eines emphatischen, „unverkürzten“ Begriffs von Vernunft gegen die angeblich selbstwidersprüchliche und, gemessen am „Projekt der Moderne“, defätistische postmoderne Vernunftkritik einerseits und gegen den sogenannten Szientismus, welcher normative Fragen aufgrund seiner an den Naturwissenschaften und dem Weberischen Begriff der Zweckrationalität orientierten Rationalitätsmaßstäbe der irrationalen Entscheidung überlasse, andererseits. Zudem gibt Habermas seiner Theorie des kommunikativen Handelns einen wissenschaftlichen Anstrich und meint, sie in interdisziplinärer, auch empirischer Forschung bewähren zu können.

Lassen wir Habermas sein Programm – mit dem er sein älteres und nach allgemeiner Auffassung klarerweise gescheitertes Projekt eines *erkenntnistheoretischen* Begründungsversuchs kommunikativer Rationalität zugunsten eines *sprachtheoretischen* Ansatzes aufgibt (Habermas 1989, S. 497) – mit eigenen Worten vorstellen:

Mit der vorliegenden Untersuchung will ich eine Theorie des kommunikativen Handelns einführen, die die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie aufklärt. Die Theorie des kommunikativen Handelns soll eine Alternative für die unhaltbar gewordene Geschichtsphilosophie bieten, der die ältere Kritische Theorie noch verhaftet war, sie empfiehlt sich als Rahmen, innerhalb dessen die interdisziplinär angelegte Erforschung des selektiven Musters der kapitalistischen Modernisierung wieder aufgenommen werden kann. (Habermas 1988b, S. 583)

Eine solche Programmatik hat zweifellos ihren Reiz. Das Aufstellen eines Programms jedoch ist eine Sache, dessen Durchführung eine andere. Wie also geht Habermas vor?

Nach Habermas läßt sich die von ihm dargestellte Problemlage nicht durch Rückgriff auf bloße *Zweckrationalität* lösen, ist diese seiner Auffassung nach doch gerade ein Bestandteil des Problems. Er erachtet vielmehr den Rekurs auf eine „unverkürzte“, d. h. konsensuell angelegte und damit intersubjektive Gültigkeit verbürgende „kommunikative Rationalität“ – welche von vornherein als diskursive verstanden wird – für notwendig. Habermas versucht die Nichtzurückführbarkeit dieser kommunikativen Rationalität auf Zweckrationalität durch seine Theorie des kommunikativen Handelns zu erweisen und sodann zu zeigen, daß die Rationalitätsbedingungen des kommunikativen Handelns durch eine Theorie der Argumentation, genauer, durch eine Diskurstheorie zu explizieren seien.

Diese Theorie einer diskursiven Rationalität soll nun die Konzeption einer universalistischen Vernunftmoral ermöglichen. Dazu ist zunächst eine genauere Charakterisierung der diskursiven Rationalität notwendig, und somit stellt sich

das Problem der Identifikation der einzelnen Diskursnormen. Habermas schließt sich hierbei, ohne freilich deren Letztbegründungs- und Transzendentalitätsansprüche zu teilen, im wesentlichen der von Apel entwickelten Transzendentalpragmatik an. Gemäß dieser lassen sich die Diskursnormen und „Argumentationspräsuppositionen“ nicht ohne sogenannte „performative Selbstwidersprüche“ bestreiten, so daß der Aufweis dieser die Identifikation jener mit sich führt. Auf diese Weise meinen Apel und seine Schüler sogar zu einer *Letztbegründung* der Diskursnormen zu gelangen. Diese fassen sie als unmittelbar moralische auf und rechnen ihnen auch die für die Diskursethik grundlegenden Normbegründungsprinzipien U und D zu. Habermas weist die Auffassung der Diskursnormen als unmittelbar moralische zurück. Er versucht statt dessen, die Prinzipien U und D aus den Diskursnormen *abzuleiten*. Da dies ebenso problematisch ist wie die direktere transzendentalpragmatische Variante, ist die von Habermas und Apel vertretene Konsens- bzw. Diskurstheorie der Wahrheit als mögliche Lösung dieses Problems für die Diskursethik von Bedeutung. Schließlich versuchen die Diskursethiker zu erklären, wie die gemäß dem Prinzip U unter idealisierten Bedingungen begründeten Handlungsnormen überhaupt eine vernünftige Anwendung auf reale Situationen finden können.

Habermas versucht darüber hinaus, entsprechend seinem Programm, die Theorie des kommunikativen Handelns und die Diskursethik über den im engeren Sinne moralisch-ethischen Bereich hinaus fruchtbar zu machen und sie umgekehrt durch empirische Theorien zu bestätigen. Dabei bezieht er sich auf Forschungsbereiche der Psychologie, der sozialen Evolution, sowie auf politisch-soziologische Fragestellungen, in denen die anvisierte „Kritische Theorie der Gesellschaft“ konkrete Gestalt annehmen soll. Höhepunkt oder Endpunkt dieser Bemühungen ist seine Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats.

Meine Kritik an Habermas besteht darin, daß auf dem langen Weg von der Analyse von Sprechakten zu einer „Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“ kaum ein Argumentationsschritt gültig ist. Dementsprechend gelingt es Habermas nicht, eine diskursive bzw. kommunikative Rationalität als eine gegenüber der Zweckrationalität „unverkürzte“ Rationalität auszuweisen. Ebenso wenig gelingt es ihm, die von ihm unterstellten Diskursnormen tatsächlich als solche und als moralisch gehaltvoll zu erweisen. Eine gültige Ableitung der Prinzipien U und D aus den von Habermas postulierten Diskursnormen existiert nicht. Ebenso wenig kann Habermas die empirische Brauchbarkeit seiner Theorien zeigen oder sie schlüssig zur Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie nutzen, schon gar nicht einer kritischen. Kurz: Es gelingt Habermas nicht, eine „Kritische Theorie der Gesellschaft“ zu begründen.

Meine Kritik im einzelnen richtet sich auf seine Theorie des kommunikativen Handelns, die Diskursethik und seinen Versuch, seine Theorie „empirisch zu

bewähren“ oder auf Gesellschaftsprobleme anzuwenden. Offensichtlich kann ich hier nicht die Argumentationsleistung erbringen, die ich in einem 450-Seiten Buch erbrachte. Der Leser wird sich an dieser Stelle also mit einer (darüber hinaus selektiven) Zusammenfassung meiner Argumentation begnügen müssen – es steht im oder ihr frei, die Details bei Interesse an der Quelle nachzulesen und dort auch die einzelnen Verweise (auf die ich hier weitgehend verzichte) auf Textstellen bei Habermas zu finden.

### 1.1 Habermas' Weg zur „kommunikativen Rationalität“ und dessen Stolpersteine<sup>3</sup>

Habermas ist, wie schon dargelegt, bestrebt, eine von Zweckrationalität verschiedene, aber ihr gleich- oder genauer gesagt: vorrangige „kommunikative Rationalität“ auszuzeichnen. Gleich zu Beginn der *Theorie des kommunikativen Handelns*, unter der Überschrift „Rationalität – eine vorläufige Begriffsbestimmung“ und mit dem Anspruch, eine Analyse des Gebrauchs des Wortes „rational“ zu leisten, versucht Habermas, die Weichen zur Unterscheidung von zwei Rationalitätstypen zu stellen, indem er (verständigungsorientierte) Behauptungsakte gegen sogenannte „teleologische Handlungen“ abgrenzt. Er unterstellt damit, daß Behauptungen keine teleologischen Handlungen seien. Dies begründet er damit, daß die teleologische Handlung einen Anspruch auf *Erfolg*, die Behauptung aber einen Anspruch auf *Wahrheit* erhebe. Später grenzt Habermas noch andere Handlungen denn Behauptungen gegen teleologische Handlungen ab, was ihn zur allgemeinen Unterscheidung zwischen *verständigungsorientierten* und *erfolgsorientierten* (also teleologischen) Handlungen führt.

An der Begründbarkeit der genannten „Geltungsansprüche“ bemißt sich nun nach Habermas zwar sowohl die Rationalität der Behauptungen als auch die der teleologischen Handlungen. Er erklärt jedoch, daß die Bedingungen der Rationalität bei teleologischen Handlungen und bei Behauptungen nicht dieselben seien, und glaubt offenbar, daß diese Unterschiede in den *Bedingungen* der Rationalität die Unterscheidung von zwei Rationalitätskonzepten erlauben. So führt ihn die Analyse der Rationalitätsbedingungen verständigungsorientierten Handelns zum Konzept der kommunikativen Rationalität.

Der entscheidende Einwand gegen Habermas' Versuche, verständigungsorientiertes von erfolgsorientiertem Handeln abzugrenzen – und damit Verständig-

---

<sup>3</sup> Siehe hierzu ausführlich Steinhoff 2006a, Kap. 2.

gungs- von Zweckrationalität –, ist natürlich, daß sich jenes auf dieses zurückführen läßt. Dieser Einwand kann gleichzeitig auf zwei Ebenen ansetzen.

Erstens läßt sich argumentieren, daß Habermas' Paradigma verständigungsorientierten Handelns, nämlich das kommunikative Handeln, einfach nur eine Unterklasse erfolgsorientierten Handelns ist, was somit die illokutiven (= verständigungsorientierten) Sprechakte, durch die das kommunikative Handeln angeblich vermittelt ist, ebenfalls erfolgsorientiert macht. Hiergegen bemüht Habermas sich, das kommunikative Handeln vom erfolgsorientierten – Habermas nennt es im Zusammenhang sozialer Interaktionen strategisches Handeln – abzugrenzen.

Zweitens und darüber hinaus kann man darauf hinweisen, daß verständigungsorientierte Sprechakte auch *ohne* Einbettung in das erfolgsorientierte kommunikative Handeln ganz unmittelbar erfolgsorientiert sind, ganz einfach deswegen, weil auch das illokutive Ziel der Verständigung immer noch ein *Ziel* ist. Wer sich verständigen will, will eben in bezug auf das Ziel der Verständigung *Erfolg* haben. Auch gegen diesen Einwand versucht Habermas Gegenargumente zu mobilisieren. Diese Gegenargumente sind verstiegen und scheitern.<sup>4</sup>

Betrachten wir Habermas' Argumentationsgang und seine Probleme etwas genauer.

### 1.1.1 Die Unterscheidung zwischen erfolgsorientierten Handlungen und verständigungsorientierten Behauptungen und ihren angeblich verschiedenen Rationalitätsbedingungen<sup>5</sup>

Dieser Unterscheidung ist folgendes entgegenzuhalten. Erstens: Erfolgsorientierte Handlungen und Behauptungen können unter genau denselben Gesichtspunkten kritisiert werden. Insbesondere können somit auch (verständigungsorientierte) Behauptungen unter dem Gesichtspunkt ihrer Effizienz kritisiert werden. Es gibt hier keinen relevanten Unterschied zwischen verständigungsorientierten Behauptungen und erfolgsorientierten Handlungen, vielmehr *sind* verständigungsorientierte Behauptungen ebenso wie beleuchtungsorientierte Lichtschalterbetätigungen *erfolgsorientiert*. Zweitens: Man erhebt mit erfolgsorientierten Handlungen normalerweise durchaus keine *Ansprüche*. Man *unterstellt* zwar, daß die eigenen erfolgsorientierten Handlungen effizient sein werden, aber man muß dies gegenüber niemandem *beanspruchen*. Schon allein deswegen kann die Ra-

<sup>4</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd, Abschnitt 2.2.2.2.

<sup>5</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd, Abschnitt 2.2.1.1.

tionalität einer erfolgsorientierten Handlung nicht in der Begründbarkeit eines Anspruchs gegenüber anderen bestehen. Vielmehr besteht sie in der Begründetheit einer bestimmten Annahme für einen selbst. Drittens: Dementsprechend besteht auch die Rationalität einer *Behauptung* (das heißt, des *Sprechaktes* des Behauptens, welcher von der behaupteten *Proposition* zu unterscheiden ist – letztere ist nicht „rational“ oder „irrational“, sondern wahr oder falsch) keineswegs in der Begründbarkeit ihres eventuellen Wahrheitsanspruchs. Es ist eine Sache, den Wahrheitsanspruch eines Behauptungsaktes (den dieser ohnehin nicht für sich erhebt, sondern für die behauptete Proposition) zurückzuweisen, eine andere, den Akt als irrational zu kritisieren. Die Wahrheit einer Aussage kann anderen gegenüber begründbar sein, ohne daß der Behauptungsakt, mit der die Aussage gemacht wurde, deshalb rational ist – es kann nämlich unter Umständen ausgesprochen irrational sein, die, und sei es auch den anderen begründbare, Wahrheit zu sagen. Noch wenn es nur eine einzige solche Situation gäbe – offensichtlich aber gibt es unzählige –, wäre durch sie Habermas' Darstellung, die Rationalität einer Behauptung (verstanden als Behauptungsakt, nicht als behauptete Proposition: nochmals, letztere kann ohnehin nicht rational oder irrational sein, sondern nur wahr oder falsch) hänge von der Begründbarkeit ihres Wahrheitsanspruchs ab, falsifiziert. Habermas' Argumentation ist also ungültig.

### 1.1.2 Habermas' verfehlte Explikationen des Rationalitätsbegriffs<sup>6</sup>

Auch Habermas' Explikationen des Rationalitätsbegriffs sind nicht haltbar. Tatsächlich zeugt es von einer gewissen Nachlässigkeit bei der Analyse, die Rationalität sogenannter zielgerichteter Handlungen, wie er es tut, auf instrumentelle Rationalität zu reduzieren. Ebenso falsch ist es, die Rationalität von Behauptungen, verstanden als Sprechakte, an der Begründbarkeit ihres *propositionalen Gehalts* zu messen. Tatsächlich bemißt sich ihre Rationalität genauso wie die Rationalität aller anderen Handlungen am Maßstab der Zweckrationalität. Setzt man das Ziel der Verständigung voraus, bemißt sie sich an der instrumentellen Rationalität, einem Derivat der Zweckrationalität. Außerdem ist es falsch, die Rationalität von Handlungen und Sprechakten auf deren Begründbarkeit gegenüber anderen Sprechern/Hörern zurückzuführen und damit an irgendwelche Praktiken „diskursiver Einlösung“ zu binden. Die Handlung eines Aktors ist rational, wenn sie *für ihn begründet* ist (wobei, um Mißverständnissen vorzubeu-

---

6 Siehe hierzu ausführlich ebd., Abschnitt 2.2.1.2.

gen, dieses „für“ zwar relativistisch, aber nicht subjektivistisch ist, d. h., damit etwas für jemanden begründet *ist*, reicht es nicht, daß er es für begründet *hält*) (Steinhoff 2000). Ob jedoch die Handlung anderen gegenüber begründbar ist (und sei es auch: als für den Handelnden begründet begründbar) oder nicht, ist irrelevant. Somit sind alle von Habermas offerierten Rationalitätsexplikationen zurückzuweisen – auch seine Explikation der Rationalitätsbedingungen verständigungsorientierten Sprechens. Der diskursethische Rationalitätsbegriff entbehrt jedweder Grundlage.

### 1.1.3 Die Unterscheidung zwischen strategischem und erfolgsorientiertem Handeln<sup>7</sup>

Bereits Habermas' eigene Formulierungen zeigen deutlich – wenn auch unfreiwillig –, daß strategisches Handeln das kommunikative Handeln *umfaßt*, also kommunikatives Handeln nur eine Sonderform strategischen Handelns ist. Versteht man also kommunikatives Handeln als solches, in dem Akteure ihre Pläne vorbehaltlos aufeinander abstimmen – die stärkere Lesart, nach der die Akteure im kommunikativen Handeln ihre Interessen nur unter der Vorbedingung verfolgen, daß sie ihre Interessen aufeinander abstimmen können, machte kommunikatives Handeln konzeptuell selbstwidersprüchlich –, dann lassen sich ohne weiteres Kontexte angeben, in denen kommunikatives Handeln zweckrational und strategisch rational ist, wie auch andererseits Kontexte, in denen es offensichtlich irrational, da nicht zweckrational ist. (Wenn man eine noch stärkere Lesart anlegt, nach welcher kommunikatives Handeln solches Handeln ist, bei dem die Handlungskoordination über die „Bindungseffekte von Sprechaktangeboten“ stattfindet, und zwar „in der Weise, daß sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte Gültigkeit ihrer Sprechakte einigen“ [Habermas 1992, S. 129f.], – was tatsächlich wohl Habermas' maßgebliche Definition kommunikativen Handelns ist, wie sich auch mit Blick auf andere Stellen bestätigt<sup>8</sup> – dann *gibt es nichts*, worauf diese Definition zuträfe, da eine Handlungskoordination auf die von Habermas beschriebene Weise nicht möglich ist.<sup>9</sup> Mit anderen Worten: *Kommunikatives Handeln im engen und eigentlichen Sinne existiert nicht.*)

Des weiteren ist Habermas' Versuch, strategisches Handeln mit Egozentrismus zu verknüpfen, so unangebracht wie sein Versuch, kommunikatives Handeln

<sup>7</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd. Abschnitt 2.2.2.1.

<sup>8</sup> Für Nachweise, siehe Steinhoff 2006a, S. 42, Anm. 37.

<sup>9</sup> Siehe ebd., Abschnitt 2.4.3, und Abschnitt 4.3.1, bes. S. 394–397.



mit Moral oder Altruismus zu assoziieren. Es gibt strategische Handlungen, die altruistisch sind, wie es umgekehrt kommunikative Handlungen gibt, die egozentrisch, verkommen und verbrecherisch sind.

Unzutreffend ist auch Habermas' Behauptung, er habe kommunikatives Handeln über strukturelle Eigenschaften definiert. Seine eigenen Definitionen, ja noch die Formulierungen, mit denen er sie umzuinterpretieren, will heißen, zu verleugnen sucht, widersprechen seiner Behauptung. Und jenen „strukturellen Beschränkungen einer intersubjektiv geteilten Sprache“, denen er in seiner „Unterbrechungsthese“ das kommunikative Handeln unterstellt, unterliegt natürlich auch das strategische Handeln.

Die Unterscheidung zwischen Zweckrationalität und einer sogenannten „kommunikativen Rationalität“ mittels einer Unterscheidung zwischen erfolgsorientiertem bzw. strategischem Handeln einerseits und kommunikativem Handeln andererseits, schlägt also fehl.

#### **Zusammenfassung: zur „kommunikativen Rationalität“**

Einige zusätzliche Punkte mit einbeziehend, die ich oben nicht eigens erwähnt habe, läßt sich meine Kritik an Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität wie folgt zusammenfassen.

Das Projekt, eine sogenannte kommunikative Rationalität von der Zweckrationalität abzugrenzen, ist schon im Ansatz unplausibel,<sup>10</sup> und dieser Mangel bestätigt sich bei der Betrachtung der Details dieses Projekts. Die sogenannten verständigungsorientierten Sprechakte sind auf erfolgsorientierte Handlungen zurückführbar, das kommunikative Handeln auf strategisches, und auch der Diskurs ist eine zweckgerichtete Veranstaltung. Somit unterliegen der Diskurs, das kommunikative Handeln und verständigungsorientiertes Handeln überhaupt dem Maßstab der *Zweckrationalität*. Die Regeln, die die *Vollzugsweise* dieser verschiedenen Handlungen rational machen, sind Regeln der *instrumentellen Rationalität*, die ihrerseits auch nur ein Derivat der Zweckrationalität ist.

Im übrigen gelangte Habermas selbst dann nicht zu einer Diskurstheorie der Rationalität, wenn er einen kategorialen Unterschied zwischen strategischem (bzw. erfolgsorientiertem) und kommunikativem (bzw. verständigungsorientiertem) Handeln hätte plausibel machen können. Die dem kommunikativen Handeln angeblich innewohnende Rationalität verweist *nicht* auf den Diskurs, der Übergang zu einer diskursiven Rationalität ist nicht möglich. Entsprechend scheitert Habermas auch daran, einen Vorrang des kommunikativen Handelns gegen-

---

<sup>10</sup> Siehe dazu insbesondere ebd., Abschnitt 2.1.

über dem strategischen plausibel zu machen. Es gibt keinen solchen Vorrang, vielmehr verhält es sich genau *umgekehrt* – der Vorrang liegt auf Seiten des strategischen Handelns und damit wieder einmal bei der Zweckrationalität. Schließlich gelingt es Habermas auch nicht, seine verschiedenen sprechakt-, handlungs- und rationalitätstheoretischen Überlegungen zu einem sinnvollen Ganzen zusammenzufügen. Es bleibt bei einer widersprüchlichen Anhäufung von Versatzstücken.<sup>11</sup> Von einer *Theorie* des kommunikativen Handelns kann keine Rede sein.

## 1.2 Die Diskursethik<sup>12</sup>

### 1.2.1 Habermas' Vorüberlegungen<sup>13</sup>

Habermas präsentiert gewisse „Vorüberlegungen“ zur Gestalt eines Moralbegründungsprogramms. In diesen Vorüberlegungen versucht Habermas zu zeigen, warum die philosophische Ethik die Gestalt einer speziellen Argumentationstheorie annehmen kann und warum das Prinzip U in einer so gefaßten Ethik die Rolle der entscheidenden Argumentationsregel übernehmen muß.<sup>14</sup> Dieser Versuch mißlingt jedoch.

Erstens: Habermas' zentrales Argument für seine These leitet aus zwei falschen Prämissen eine für die Frage irrelevante Konklusion ab: Die soziale Geltung einer Norm hängt auch auf die Dauer *nicht* davon ab, „daß sie im Kreise ihrer Adressaten als gültig akzeptiert wird“ (Habermas 1991a, S. 72), und die Anerkennung einer Norm stützt sich *nicht* notwendig auf die „Erwartung [...], daß der entsprechende Geltungsanspruch mit Gründen eingelöst werden kann“ (Habermas 1991a, S. 72), sondern, und das ist etwas anderes, auf den Glauben an ihre *Anerkennungswürdigkeit*. Selbst wenn Habermas' Prämissen korrekt wären, so verfehlt seine Schlußfolgerung, daß „zwischen der ‚Existenz‘ von Handlungsnormen einerseits, der erwarteten Begründbarkeit entsprechender Sollsätze andererseits ein Zusammenhang“ bestehe (Habermas 1991a, S. 72), das Thema, denn

<sup>11</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd., Abschnitt 2.4.3.

<sup>12</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd., Kap. 3.

<sup>13</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd., Abschnitt 3.1.

<sup>14</sup> Dem Prinzip U zufolge muß „jede gültige Norm der Bedingung genügen [...], daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“ (Habermas 1991a, S. 75f.).

Habermas müßte zwischen der *Gültigkeit* von Normen und der *tatsächlichen* Begründbarkeit einen Zusammenhang etablieren. Dazu leistet seine Argumentation nicht den geringsten Beitrag.

Zweitens: Sein weiteres Argument, „[e]twas tun sollen“ *heiße* (gute?) „Gründe haben, etwas zu tun“ (Habermas 1991a, S. 59), ist nicht korrekt. Zunächst schon allein deshalb nicht, weil es gute Gründe geben kann, etwas Unmoralisches zu tun. Außerdem wäre selbst die Behauptung unzutreffend, „etwas tun sollen“ *heiße* „*moralische* Gründe haben, etwas zu tun“, denn natürlich *soll* man auch das von den Gesetzen geforderte Verhalten an den Tag legen, und die Gründe, die Richter dafür anführen, daß man sich nach dem Gesetz so und so verhalten soll, sind juristische Gründe. Das Wort „sollen“ hat keinen spezifisch moralischen Sinn, sondern drückt allgemein die Gebotenheit einer Handlung aus – wodurch und von wem sie geboten wird, bleibt offen. Und schließlich muß man, um etwas zu sollen, auch keine Gründe *haben*. Es ist *kein* selbstwidersprüchlicher Satz zu sagen: „Er war durch vernünftige Überlegungen zu dem Schluß gekommen, daß es nicht unmoralisch sei, Gottes Gebote zu mißachten; dennoch war es unmoralisch von ihm, dies zu tun und den Verführungen der Hure Vernunft überhaupt erst nachzugeben.“ Da dies kein widersprüchlicher Satz ist, folgt, daß etwas tun sollen, ja selbst etwas moralischerweise tun sollen, nicht heißt, moralische *Gründe* zu haben, etwas zu tun.

Drittens: *Selbst wenn* „etwas tun sollen“ hieße „(moralische) Gründe haben, etwas zu tun“, so erlaubte dies noch immer keinen Übergang zur Argumentationstheorie, sondern lediglich einen solchen zur Epistemologie. Denn jemand kann gute Gründe haben, etwas zu glauben oder zu tun, ohne gute *Argumente* zu haben, mit denen er seinen Glauben oder seine Handlungen *anderen* gegenüber rechtfertigen könnte, geschweige denn Argumente, die bereits einem solchen Diskurs mit anderen entstammen. Für die Klärung dessen, was gute Gründe (im Unterschied zu guten Argumenten) sind, ist die Argumentationstheorie belanglos. Darüber hinaus ist unter der epistemologischen Prämisse, daß der *Wahrheitsanspruch* der einzige kognitive Anspruch ist, Habermas' Inanspruchnahme eines kognitiven Status für Normen unberechtigt. Habermas' Versuch, durch Aufweis angeblicher Asymmetrien zwischen Aussagesätzen und Normsätzen zu zeigen, daß Normen lediglich einen dem Wahrheitsanspruch *analogen* Anspruch auf Richtigkeit erheben, scheidet. Die angeblichen Asymmetrien existieren nicht, und Habermas' Kritik des Nonkognitivismus wird diesem nicht im mindesten gerecht.

Viertens: Selbst wenn die philosophische Ethik die Gestalt einer speziellen Argumentationstheorie anzunehmen hätte, nämlich einer Theorie des praktischen Diskurses, so führte dies keineswegs zur Notwendigkeit, ein angeblich als Argumentationsregel und Brückenprinzip zur Normenbegründung fungierendes

Moralprinzip einzuführen. Solche Moralprinzipien gibt es schon, ein weiteres wäre nur eines mehr und könnte die ihm angesonnene Funktion, ein Einverständnis zu erzielen, ebensowenig erfüllen wie die mit ihm konkurrierenden Moralprinzipien. U wäre dazu im übrigen, anders als viele andere Moralprinzipien, selbst dann nicht in der Lage, *wenn* es allgemein anerkannt würde. Außerdem ist völlig unklar, wie es als gültig *begründet* werden könnte. Ja, es ist sogar unklar, worin überhaupt seine Gültigkeit bestünde.

Fünftens: Selbst wenn die Logik des praktischen Diskurses auf *ein* solches als Argumentationsregel fungierendes Moralprinzip verwies, so wie angeblich die Logik des theoretischen Diskurses auf das Induktionsprinzip, so ist unklar, wieso ausgerechnet auf U. Abgesehen von der schon bemängelten Unfähigkeit von U, tatsächlich seine ihm zugeschriebene Funktion der Herbeiführung eines Einverständnisses zu erfüllen, besteht auch sonst zwischen U und dem Induktionsprinzip keinerlei Analogie, tatsächlich *ist U kein Brückenprinzip*, ja, es läßt sich sogar bestreiten, daß U überhaupt eine *Argumentationsregel* ist, denn von Argumentationen und deren Organisation ist in U ja keine Rede. U ist nicht Ausdruck einer philosophischen Einsicht, sondern Ausdruck einer moralischen (und vielleicht ideologischen) Einstellung, welche keinen epistemisch günstigeren Status hat als andere mit Wahrheitsanspruch verkündete Moralen und Ideologien auch.

### 1.2.2 Die Diskurstheorie der Wahrheit (und „Richtigkeit“)<sup>15</sup>

Auch Habermas' Versuch einer Begründung der Diskurs- (oder Konsens-)Theorie der Wahrheit oder „Richtigkeit“ scheitert.

Erstens: Eine Aussage kann auch wahr sein, ohne daß je jemand für sie mit Hilfe eines Sprechaktes einen Wahrheitsanspruch erhoben hat. Es gibt also, entgegen Habermas' anderweitigen Behauptungen, keinen Zusammenhang zwischen Wahrheit und der Pragmatik von Sprechakten.

Zweitens: Selbst wenn eine Aussage nur wahr sein könnte, sofern wir für sie mit einem Sprechakt einen Wahrheitsanspruch erheben, so kann dieser Wahrheitsanspruch doch unberechtigt und die Aussage damit falsch sein, ohne daß der *Sprechakt* unberechtigt wäre. Auch hier gibt es also keinen Zusammenhang zwischen Wahrheit und der Pragmatik von Sprechakten.

Drittens: Der Wahrheitsanspruch, der mit einem Behauptungsakt für eine Proposition erhoben wurde, kann nicht durch Diskurs und Argumentation „eingelöst“ werden, sondern nur durch die Wahrheit der Aussage. Zudem ist der Diskurs auch

<sup>15</sup> Siehe hierzu ausführlich Steinhoff 2006a, Abschnitt 3.5.1.

als Überprüfungsverfahren für Aussagen in keiner Weise ausgezeichnet. D.h.: Selbst wenn es einen Zusammenhang zwischen Wahrheit und der Pragmatik von Sprechakten gäbe, gäbe es noch immer keinen zwischen Wahrheit und Diskurs.

Viertens: Selbst wenn sich Wahrheitsansprüche nur in Diskursen „einlösen“ ließen, so würde diese „Einlösung“ doch nur die Begründetheit einer Aussage sicherstellen, keineswegs aber den *Sinn* von Wahrheitsansprüchen erklären oder gar die *Wahrheit* der Aussage garantieren.

Fünftens: Selbst wenn das Verfahren die Wahrheit der Aussage sicherstellen und den Sinn von Wahrheitsansprüchen klären könnte, so würde es doch nichts über den „Sinn von Wahrheit“ aussagen, will heißen: es erklärt sowenig was Wahrheit ist bzw. was „Wahrheit“ bedeutet, wie es erklärt, was Zement ist oder „Zement“ bedeutet.

Sechstens: Selbst wenn der ideale Diskurs begründete von unbegründeten Geltungsansprüchen sicher trennen könnte, so steht er doch nicht in interner Beziehung zur Idee des Konsenses.

Keines der „Selbst-wenns“ ist erfüllt. Habermas' Argumentation scheitert. Nicht nur die Konsens-, auch die nicht-konsensuelle Diskurstheorie der Gültigkeit ist unbegründet und falsch. Damit erweist sich auch die Diskursethik selbst – und mit ihr eine Reihe ihrer in anderen Kontexten wieder auftauchenden Annahmen – als unhaltbar.<sup>16</sup>

### 1.2.3 Das Anwendungsproblem<sup>17</sup>

Der Wortlaut des Prinzips U legt die Existenz eines Anwendungsproblems nahe (dem sich im übrigen auch D<sup>18</sup> nicht entziehen kann, wenn diesem U zugrundeliegt). Habermas versucht den entsprechenden Einwand, daß die Befolgung angeblich durch U, also mit Blick auf die Folgen und Nebenwirkungen ihrer *allgemeinen* Befolgung begründeten Normen wie etwa „Du sollst nicht töten!“ oder „Du sollst nicht lügen!“ in bestimmten realen Situationen (in denen sie eben *nicht* allgemein befolgt werden) nicht geboten sei – wodurch U falsifiziert würde –, mit Hinweis auf die Tatsache zu entkräften, daß Normen, die in einer konkreten

<sup>16</sup> Habermas nimmt gewisse Veränderungen an seiner Wahrheitstheorie vor (Habermas 1999). Diese laufen allerdings, ganz entgegen seinen Intentionen, auf eine dezisionistische und relativistische Wende hinaus. Siehe hierzu Steinhoff 2002, S. 61–68.

<sup>17</sup> Siehe hierzu ausführlich Steinhoff 2006a, Abschnitt 3.6.1.

<sup>18</sup> Der diskursethische Grundsatz D besagt, „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (Habermas 1991b, S. 134).

Situation nicht „einschlägig“ sind, d. h., deren Anwendungsbedingungen von der Situation nicht erfüllt werden, dadurch noch nicht ihre Gültigkeit verlieren.

Nun sind die Normen „Du sollst nicht töten!“ und „Du sollst nicht lügen!“ *kategorisch*, d. h., sie haben gar keine Wenn-Komponente und sind somit in jeder Situation einschlägig, jedenfalls in jeder, in der auch Notwehrraubnisse oder Notlügegebote einschlägig sind. Wenn es also, wie Habermas selbst behauptet, in gewissen Situationen geboten ist zu lügen, dann widersprechen sich dieses Gebot und das Lügenverbot sehr wohl – auch wenn man sie als Gründe in einem Anwendungsdiskurs auffaßte, denn einander widersprechende Gründe, welche die Form kategorischer Normen haben, können, entgegen Habermas' Wunschvorstellungen, genausowenig beide gültig sein wie einander widersprechende Normen, die keine Gründe sind – und U wäre falsifiziert.

Zur Verteidigung gegen diese Argumentation wird sodann behauptet, die fraglichen Normen seien gar nicht als kategorische gemeint. Jedoch muß dann feststehen, wie sie sonst gemeint sind, was sie tatsächlich bedeuten. Läßt z. B. „Du sollst nicht Töten“ als Ausnahmen nur die Tötung von angreifenden Auftragsmördern durch die angegriffenen Zielpersonen zu oder auch die Tötung der angegriffenen Zielpersonen durch die angreifenden Auftragsmörder? Ist dies den vermeintlichen Normen nicht zu entnehmen, können sie schwerlich normieren, sind tatsächlich also *keine* Normen.

Eine Art, wie man die besagten Normen interpretieren könnte, wäre als Optimierungsgebote. Diese Interpretation paßt jedoch nicht zu Habermas' (und Klaus Günthers) deontologischem Ansatz bzw. zu dem, was sie unter einem deontologischen Ansatz verstehen, und wird von beiden auch ausdrücklich zurückgewiesen.

Eine andere Art der Uminterpretation wäre, die besagten Normen mit Wenn-Komponenten zu versehen.

Als eine solche mögliche Wenn-Komponente findet sich bei Habermas die Anwendungsbedingung der allgemeinen Befolgung einer Norm. Da diese Bedingung jedoch auch nach Habermas realiter nicht erfüllt ist, würde daraus die völlige praktische Irrelevanz der angeblich durch U begründeten Normen folgen.

Eine andere mögliche Wenn-Komponente, die sich bei Günther und bei Habermas findet, wäre die Anwendungsbedingung der Angemessenheit der Befolgung der Dann-Komponente der Norm. Dies machte die Klärung der Frage nötig, was „angemessen“ heißt. Das von Günther genannte Kohärenzkriterium gibt erstens eine Antwort, die viel zu allgemein ist, um normativ gehaltvoll zu sein, ist zweitens in sich zirkulär, und führt drittens zu einem Zirkel zwischen Angemessenheits- und Begründungskriterium, der dieses selbst zirkulär macht.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Siehe Günther 1988, S. 304.

Selbst wenn jedoch das Angemessenheitskriterium in der Lage wäre, gewisse angeblich durch U, also mit Blick auf die Folgen und Nebenwirkungen ihrer *allgemeinen* Befolgung begründete Normen mit bestimmten von uns intuitiv als richtig betrachteten und sich auf *reale* Situationen beziehenden Geboten zu vereinbaren, ist nichtsdestoweniger eine Vielzahl unserer wesentlichen moralischen Intuitionen bzw. der durch sie gestützten Normen *logisch unmöglich* mit U vereinbar. U ist und bleibt falsch.

### **Zusammenfassung: zur Diskursethik**

Habermas' Vorüberlegungen vermögen sein Projekt, aus den Regeln bzw. Präsuppositionen der Kommunikation ein universalgültiges Begründungsprinzip moralischer Normen abzuleiten, nicht zu plausibilisieren. Vielmehr erweist die kritische Überprüfung der besagten Vorüberlegungen bereits den Ansatz des Projektes als unbegründet. Dementsprechend scheitert es auch in der Durchführung. Die von Habermas benutzte (letztlich transzendentalpragmatische) „Methode“ zum Aufweis von Argumentationspräsuppositionen ist zirkulär und dogmatisch. Sie leistet nicht nur keine Letztbegründung, sie leistet überhaupt keine Begründung. Umgekehrt läßt sich jedoch durchaus zeigen, daß die von Habermas postulierten angeblichen „Diskursregeln“ und „Argumentationspräsuppositionen“ weder das eine noch das andere sind. Ebenso wenig sind sie moralische Normen. Die Prinzipien U und D lassen sich nicht aus ihnen ableiten. Die bisher vorgelegten Ableitungsversuche führen bereits in die Prämissen ein, was erst zu beweisen wäre, und sind daher zirkulär. Darüber hinaus sind U und D ohnehin als Moralbegründungsprinzipien und Formulierungen der Gültigkeitsbedingungen von Normen völlig inakzeptabel und kontraintuitiv. Keine Norm (und sicherlich keine intuitiv einleuchtende) kann die von ihnen gestellten Bedingungen erfüllen; keine Norm läßt sich mit ihnen begründen. Welche Norm denn würde D genügen und „die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden“ (oder finden „können“) (Habermas 1991b, S. 134)? Die Menschenrechtsnormen sicherlich nicht, denn die im Diskurs auch vertretenen Interessen von Diktatoren, Kinderschändern, Serienmördern und Vergewaltigern schließen es klarerweise aus, daß sie wiederum dem Prinzip U genügen, daß heißt, „daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (vorausichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“ (Habermas 1991a, S. 75f.). Ein Diktator verliert seine Macht, wenn die Menschenrechtsnormen allgemein (also auch von ihm) befolgt werden. Die alternative Regelungsmöglichkeit des Führerprinzips wird er Demokratie und Menschen-

rechten daher allemal vorziehen. Hinzu kommt, daß *die* Normen, die sich nach Apel und Habermas unter idealen Diskursbedingungen angeblich mit U und D begründen lassen, unter realen Bedingungen unzumutbar und unverantwortbar sind. Die diskursethischen Versuche, dieses Anwendungsproblem zu lösen, führen zu unüberwindlichen Widersprüchen und mißlingen.

### 1.3 Der Versuch der „empirischen Bewährung“ und der Anwendung auf Politik, Recht und Gesellschaft<sup>20</sup>

Habermas hat versucht, aus der Psychologie Bestätigungen seiner Theorie herauszulesen, wie auch seine Theorie für die Psychologie fruchtbar zu machen. Ich halte Habermas' Ausführungen zur Ich-Entwicklung, zur moralischen Entwicklung und zu „Kommunikationspathologien“ für logisch und konzeptuell verworren und empirisch haltlos. Dasselbe gilt für seine Überlegungen zur „Hominisation“ und „soziokulturellen Evolution.“ Auch seine „Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“ ist unhaltbar, und seiner „Kolonialisierungstheorie“ scheinen nicht einmal mehr Habermasanhänger viel abgewinnen zu können. Ich werde jedoch zu all diesen Themen hier nichts weiter sagen,<sup>21</sup> sondern, als *pars pro toto*, nur einen Blick auf Habermas' Ordnungstheorie werfen.

#### 1.3.1 Die Ordnungstheorie<sup>22</sup>

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ist u.a. auch eine Theorie darüber, wie die Koordination von Handlungen, letztlich: wie gesellschaftliche Ordnung möglich ist. Habermas' diesbezügliche Erklärungen sind jedoch nicht überzeugend.

Erstens: Entgegen Habermas' Beteuerungen ist kommunikatives Handeln lediglich eine besondere Form strategischen Handelns. Wenn Habermas also bewiese, daß man, wie er meint, unter Rekurs auf den Begriff des kommunikativen Handelns die Entstehung und Erhaltung sozialer Ordnung erklären kann, dann wäre damit bewiesen, daß man dies unter Rekurs auf den Begriff strategischen Handelns kann.

---

<sup>20</sup> Siehe hierzu ausführlich Steinhoff 2006a, Kap. 4.

<sup>21</sup> Siehe aber ebd.

<sup>22</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd., Abschnitt 4.3.1.



Zweitens: Selbst wenn wir im folgenden einmal – for the sake of argument – unter „strategischem Handeln“ nur solches strategische Handeln verstehen, das nicht zugleich kommunikatives Handeln ist, so ist trotzdem nicht nachvollziehbar, warum, wie Habermas behauptet, „[n]ur für das *kommunikative Handeln*“ gelten sollte, „daß die strukturellen Beschränkungen einer intersubjektiv geteilten Sprache die Akteure [...] dazu bringen, aus der Egozentrik einer zweckrationalen Ausrichtung am jeweils eigenen Erfolg herauszutreten und sich den öffentlichen Kriterien der Verständigungs-rationalität zu stellen“ (Habermas 1992, S. 82). Wenn diese „strukturellen Beschränkungen“ in der „intersubjektiv geteilten Sprache“ selbst liegen, dann muß eben *jeder* Gebrauch der intersubjektiv geteilten Sprache die Akteure unter eben diese strukturellen Beschränkungen stellen, also auch der strategische und nicht nur der kommunikative. Umgekehrt gilt: Wenn diese strukturellen Beschränkungen im strategischen Sprachgebrauch *nicht* präsent sind, dann liegen sie eben auch nicht in der intersubjektiv geteilten Sprache per se, und dann bieten sich, entgegen Habermas' Erklärungen, die „übersubjektiven Sprachstrukturen“ durchaus nicht an, „um die klassische Frage, wie soziale Ordnung möglich ist“ (Habermas 1992, S. 82), zu beantworten. Die ganze Idee, ordnungstheoretische Probleme zuvorderst – wenn nicht gar allein – mit sprachphilosophischen Überlegungen lösen zu wollen, ist gänzlich unplausibel.

Drittens: Wenn, wie Habermas fordert, eine allein aufs strategische Handeln rekurrende Erklärung sozialer Ordnung darlegen muß, „wie sich Interaktionszusammenhänge, die allein aus der gegenseitigen Einwirkung erfolgsorientiert eingestellter Akteure aufeinander hervorgehen, zu stabilen Ordnungen verstetigen können“ (Habermas 1992, S. 82), dann muß *umgekehrt* eine auf den Begriff des kommunikativen Handelns rekurrende Erklärung sozialer Ordnung *ihrerseits* darlegen, wie sich Interaktionszusammenhänge, die allein aus einem kommunikativ hergestellten Einverständnis hervorgehen, zu stabilen Ordnungen verstetigen können – zumal Habermas selbst zugibt, daß der „Sog der Problematierung [...] die sprachliche Konsensbildung eher als einen disruptiven Mechanismus erscheinen läßt“ (Habermas 1992, S. 84f.). Habermas' Erklärung lautet, daß das kommunikative Handeln in eine Lebenswelt eingebettet sei, welche „für die risikoabsorbierende Rückendeckung eines massiven Hintergrundkonsenses Sorge“ (Habermas 1992, S. 85). Abgesehen davon, daß somit, entgegen Habermas' Beteuerungen, letztlich das Lebensweltkonzept jene ordnungstheoretischen Erklärungsaufgaben übernimmt, die eigentlich das Konzept des kommunikativen Handelns hätte erfüllen sollen, ist das strategische Handeln in genau dieselbe Lebenswelt eingebettet wie das kommunikative Handeln und kann somit eben dieselbe „risikoabsorbierende Rückendeckung“ zur Erklärung der Verstetigung von Interaktionszusammenhängen heranziehen wie das kommunikative Handeln auch. Ein sich auf das Lebensweltkonzept stützendes Konzept des kommunikativen

ven Handelns bietet somit bei der Lösung des Ordnungsproblems keinerlei explanatorische Vorteile gegenüber dem Begriff des strategischen Handelns.

Viertens: Habermas glaubt, daß das Konzept des kommunikativen Handelns noch die Entstehung des Hintergrundkonsenses *selbst* erklären könne und insofern tatsächlich der fundamentale Erklärungs begriff sei, also nicht kurzerhand durch den Lebensweltbegriff ersetzt werde. Er behauptet, die Lebenswelt reproduziere sich „gewiß nur über kommunikatives Handeln“ (Habermas 1992, S. 97). Doch diese Argumentation dreht sich im Kreise: Zunächst will Habermas gesellschaftliche Ordnung durch kommunikatives Handeln erklären. Dann weist er aber angesichts des „disruptiven“ „Sog[s] der Problematisierung“, der den kommunikativen Handeln vermittelnden sprachlichen Verständigungsprozessen innewohne, selbst auf die „Unwahrscheinlichkeit dieser Idee“ hin und erklärt daher, das kommunikative Handeln sei auf eine Lebenswelt angewiesen, „die für die risikoabsorbierende Rückendeckung eines massiven Hintergrundkonsenses sorgt.“ Nun soll die Lebenswelt, und damit auch jener „massive Hintergrundkonsens“, um den es geht, durch kommunikatives Handeln reproduziert werden. Allein: Wie sollte der „Sog der Problematisierung“, der „disruptive Mechanismus“ sprachlicher Verständigungsprozesse denn für die Produktion von Konsensen sorgen können? Damit beginnt der Lauf im Kreise von neuem, eine Lösung bleibt aus.

Fünftens: Habermas' Behauptung, daß sich jener Rekurs auf die Lebenswelt, auf den das kommunikative Handeln angewiesen sei, in „nicht-empiristischen“ Begriffen (korrekt) beschreiben lasse (Habermas 1986, S. 369), ist unzutreffend. Phänomene wie „Hintergrundwissen, Solidaritäten und Fertigkeiten“ (Habermas 1986, S. 370) oder auch „Sprechakte“, „Bindungskräfte“ und „rationale Motivation“ (Habermas 1988a, S. 406) lassen sich nicht nur empiristisch beschreiben – was sogar aus Habermas' eigenen Darlegungen folgt –, sie *sind* empirische Phänomene. Falsch ist auch Habermas' Behauptung, die Reproduktion der Lebenswelt könne sich nur über kommunikatives Handeln vollziehen. Kommunikatives Handeln spielt dabei tatsächlich kaum eine Rolle. Die Reproduktion der Lebenswelt vollzieht sich – selbst dann, wenn wir hier unter „strategischem Handeln“ nur nicht-kommunikatives strategisches Handeln verstehen – fast ausschließlich *strategisch*. Die Erziehung von Kindern, z.B., spielt ja wohl eine bedeutende, wenn nicht gar die zentrale Rolle bei der Reproduktion der Lebenswelt. Vollzieht sich Erziehung aber kommunikativ (im Habermasschen Sinne dieses Wortes)? Wohl kaum. Belohnung und Bestrafung, in welcher Form auch immer, sind wesentliche Bestandteile der Erziehung. Und ebenso natürlich das sogenannte Modellernen, die Übernahme von Rollen, die Identifikation mit Vorbildern. All dies sind grundsätzlich unbewußte Prozesse, jedenfalls werden sie nicht durch kommunikatives Handeln vermittelt. Wenn ein Kind durch Model-

lernen dazu gelangt, sich auf bestimmte Weise zu verhalten, dann nicht deswegen, weil es darüber mit irgend jemandem ein „kommunikatives Einverständnis“ erzielt hätte. Tatsächlich machen Kinder sich eher vorgelebte Beispiele – etwas Nicht-Sprachliches also – denn die Inhalte von eloquenten Moralpredigten zu eigen, ganz abgesehen davon, daß ja gerade Moralpredigten kaum auf *rationales* Einverständnis, sondern schlicht auf *Einverständnis* abzielen. Ihr emotionales Pathos macht sie zu Beispielen rhetorischer und „empirischer“ Beeinflussung, sie sind in den seltensten Fällen Beispiele einer im Habermasschen Sinne „verständigungsorientierten Kommunikation“. „Kommunikatives Handeln“ spielt also bei Erziehungsprozessen, wenn überhaupt, eine ganz und gar untergeordnete Rolle. Kurz, das Konzept des kommunikativen Handelns hat, anders als das des strategischen Handelns, keinerlei ordnungstheoretischen Erklärungswert.

Sechstens: Selbst wenn man einmal voraussetzte, daß kommunikatives Handeln die Lebenswelt reproduzieren und gestützt auf diese zu Konsensen im Habermasschen Sinne führen könnte, so wäre damit für das ordnungstheoretische Problem abermals nichts gewonnen. Ein Konsens nach Habermas ist ein Konsens über die Wahrheit, Richtigkeit und Aufrichtigkeit eines Sprechaktes; zur *Handlungskoordination* bedarf es jedoch eines Einverständnisses *in der Sache*, insbesondere eines Einverständnisses darüber, was zu tun ist – und ein solches Einverständnis ist eben verschieden von einem Konsens über die Gültigkeit eines *Sprechaktes*, der sagt, was zu tun ist. (Um ein Beispiel zu geben: Wenn der Vater zu seinem Sohn sagt: „Leg’ Dich über mein Knie, ich will Dir den Hintern verschölen“, so kann der Sohn ganz offensichtlich die Wahrhaftigkeit und die Legitimität dieses *Sprechaktes* wie auch die Wahrheit von dessen Existenzpräsuppositionen anerkennen, *ohne* deshalb mit dem *Plan* des Vaters einverstanden zu sein.<sup>23</sup>) Diese Konfusion ist bezeichnend für Habermas’ Neigung, Reflexion durch Stipulation und Gesellschaftstheorie durch Sprachphilosophie zu ersetzen. Habermas’ These jedenfalls: „Verständigung funktioniert als handlungskoordinerender Mechanismus nur in der Weise, daß sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d.h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen“ (Habermas 1988a, S. 148), ist falsch. Verständigung *sensu* Habermas funktioniert nicht als handlungskoordinerender Mechanismus.

Siebtens: Selbst wenn ein Konsens *sensu* Habermas über die Gültigkeit einer normverkündenden Äußerung zu einem handlungskoordinerenden Einverständnis *in der Sache* führte, so könnte dieses Einverständnis schließlich auch darin bestehen, einen Krieg aller gegen alle zu führen. Die Frage, warum es *nicht* darin

---

23 Für eine Elaboration dieses Beispiels, siehe ebd., S. 130f.

bestehen sollte, wie es möglich sein sollte, den Krieg aller gegen alle zu vermeiden, vermag Habermas dank seiner verengten sprechakttheoretischen Perspektive nicht einmal angemessen zu stellen, geschweige denn zu beantworten – die Abstraktion von den konkreten Interessen erfolgsorientiert handelnder Akteure zugunsten einer Berufung auf „übersubjektive Sprachstrukturen“ führt ihn zwangsläufig dazu, das ordnungstheoretische Problem zu verfehlen.

Fazit: Habermas' Versuch, unter Rekurs auf das Konzept des kommunikativen Handelns die Frage zu beantworten, wie soziale Ordnung möglich ist, scheitert.

### Schlußwort zu Habermas

Die obigen zusammenfassenden Ausführungen beweisen natürlich gar nichts. Sie legen aber zumindest nahe, daß Habermas' Theoriegebäude eine breite Angriffsfläche mit potentiell zahllosen Lücken bietet und, gelinde gesagt, zahlreiche Fragen aufwirft. Die von mir an anderem Orte vorgelegte ausführliche und detaillierte Argumentation, welche von den obigen Ausführungen ausschnitthaft skizziert wird, beweist aber schon so einiges: nämlich das Habermas' Theorie völlig scheitert. Das mag man bestreiten, aber solange Habermas und seine Anhänger ein solches Bestreiten nicht argumentativ untermauern – was sie nicht tun – ist davon auszugehen, daß sie schlicht keine Argumente haben. In Anbetracht von vernichtenden Kritiken (meine ist nur eine davon) an Habermas' Philosophie mit dieser weiterzumachen und weitere Theoriegebäude auf ihr zu gründen, als sei nichts geschehen, ist keineswegs „kritisch“, sondern purer Dogmatismus.

## 2 Forst<sup>24</sup>

Rainer Forst greift in vielem auf Jürgen Habermas zurück, zumindest aber vermittelt er diesen Eindruck. Ein Charakteristikum des Habermasschen Theoriegebäudes – nach der sprachpragmatischen Wende – ist jedoch, wie wir sahen, dessen komplexe und ausgreifende Argumentationsstruktur.

Forst hingegen faßt sich, was seine Argumentation anbelangt, beträchtlich kürzer. Bei ihm gibt es keine Sprechaktanalyse, keine Explikationen des Rationalitätsbegriffs, keinen Versuch zu zeigen, daß die sogenannte diskursive Vernunft eine Vorrangstellung gegenüber anderen Rationalitätsarten hat, keinen Versuch zu zeigen, warum eine philosophische Ethik wohl die Gestalt einer Argumentati-

---

<sup>24</sup> In der folgenden Kritik an Forst greife ich auf einige Passagen von Steinhoff 2014a zurück. Die Kritik hier geht jedoch beträchtlich über jene Rezension hinaus.

onstheorie annehmen sollte, keinen Versuch, Argumentationspräsuppositionen aufzuweisen, und keinen Versuch, aus ihnen U oder D abzuleiten.

Mancher mag versucht zu sein, zu erwidern, daß Habermas diese Leistungen ja schon alle erbracht habe und sich Forst daher schlicht auf ihn verlassen und aufbauen könne. Freilich ist Habermas' Argumentationsgang, wie gesagt, zum Teil vernichtenden Kritiken unterzogen worden. Es ist in der Philosophie aber üblich, auf Kritiken zu reagieren, doch Habermas und Forst, die beide viel von „Begründungsverpflichtungen“ sprechen, kommen den ihren eben leider nicht wirklich nach. Forst übertrifft beim Ignorieren von radikalen Kritikern Habermas sogar noch: er ignoriert sie praktisch vollkommen.<sup>25</sup>

Anstatt also eine detaillierte Argumentation zu präsentieren, *stipuliert* Forst (siehe dazu ausführlicher unten), ohne sich mit irgendwelchen Kritikern der Diskursethik auseinanderzusetzen, einfach ein Äquivalent des Diskursprinzips, nämlich sein eigenes „Prinzip der Rechtfertigung“, auf welchem angeblich wiederum ein „Recht auf Rechtfertigung“ gegründet sein soll:

Dieses moralische Grundrecht auf Rechtfertigung basiert auf dem *rekursiven* allgemeinen Prinzip, dass eine jede Norm, die Zwang legitimieren soll (oder allgemeiner gesprochen, die eine moralisch relevante Einmischung in die Handlungen anderer rechtfertigt), für sich beansprucht, reziprok-allgemein gültig zu sein und deswegen durch reziprok-allgemein nicht zurückweisbare Gründe zu rechtfertigen sein muss. *Reziprozität* heißt hier, dass weder die eine noch die andere Seite irgendwelche Ansprüche auf bestimmte Rechte oder Ressourcen stellt, welche anderen vorenthalten werden sollen (Reziprozität der Inhalte), und dass keine Seite ihre eigenen Gründe (Werte, Interessen, Überzeugungen, Bedürfnisse) auf andere projiziert, um für ihre Forderungen einzutreten (Reziprozität der Gründe). Man muss dazu bereit sein, für grundlegende Normen zu argumentieren, die reziprok und allgemein gültig und aus Gründen bindend sind, die nicht auf strittigen „höheren“ Wahrheiten oder auf Konzeptionen des Guten basieren, welche vernünftigerweise bezweifelt und abgelehnt werden können, ohne den gleichen Respekt unter moralischen Personen zu verletzen. *Allgemeinheit* bedeutet schließlich, dass die Gründe für solche Normen nicht nur von den größeren Parteien, sondern von allen betroffenen Personen geteilt werden können müssen. (Forst 2011, S. 170f.)

Die Frage, die sich hier natürlich stellt, ist warum man *irgendeine* dieser Behauptungen akzeptieren sollte, nicht zuletzt da einige dieser Behauptungen nicht einmal klar sind. Was, zum Beispiel, ist die Bedeutung der Klammer? Sind *nur* solche Normen moralisch relevant, welche die Anwendung von Zwang legitimieren? Wenn ja, warum? Oder sind auch solche Normen moralisch relevant, welche die zwanglose Einmischung in die Handlungen anderer legitimieren? Und warum

<sup>25</sup> Dies bestätigt auch ein Blick in die Bibliographien von Forsts Büchern.

ist nur Einmischung relevant? Warum nicht auch Nicht-Einmischung (wie etwa es zu unterlassen, einer Person in einer Notsituation zu helfen)? Des weiteren – und dies ist besonders wichtig – warum sollte die Gültigkeit einer Norm von ihrer Begründbarkeit *gegenüber* jedem (zumindest jedem von ihr Betroffenen) abhängen? Es scheint ja wohl, daß Forsts Behauptung, daß jede Norm (zumindest jede Norm, welche die Anwendung von Gewalt rechtfertigen soll) „für sich beansprucht, reziprok-allgemein gültig zu sein und deswegen durch reziprok-allgemein nicht zurückweisbare Gründe zu rechtfertigen sein muss“, schlicht falsch ist. Eine Aussage wie „Schnee ist weiß“ beansprucht ja auch nur, daß Schnee weiß ist – und damit beansprucht sie natürlich auch, daß sie *wahr* ist. Daß sie und überhaupt eine jede wahre Aussage gegenüber jedermann *begründet* werden kann, ist hingegen nichts, was die Aussage selbst beansprucht, sondern es ist vielmehr etwas, was Vertreter von gewissen Rechtfertigungstheorien der Wahrheit beanspruchen – freilich werden die meisten kompetenten Sprecher solche Rechtfertigungstheorien der Wahrheit nicht akzeptieren, da sie sich durchaus darüber im Klaren sind, daß es einen Unterschied zwischen Wahrheit und – selbst noch „universeller“ – Rechtfertigung gibt. Ebenso beansprucht eine Aussage wie „Du sollst nicht morden“ lediglich, daß man nicht morden soll, und dementsprechend auch ihre eigene Wahrheit (oder „Richtigkeit“), sie behauptet indes *nicht*, daß sich diese Wahrheit gegenüber jedem begründen lasse. Daß gültige Normen gegenüber jedermann begründet werden können, ist also nicht ein Anspruch, den diese Normen selbst erheben, sondern ein Anspruch, den Forst in Bezug auf diese Normen als Vertreter einer Rechtfertigungstheorie moralischer Richtigkeit erhebt – ohne freilich für seinen Anspruch irgendeine Evidenz oder irgendein Argument anführen zu können. In der Tat erhebt sich der Verdacht, daß diese ganze Idee, daß moralische Prinzipien gegenüber jedem begründet werden können müssen, auf einer Verwechslung von zwei Bedeutungen von „Rechtfertigung“ beruhen: Rechtfertigung im Sinne des *Sprechaktes*, mit dem man jemandem eine Rechtfertigung für etwas *gibt*, und Rechtfertigung im Sinne der *Eigenschaft* einer Proposition oder eines Prinzips, *für* oder *in Bezug auf* jemanden oder etwas gerechtfertigt, das heißt, legitimerweise auf ihn, sie oder es *anwendbar* zu sein. Ist es nicht durchaus möglich (und in der Tat höchst wahrscheinlich), daß etwas *in Bezug auf* einen Kinderschänder oder völkermordenden Diktator oder Bazillus gerechtfertigt, das heißt, legitimerweise auf ihn oder sie anwendbar ist, ohne das irgend jemand dazu imstande sein muß, es ihm oder ihr *gegenüber* zu rechtfertigen?<sup>26</sup> Und schließlich stellt sich auch noch die Frage, ob der Nach-

<sup>26</sup> Siehe zu solchen Unterscheidungen Steinhoff 2006a, Abschnitt 2.4.2.1, wie auch Steinhoff 2000.

druck auf gleichen Respekt begründet ist. Verdienen wirklich alle „moralischen Personen“ *gleichen* Respekt,<sup>27</sup> und was heißt das überhaupt? Trotz seiner ständigen Betonung von „Rechtfertigung“ beantwortet Forst keine dieser Fragen; tatsächlich stellt er sie nicht einmal, noch liefert er eine Analyse des Begriffs der Rechtfertigung.<sup>28</sup>

Statt dessen behauptet Forst einfach – das heißt, er stipuliert: „Entsprechend [der Einsicht in die fundamentale moralische Pflicht zur Rechtfertigung; U.S.] anerkennen moralische Personen einander als Personen mit einem nichtreduzierbaren *Recht auf Rechtfertigung*.“ (Forst 2007, S. 93) In Anspielung auf Kant sieht er diese „ursprüngliche[]“ Form der moralischen Anerkennung als ‚Faktum‘ der rechtfertigenden Vernunft“ (Forst 2011, S. 151). „Ohne diese Einsicht und Annahme der Rechtfertigungspflicht bliebe das Rechtfertigungsprinzip in der Luft hängen.“ (Forst 2007, S. 93) Es sind jedoch Forsts eigene philosophischen Behauptungen, welche unbegründet in der Luft hängen bleiben: Die Rede von einer „Einsicht“ ist schlicht eine Unterstellung, denn daß jemand irgend etwas als Pflicht akzeptiert, heißt nicht, das es solch eine Pflicht auch tatsächlich gibt. Daß es sie gibt, muß gezeigt werden, und daß Menschen in der Tat eine solche Pflicht akzeptieren, bedarf ebenfalls des Nachweises.

Dies ist insbesondere so, da beide Behauptungen (daß es eine solch universale Pflicht gibt und daß Menschen sie akzeptieren) höchst unplausibel sind. Um ein Beispiel zu geben: Es ist schwerlich wahrscheinlich, daß eine Frau, die mit einem Serienmörder konfrontiert ist, welcher im Begriff ist, sie zu seinem nächsten Opfer zu machen, sein „Recht auf Rechtfertigung“ anerkennt, wenn sie ihn in Selbstverteidigung tötet. Und warum sollte sie? Sie ist mit Sicherheit *nicht* verpflichtet, ihm eine Rechtfertigung zu geben, bevor sie den Abzug zieht. Die gegenteilige Behauptung ist völlig kontraintuitiv, und wenn Forst anderer Ansicht ist, liegt die Beweislast bei ihm.<sup>29</sup>

Aber vielleicht ist dies nicht, was Forst meint. Vielleicht meint er nur, daß „Handlungen [also auch die Selbstverteidigungshandlung der Frau; U.S.] auf Gründen beruhen müssen, die unter Zugrundelegung der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit nicht vernünftigerweise zurückweisbar sind“ (Forst 2007, S. 374), so daß die Frau dem Angreifer nicht tatsächlich eine Rechtfertigung dafür *geben* muß, daß sie ihn erschießt – ihre Handlung muß lediglich *ihm gegenüber*

<sup>27</sup> Für Zweifel, siehe Steinhoff 2014b.

<sup>28</sup> Andere Diskursethiker scheinen auch nicht begründungswilliger zu sein. In Prag meinte Maeve Cooke nach der Diskussion zwischen Forst und seinen drei Kritikern: „I think that Rainer is right. I really do.“ Leider erklärte sie nicht, warum sie glaubt, „that Rainer is right“.

<sup>29</sup> Für ein verwandtes Beispiel und eine ähnliche Kritik, siehe William J. Talbott's Rezension von *The Right to Justification* in *Ethics* 123(4) (2013), S. 750–755, hier S. 754.

rechtfertigbar sein. Hier stellt sich jedoch eine weitere Frage. Nehmen wir an, Menschen haben tatsächlich anfangs ein „Recht auf Rechtfertigung“: Warum können schuldige Angreifer dieses Recht nicht ebenso verwirken wie sie ihr Recht auf Leben unter bestimmten Umständen verwirken können (oder warum kann dieses Recht nicht in einer solchen Weise spezifiziert sein, daß man es nicht verletzt, wenn man tatsächlich etwas tut, was von einem Angreifer mit „reziproken und allgemeinen“ Gründen zurückgewiesen werden könnte)?

Auf der erwähnten Konferenz in Prag entgegnete Forst darauf, daß der Angreifer auch als Angreifer ein Mensch bleibe, und daher natürlich nicht sein Recht auf Rechtfertigung verliere. Diese Entgegnung ist jedoch keine Antwort, sondern verfehlt vielmehr die Frage: Da der Umstand, daß der Angreifer auch als Angreifer ein Mensch bleibt, ihn ja auch nicht davor bewahrt, in der gegebenen Situation sein Recht darauf zu verwirken, nicht getötet zu werden, ist eben unklar, warum es „natürlich“ sein sollte, daß dies beim „Recht auf Rechtfertigung“ anders ist.

In Prag meinten übrigens sowohl Forst als auch einige seiner Unterstützer im Publikum, großen Profit daraus schlagen zu können, daß ich bei meinen Ausführungen über Notwehr einräumte, daß zu gerechtfertigter Notwehr die Einhaltung der Erforderlichkeitsbedingung gehört (man darf einen Angreifer nicht töten, wenn man ihn ebenso sicher mit einem milderen Mittel abwehren kann). Angeblich gab bereits meine Rede von *gerechtfertigter* Notwehr Forst „alles, was er braucht“.

Indes entbehren solche Einlassungen zum Unglücke Forsts und seiner Verteidiger selbstverständlich jedweder Grundlage und zeugen nur abermals von jener Konfusion, auf welche ich bereits oben hinwies, nämlich von der Verwechslung zwischen den Sprech-, Hör-, oder *Zustimmungsakten* im Verlaufe eines Rechtfertigungsprozesses einerseits und der *Eigenschaft* einer Proposition, einer Norm, oder einer Handlung gerechtfertigt – das heißt *wahr* oder *gültig* oder *zulässig* – zu *sein* andererseits. Eine Aussage, zum Beispiel „Vor 3 Millionen Jahren ist eine außerirdische Aufklärungssonde durch unser Sonnensystem geflogen“, kann *wahr* sein, ohne daß ihre Wahrheit irgend jemandem *begründet*, also ihm gegenüber in diesem ersten Sinne gerechtfertigt werden kann. Gleichermassen kann auch eine Norm *gültig* und mithin in diesem *zweiten* Sinne gerechtfertigt sein, ohne daß sich diese Norm allen Entitäten (wie Bazillen, tollwütigen Hunden, Kinderschändern, Völkermördern), die ihr unterworfen sind (ob als Anwender der Norm oder als von ihrer Anwendung Betroffene), in dem ersten oder darunterfallend zum Beispiel in dem Sinne rechtfertigen ließe, daß sie bei jenen Entitäten rationale Zustimmung nach reiflicher Überlegung im „idealen Diskurs“ finden würde. Anders gesagt, der Begriff der gerechtfertigten Norm oder Handlung ist kein Monopol von Diskurs- oder Konsentstheorien moralischer Gültigkeit, weshalb



der Versuch, aus der Verwendung dieses Begriffs eine implizite Zustimmung zu solchen Theorien ableiten zu wollen, gänzlich abwegig ist.

Um dies weiter zu illustrieren, sei darauf hingewiesen, daß zum Beispiel eine Verteidigungshandlung legal und somit nach Recht und Gesetz gerechtfertigt ist, wenn sie eben Recht und Gesetz entspricht – ob die Zielperson (also der Aggressor) der Verteidigungshandlung zustimmt, zustimmen würde, zustimmen „könnte“ ist völlig belanglos für die Legalität der Handlung. Dies gilt übrigens auch umgekehrt für die *Illegalität* der Verteidigungshandlung. Wenn die Frau sich mit exzessiver Gewalt, also ohne Einhaltung der Erforderlichkeitsbedingung, verteidigt hätte, wäre dieser Verteidigungsakt auch dann rechtlich ungerechtfertigt, also illegal, wenn der Angreifer ein großer Befürworter nicht erforderlicher Gewalt ist (was nicht ausgeschlossen ist, da er selbst die Frau ohne Erfordernis angegriffen hat) oder eine Spezialversicherung gegen exzessive Notwehr in der festen Absicht abgeschlossen hat, sich exzessiver Notwehr auszusetzen, um auf diese Weise seinen Hinterbliebenen das von diesen so dringend benötigte Geld zu verschaffen. Daß also die exzessive Gewalt für den Aggressor „zustimmungsfähig“ ist, tut ihrer Illegalität keinen Abbruch.

Ebenso läßt sich mithin ohne jeden Selbstwiderspruch behaupten, daß es auch für die *Moralität*, für das moralische Gerechtfertigtsein, für die moralische Erlaubtheit der Selbstverteidigungshandlung der Frau in meinem Beispiel gleichgültig ist, ob der Aggressor dieser Handlung zustimmt, zustimmen würde oder zustimmen „könnte“. Aus rechtlicher Sicht muß sich die Frau später allenfalls (wenn überhaupt) vor Gericht verantworten, aber ganz gewiß nicht vor dem Aggressor. Diesem schuldet sie keine Rechtfertigung. Und meine Frage lautete eben, warum dies nicht auch aus moralischer Sicht gelten sollte. Da sich der Angreifer nicht um das „Recht auf Rechtfertigung“ der Frau schert, warum sollte diese sich um das vermeintliche Recht auf Rechtfertigung des Angreifers scheren? Hier hätten wir es nun wirklich mit einem moralischen Kriterium der Reziprozität zu tun. Wie David Rodin es formuliert: „[M]any rights are implicitly reciprocal in their nature. Thus on a plausible understanding of rights, one only has the right to life so long as one respects the right to life of others.“ (Rodin 2010, S. 164). Die Rechte des einen sind also davon abhängig, daß er die Rechte des anderen nicht schuldhaft verletzt.

Da Forst sich gern auf Kant beruft, möchte ich darauf hinweisen, daß dies, *contra* Forst, offensichtlich auch Kants Position ist (wie im übrigen auch die Lockes<sup>30</sup>). Kant zufolge nämlich schulde ich „einem *ungerechten* Angreifer auf

---

<sup>30</sup> Siehe Locke 2002, besonders S. 273–274 (§11), S. 278–280 (§§17–18) und S. 282–283 (§172). Dies ist auch A. John Simmons' Interpretation Lockes, siehe Simmons 1991, S. 331.

mein Leben, dem ich durch die Beraubung des seinen zuvorkomme“ *gar nichts* (und also auch ganz gewiß keine „Rechtfertigung“), was erklärt, warum „die Anempfehlung der Mäßigung (*moderamen*) [also die Erforderlichkeitsbedingung; U.S.] nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört“ (Kant 2001, S. 73). Nicht dem Angreifer schuldet man mithin Mäßigung, sondern bestenfalls sich selbst oder „der Menschheit“.<sup>31</sup> Wenn Forst also meint, daß Angreifer, zumal mörderische Angreifer, ihr „Recht auf Rechtfertigung“ nicht verlieren, so sollte er seiner „unbedingten Pflicht zur Rechtfertigung“ nachkommen anstatt es bei einem unbegründeten Postulat zu belassen.

Im übrigen ist Forsts Prinzip der Rechtfertigung mit seinen Begleitkriterien der Reziprozität und Allgemeinheit nicht nur unplausibel, wie unser Selbstverteidigungsbeispiel und die Unterscheidung zwischen rechtfertigenden Sprechakten einerseits und Gültigkeit andererseits zeigten, sondern auch inkohärent. Forst erklärt:

Diese beiden Kriterien [der Reziprozität und Allgemeinheit; U.S.] zusammengenommen verleihen moralischen Personen ein grundlegendes, wenngleich qualifiziertes *Vetorecht* – eben das basale Recht auf Rechtfertigung. Dieses Vetorecht ist insofern „qualifiziert“ zu nennen, als der moralische Einspruch selbst die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit beachten muss. [...] Der Vorteil dieser negativen Formulierung liegt darin, dass anstelle eines einfachen Konsens-Kriteriums ein qualifiziertes tritt, das es erlaubt, auch im Falle von Dissensen die Rechtfertigungsfähigkeit von Positionen zu beurteilen. (Forst 2007, S. 306)

Sicher, ein wohlbekannter Nachteil von „einfachen“ Konsenskriterien wie zum Beispiel Habermas' Prinzipien U oder D ist, daß wir schwerlich einen Konsens unter 7 Milliarden Menschen – darunter Vergewaltiger, Serienmörder, Kinderschänder, etc. – über irgendeine Norm, die wir intuitiv recht überzeugend finden, erwarten können.<sup>32</sup> Jedoch zu glauben, daß sich dieses Problem schlicht mit einer „negativen Formulierung“ lösen lasse, erscheint allzu optimistisch: Derweil es in der Tat richtig ist, daß ein Serienmörder eine Norm, die es seinem auserkorenen Opfer erlaubt, ihn in Selbstverteidigung zu töten, *nicht* mit allgemeinen Gründen

<sup>31</sup> Dies ist auch Hruschkas Kantinterpretation (Hruschka 2003). In Prag erwiderte Forst darauf, daß die Menschheit ja auch im Angreifer vertreten sei. Das mag sein, wie sich ja auch im Angreifer Wasser befindet. Aber nur weil das Wasser (für jene z. B., die Wasser als Gott verehren) oder die Menschheit im Angreifer Respekt verdienen, heißt das nicht, daß der Angreifer selbst deshalb Respekt verdient, noch heißt es, daß die Gegenwart des verehrungswürdigen Wassers oder der verehrungswürdigen Menschheit *ihm*, dem Angreifer, ein unverwirgbares Recht auf Leben und auf Mäßigung verleiht. Wie wir sahen, ist Kant der Ansicht, daß der Angreifer *kein* solches Recht hat.

<sup>32</sup> Für eine weitere Diskussion dieses Problem und weitere Nachweise, siehe Steinhoff 2006a, Abschnitt 3.4.

zurückweisen kann, so ist es auch richtig, daß die möglichen Opfer *ebenfalls* nicht in der Lage sind, eine von dem Aggressor vorgeschlagene Norm, welche es *verbietet*, ihn in Selbstverteidigung zu erschießen, mit solch allgemeinen (und daher auch nicht mit allgemeinen *und* reziproken) Gründen zurückzuweisen. Die Gründe der möglichen Opfer (welche an *deren* Überleben appellieren) werden schwerlich von dem Serienmörder geteilt werden (welcher mehr um *sein* Überleben besorgt ist). (Es ist hier anzumerken, daß keine der beiden Parteien an „moralische Gründe“ appellieren kann, welche mysteriöserweise *bereits* „geteilt“ oder „allgemein und reziprok“ wären, denn was moralisch ist, soll zuallererst in dem Rechtfertigungsdiskurs entschieden werden.) Aber dann ist die Norm des Aggressors korrekt, denn „Geltung heißt in diesem Kontext, dass keine moralisch bedeutsamen Gründe gegen die Richtigkeit einer Norm sprechen“ (Forst 2007, S. 307). (Moralische „Bedeutsamkeit“ bezieht sich auf die Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit: Nur Gründe, die beide Kriterien erfüllen, sind moralisch bedeutsam. Wenn übrigens jemand aus irgendeinem Grunde meinen sollte, daß eine Berufung auf das eigene Überleben sehr wohl allgemein und reziprok ist, so kehren wir nur wieder zu dem ursprünglichen Habermasschen Problem zurück, daß schwerlich irgendeine Norm gerechtfertigt sein kann, denn in diesem Falle können *sowohl* die Frau *als auch* der Mörder die vom jeweils anderen vorgeschlagene Norm gültig zurückweisen. Es gibt einfach keinen Ausweg aus diesem Dilemma.) Somit ist also festzuhalten, daß derweil Habermas’ Prinzipien U und D nicht genug gültige Normen rechtfertigen können, Forsts „negative Formulierung“ des „Prinzips der Rechtfertigung“ zu viele Normen „rechtfertigt“, nämlich *einander widersprechende*, was zeigt, daß das Prinzip falsch sein *muß*.<sup>33</sup>

---

33 Suárez Müller (Müller 2013, besonders S. 1058–1060), weist ebenfalls auf Probleme mit Forsts Prinzip hin, aber unterschätzt deren Schwere. Insbesondere übersieht er die Bedeutung von Forsts „negativer Formulierung“. Man nehme auch zur Kenntnis, daß die Schwierigkeit, welche ich hier aufzeige, weder etwas mit Hares berühmtem „fanatischen Nazi“ noch etwas mit irgendeinem anderen Fanatiker zu tun hat. In meinem Beispiel ist das Problem einfach, daß der Aggressor nicht sterben möchte und daher Normen unterstützt, welche es anderen untersagen, ihn zu töten. Es ist jedoch nichts fanatisch daran, nicht sterben zu wollen. Im übrigen ist es auch irrig anzunehmen, daß Forst „lediglich“ dasselbe Problem hat unter dem auch Scanlons „Kriterium“ vernünftiger Zurückweisbarkeit leidet: Es scheint, daß dieses „Kriterium“, je nachdem, ob man es in einer „dünnen“ (eher formalistischen, inhaltlosen) oder einer „dicken“ (sehr inhaltvollen) Art interpretiert, entweder nicht die erwünschten Resultate impliziert oder schlicht dogmatisch voraussetzt, was zu beweisen wäre. Derweil Forst denken mag, daß sein offizielles Kriterium expliziert, was „vernünftig“ meint, so beruft es sich doch selbst durchaus nicht auf Vernünftigkeit, sondern eben auf Reziprozität und Allgemeinheit. Was jedoch soll man wohl unter „dicken“ Konzeptionen von Reziprozität und Allgemeinheit verstehen? Und was wären wohl dünne? Darüber hinaus ist meine Kritik nicht lediglich, daß Forsts Prinzip die falschen Resultate impli-

Sicherlich, Forst kann natürlich bestreiten, daß meine vorstehende Analyse korrekt ist. Aber um diesem Bestreiten Glaubwürdigkeit zu verleihen, müßte er die Angemessenheit seines „Prinzips der Rechtfertigung“ und des diesem angeblich korrespondierenden „Rechts auf Rechtfertigung“ im Detail und mit passenden, konkreten, und hinreichend ausführlichen Beispielen demonstrieren, und er müßte eine Reihe von Fragen beantworten, die er bisher schlicht ignoriert.

Eine weitere Frage zum Beispiel, die er beantworten müßte, ist was genau „teilbare“ oder „geteilte“ Gründe sind.<sup>34</sup> Im Anschluß an das oben angeführte Zitat aus *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* sagt Forst: „Ich sollte das Wort ‚teilbar‘ hier hervorheben, da die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit auch dann Urteile über die Rechtfertigbarkeit von Ansprüchen erlauben, wenn diesbezüglich – wie zu erwarten – kein Konsens erreicht werden kann.“ (Forst 2011, S. 170f.) Und er gibt u. a. folgendes Beispiel:

Diejenigen, die für eine rechtliche Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften argumentieren, haben nach dem Kriterium der Reziprozität bessere Argumente als jene, die sich auf ein wechselseitig anfechtbares, religiöses Verständnis der „Natur“ von Beziehungen oder Ehen beziehen. (Forst 2011, S. 170f.)

Angesichts der Tatsache, daß Forst gern von Begründung und Rechtfertigung spricht, ist seine gerade gemachte Aussage befremdlich: Forst verkündet zuversichtlich, daß die eine Seite in der Debatte *bessere* Argumente hat, versäumt aber, dem Leser mitzuteilen, a) welche Argumente das sein sollen, b) warum sie besser sind und c) was die angebliche Überlegenheit dieser Argument mit ihrer angeblichen „Teilbarkeit“ zu tun hat. Sicher, in Bezug auf (b) wird implizit nahegelegt, daß die Gründe besser sind, weil sie sich nicht auf „ein wechselseitig anfechtbares, religiöses Verständnis der ‚Natur‘ von Beziehungen oder Ehen beziehen“. Dies unterstellt freilich erstens, *daß* sie das in der Tat nicht tun – was schwerlich zu überprüfen ist, solange Forst uns diese vermeintlichen Gründe vorenthält –, und zweitens, daß die Gegenseite ohne die Bezugnahme „auf ein wechselseitig anfechtbares, religiöses Verständnis der ‚Natur‘ von Beziehungen oder Ehen“ nicht auskommt. Beide Unterstellungen sind aber genau dies: Unterstellungen.

---

ziert oder voraussetzt, was zu beweisen wäre, sondern daß es *inkohärent* ist – und damit *notwendig falsch*.

<sup>34</sup> Teilbare Gründe sind für Forst Gründe, die *beide* Kriterien erfüllen (siehe Forst 2007, S. 37). Doch da umgekehrt der Appell an „Teilbarkeit“ offenbar erklären soll, was man unter der Erfüllung beider Kriterien zu verstehen hat, läßt diese zirkuläre Auskunft einen eher ratlos zurück. Es bedarf also einer Erklärung, die ihrerseits ohne den Rückgriff auf Reziprozität und Allgemeinheit auskommt.

Dies läßt sich auch an der Leichtigkeit demonstrieren, mit der sich seine Aussage umkehren läßt, etwa wie folgt: „Diejenigen, die für eine rechtliche Ungleichstellung von Partnerschaften desselben Geschlechts oder von Partnerschaften zwischen unterschiedlichen biologischen Arten argumentieren, haben nach dem Kriterium der Reziprozität bessere Argumente als jene, die sich auf ein wechselseitig anfechtbares, nur von einer Minderheit auf unserem Planeten vertretenes liberal-modernistisches Verständnis menschlicher Autonomie beziehen.“ Mein Punkt hier ist nicht, daß diese letztere Aussage richtig ist. Mein Punkt ist vielmehr, daß die Unterstellung, daß sich Ungleichstellung auf „reziprok-allgemeine“ Gründe berufen kann, *ebenso* ungläubhaft (und unklar) ist, wie die Unterstellung, daß sich Gleichstellung auf „reziprok-allgemeine“ Gründe berufen kann.<sup>35</sup>

Forsts Beispiele (die anderen beiden Beispiele an derselben Stelle leiden unter demselben Defizit wie das gerade angeführte) erklären also durchaus nicht, wie sich mit seinen Kriterien bessere von schlechteren Gründen unterscheiden lassen, geschweige denn, was teilbare Gründe sein sollen. Doch Forst schuldet uns eine ebensolche Erklärung, und er schuldet uns konkrete Beispiele für solche Gründe. Bisher hat er uns kein einziges Beispiel geliefert.

Forst verweist allerdings öfteren auf einen Artikel von Christine Korsgaard, wenn er von geteilten oder teilbaren Gründen spricht (Forst 1996, z.B. S. 67, S. 297, S. 366; Forst 2007, z.B. S. 37, Anm. 42). Werfen wir also einen Blick auf Korsgaard. Korsgaard bezeichnet „the reasons we can share“ auch als „agent-neutral“ (Korsgaard 1993, S. 25), behauptet „we are obliged to see the ends of others as providing reasons for action“ (Korsgaard 1993, S. 40) und erklärt demzufolge: „Someone in your neighborhood, in immediate need of help in order to carry out his ambition, does present you with a reason to act. In that sense, reasons springing from ambitions are agent-neutral“ – also teilbar (Korsgaard 1993, S. 41). Wirklich? Wenn sich also ein Serienvergewaltiger in meiner Nachbarschaft befindet, welcher von der Ambition umgetrieben ist, bis zum Jahresende zehn Jungfrauen zu vergewaltigen, so stattet mich dies mit einem teilbaren Grund aus, ihn zu unterstützen? Ich möchte diese Konzeption teilbarer Gründe ernsthaft bezweifeln. Selbst aber, wenn Korsgaard – erstaunlicherweise – recht hätte, so würde dies Forst kaum helfen. Denn schließlich verschafft sie dem

---

<sup>35</sup> Um Fehlinterpretationen von vornherein zu vermeiden, sei sicherheitshalber *nochmals* betont: Ich argumentiere hier nicht, daß es keine guten Gründe für die rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften gibt. Ich argumentiere lediglich, daß die Behauptung, das jene Gründe „reziprok-allgemein“ (oder reziproker und allgemeiner) seien, völlig aus der Luft gegriffen ist, zumal eben nicht einmal klar ist, was „reziprok-allgemeine Gründe“ überhaupt sein sollen (siehe dazu auch die folgenden drei Absätze im Haupttext).

Serienvergewaltiger nun einen *teilbaren* Grund, Normen gegen Vergewaltigung zurückzuweisen.

Es bleibt also festzuhalten, daß Forst uns nicht erklärt, was „reziproke und allgemeine“ oder „teilbare“ Gründe sind, insbesondere gibt er uns kein einziges Beispiel solcher Gründe, noch zeigt er uns daher, welche Normen denn nun eigentlich seinem „Prinzip der Rechtfertigung“ entsprechen und warum. Von daher bleibt seine gesamte Konzeption in der Tat „in der Luft hängen“. Statt praktische Philosophie erleben wir unklare, unanwendbare und für die Praxis irrelevante Abstraktion.

Eine weitere Frage, die Forst beantworten müßte, ist was eigentlich im Rahmen seiner Theorie aus dem Umstand folgt, daß er Rechte „als nicht reziprok-allgemein zurückweisbare und zu sichernde subjektive Ansprüche“ versteht (Forst 2007, S. 315). Was mich zu dieser Frage motiviert, ist die folgende Beobachtung: Im Recht wie in der Moral gibt es eine sogenannte Notstandsrechtfertigung.<sup>36</sup> Eine Notstandsrechtfertigung *erlaubt* es einem Handelnden, die Rechte anderer zu *verletzen*. Wir haben es dann also mit gerechtfertigten Rechteverletzungen zu tun. Um ein viel bemühtes Beispiel zu geben: Der taktische Bomber muß, um einen Völkermord zu verhindern, eine Munitionsfabrik des völkermordenden Gegners zerstören, weiß aber, daß als Nebeneffekt seines Bombardements der Fabrik auch einige unschuldige Zivilisten ums Leben kommen werden, dies jedoch angesichts dessen, was auf dem Spiele steht, verhältnismäßig ist. Viele gegenwärtige Kriegsethiker, mich eingeschlossen, sind der Ansicht, daß es sich hier um eine gerechtfertigte Rechteverletzung handelt.<sup>37</sup> Dies erscheint zumindest plausibel, es ist aber schwer zu sehen, wie Forsts Theorie zu diesem plausiblen Resultat führen könnte. Die Schwierigkeit besteht in folgendem: Wenn die Zivilisten in dieser Situation ein Recht haben, nicht getötet zu werden, dann muß dies Forsts Theorie zufolge bedeuten, daß andere den subjektiven Anspruch der Zivilisten, in dieser Situation nicht getötet zu werden, nicht reziprok-allgemein zurückweisen können. Aber dann ist rätselhaft, wie es gleichzeitig logisch möglich sein sollte, daß andere das Veto der Zivilisten gegen eine Notstandsrechtfertigung, die deren Tötung gerade erlaubt, sehr wohl zurückweisen können. Dies macht schlicht keinen Sinn. Forst ist also mit folgendem Problem konfrontiert: Entweder er akzeptiert eine Notstandsrechtfertigung, welche es erlaubt, die Rechte weniger zugunsten der gleichen Rechte vieler zu verletzen, und führt damit seine Theorie ad absurdum, da diese sich mit einer solchen Notstandsrechtfertigung schlicht nicht vereinbaren läßt, oder er lehnt eine solche Notstandsrecht-

---

<sup>36</sup> Im deutschen Strafrecht ist dies der §34.

<sup>37</sup> Ausführlicher zum Thema siehe Steinhoff 2011, besonders Kap. 3.

fertigung ab, womit er seine Theorie in Widerspruch zu einem seit Jahrhunderten akzeptierten juristischen und moralischen Prinzip setzt und zur Unplausibilität verdammt.

In unserer Diskussion in Prag erklärte Forst – sich damit in das zweite Horn des Dilemmas stürzend – mit erfreulicher Klarheit, daß andere das Veto der Zivilisten gegen eine Notstandsrechtfertigung, die deren Tötung erlaubt, in der Tat nicht zurückweisen können. Er unterstrich dabei seinen angeblichen Kantianismus und spielte ihn gegen meinen angeblichen Konsequentialismus aus. Ich möchte in dem Zusammenhang doch darauf hinweisen, daß der Vorwurf, ich sei Konsequentialist, ebenso absurd ist, wie zu meinen, daß die Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland konsequentialistisch ist, nur weil sie den rechtfertigenden Notstandsparagraphen enthält. Ich bin, wie international fast alle praktischen Ethiker (und im Einklang mit wohl allen westlichen Rechtssystemen), ein „threshold deontologist“, ein „Schwellendeontologe“ – das heißt, nochmals, ich erkenne an, daß Rechte ein enormes Gewicht haben, erkenne aber auch, daß sie nicht absolut sind und daher verletzt werden dürfen, wenn entsprechend viel auf dem Spiel steht.<sup>38</sup> Wie gesagt, ist eine solche Haltung sehr viel plausibler als Absolutismus. Entsprechend wies ich Forst in der Prager Diskussion darauf hin, daß seine Haltung ihn in einen sogenannten „kontingenten Pazifismus“ führen müsse und ihn logisch darauf verpflichte, alle nationalen Verteidigungskriege und humanitären Interventionen, und seien sie auch gegen völkermordende Fanatiker gerichtet, als unmoralisch zu erachten, sofern, wie vorauszusehen ist, in ihnen auch nur *ein* Unschuldiger als Nebeneffekt einer kriegerischen Handlung der Verteidiger oder Intervenierer getötet würde (tatsächlich würde es schon reichen, wenn er nur *verletzt* wird). Es war sehr deutlich, daß Forst diese Konsequenz unangenehm war. Weniger deutlich war und ist, wie er glaubt, ihr unbeschadet entgehen zu können – das erste Horn des Dilemmas lauert bereits. In jedem Falle ist Forst uns auch hier einige Erklärungen schuldig.

Zum Abschluß möchte ich auf einen Fehler hinweisen, den Forst (wie auch einige andere Fehler) mit Habermas teilt. Bei seinen Erklärungen, wie „das Diskursprinzip mit Hilfe gleicher Kommunikations- und Teilnahmerechte als Demokratieprinzip im Gesetzgebungsverfahren implementiert werden soll“ (Habermas 1994, S. 162), führt Habermas, der andere mahnt: „Die Theoriebildung darf nicht in die territoriale Falle tappen“ (Habermas 1998, S. 108), lediglich Grundrechte der *Rechtsgenossen* und *Bürger* auf (Habermas 1994, S. 154 ff.) – ganz in Einklang mit seiner Formulierung des Demokratieprinzips, in der ja auch nur von den

---

<sup>38</sup> Zur „threshold deontology“ siehe auch Steinhoff 2013, S. 44–45. Für eine Bestätigung meines Status als Deontologe, siehe Fried 2014.

Rechtsgenossen die Rede ist. Das heißt aber, daß das *Diskursprinzip nicht als das Habermasssche Demokratieprinzip implementiert werden kann*. Denn das *Diskursprinzip* verlangt ja die Berücksichtigung *aller Betroffenen*. Von den Entscheidungen der deutschen Rechtsgenossen über Asylrecht oder über Gesetze zur Regelung von Waffenexporten und zur Beschränkung von Agrarimporten sind jedoch nicht nur die deutschen Rechtsgenossen betroffen, sondern natürlich auch jene nicht-deutschen Menschen, deren Lebensaussichten dank dieser Entscheidungen möglicherweise bedeutsam getrübt werden. Wenn man das Diskursprinzip also mit Hilfe gleicher Kommunikations- und Teilnahmerechte implementieren will, dann dürfen diese juristischen Rechte nicht nur den „Angehörigen, die ‚unsere‘ Traditionen und starken Wertungen teilen“ (Habermas 1994, S. 139) vorbehalten werden, sondern müssen sich eben auf *alle* Betroffenen erstrecken. Das sieht Habermas aber nicht vor. Offensichtlich verdankt sich also sein Demokratieprinzip durchaus nicht, wie er meint, der „Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform“ (Habermas 1994, S. 155), sondern eher – und das mag auch die wahre Bedeutung des Terminus *Verfassungspatriotismus* sein – der Verschränkung von Rechtsform und Nationalismus.<sup>39</sup>

Forst begeht, wie gesagt, genau denselben Fehler (Forst 1996, S. 400–402) – und natürlich ignoriert er meine Kritik an diesem (Steinhoff 2006a, S. 417–422, bes. S. 421f.), wie er auch die unter anderem gegen Rawls vorgebrachten aber in vielerlei Hinsicht auch auf seine eigene Position anwendbaren Einwände von sogenannten „cosmopolitans“ an der moralischen Bedeutung von nationalen und Staatsgrenzen ignoriert. Er behauptet – abermals ohne erkennbare Rechtfertigung: „Politisch autonome Bürger sind in politischen Diskursen all denen gute Gründe schuldig, die zu dieser politischen Gemeinschaft gehören.“ (Forst 1996, S. 401) Aber wieso nur denen, wenn er doch ein *universelles* Recht auf Rechtfertigung behauptet und folglich auch ausdrücklich anerkennt, daß die „Interessen der politischen Allgemeinheit“ an Grenzen stößt, „die die moralische Allgemeinheit aller Menschen zieht“ (Forst 1996, S. 402)? Im Lichte solch universeller Ansprüche auf moralische Rechtfertigung erscheinen die Zugeständnisse, die Forsts politische Gemeinschaften der internationalen Gerechtigkeit machen – z.B. in Form eines Asylrechts (Forst 1996, S. 402) – allenfalls als Almosen. Um in Anlehnung an den diskursethischen Jargon zu sprechen: Die grandiosen Geltungsansprüche bleiben uneingelöst.

<sup>39</sup> Übrigens läßt Habermas' „Kritische Theorie“ nicht nur auf der Ebene der politischen Institutionen, sondern auch auf der der Wirtschaft alles beim Alten: Unter Berufung auf die Systemtheorie erklärt er kurzerhand, daß sich „Fragen einer normativen Beurteilung“ für „die meisten Materien des Wirtschafts-, Unternehmens- und Verwaltungsrechts“ nicht stellen (Habermas 1988b, S. 537 und S. 536). Das kritische Potential seiner Theorie erscheint doch arg beschränkt.



Dieses Verdikt gilt womöglich für das gesamte Projekt der neueren Frankfurter „Kritischen Theorie“.

## Literatur

- Albert, Hans (2003): *Kritik des transzendentalen Denkens*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Derrida, Jacques (1988): *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2011): *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fried, Gregory (2014): „Uwe Steinhoff, *On the Ethics of Torture*“. In: *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/48412-on-the-ethics-of-torture/>, besucht am 01.08.2014.
- Günther, Klaus (1988): *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986): „Entgegnung“. In: Axel Honneth und Hans Joas (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 327–405.
- Habermas, Jürgen (1988a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1989a): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991a): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991b): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hruschka, Joachim (2003): „Die Notwehr im Zusammenhang von Kants Rechtslehre“. In: *Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft* 115 No. 2, S. 201–223.
- Kant, Immanuel (2001): *Die Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.
- Korsgaard, Christine M. (1993): „The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values“. In: *Social Philosophy and Policy* 10 No. 1, S. 24–51.
- Locke, John (2002): *Two Treatises of Government*. Hrsg. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rodin, David (2010): „The Problem with Prevention“. In: Henry Shue/David Rodin (Hrsg.): *Preemption: Military Action and Moral Justification*. Oxford: Oxford University Press, S. 143–170.
- Simmons, A. John (1991): „Locke and the Right to Punish“. In: *Philosophy and Public Affairs* 20 No. 4, S. 311–349.
- Steinhoff, Uwe (2000): „On the Concept, Function, Scope, and Evaluation of Justification(s)“. In: *Argumentation* 14, S. 79–105.
- Steinhoff, Uwe (2002): „Habermas' relativistische und dezisionistische Wende“. In: *Aufklärung und Kritik* 9 No. 2, S. 61–68.
- Steinhoff, Uwe (2006a): *Kritik der kommunikativen Rationalität: Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*. Paderborn: Mentis.
- Steinhoff, Uwe (2006b): *Effiziente Ethik: Über Rationalität, Selbstformung, Politik und Postmoderne*. Paderborn: Mentis.
- Steinhoff, Uwe (2011): *Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Steinhoff, Uwe (2013): *On the Ethics of Torture*. Albany: State University of New York Press.
- Steinhoff, Uwe (2014a): „Rainer Forst, *Justification and Critique*“, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/47897-justification-and-critique-towards-a-critical-theory-of-politics/>, besucht am 01.08.2014.
- Steinhoff, Uwe (2014b): „Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality“. In: Uwe Steinhoff (Hrsg.): *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern*. Oxford: Oxford University Press, S. 142–172.
- Suárez Müller, Fernando (2013): „Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice“. In: *Philosophy and Social Criticism* 39 No. 10, S. 1049–1068.
- Talbott, William J. (2013): „*The Right to Justification*“. In: *Ethics* 123 No. 4, S. 750–755.