

komme ich zum Schluss. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Herausgeber einen klug komponierten Sammelband vorgelegt hat, der mit teilweise glänzenden hermeneutischen Einsichten aufwartet und den Diskurs um die politische Philosophie Taylors in Zukunft sicherlich mitbestimmen wird. Blickt man allerdings auf das Eingangsstatement zurück, so entziehen sich die Ergebnisse in summa doch einer eindeutigen Festlegung Taylors auf die Rolle eines politischen Denkers „*tout court*“. Zumindest lässt die Lektüre der einzelnen Beiträge diese Einschätzung des Herausgebers durchaus fraglich erscheinen. Das sieht man auch daran, dass der Schwerpunkt der Auseinandersetzung auf Taylors Publikationen aus den 80er-Jahren liegt; eine Aktualisierung in Bezug auf das – in meinen Augen – hochpolitische *opus magnum* Taylors über die Säkularität unseres Zeitalters nehmen die Autorinnen und Autoren nur beiläufig vor. Verwunderlich ist zudem, dass programmatische Stichwörter wie „Anerkennung“, „Fülle“ und „Autonomie“ unterbelichtet bleiben. Veröffentlichungen Taylors aus der rezenten Vergangenheit wie die Studie über *Laizität und Gewissensfreiheit* (2011) oder sein wichtiger Artikel über die „grundlegende Neubestimmung des Säkularismus“ (2012)

finden ebenfalls kaum Erwähnung. Darüber hinaus hätte ich mir gewünscht, dass dieser Sammelband solitär erschienen wäre; Taylor als einen Institutionentheoretiker in die Reihe „Staatsverständnisse“ einzuführen, geben die hier versammelten Beiträge (und Taylors Selbstverständnis, wie der Herausgeber selbst in seiner Einleitung vermerkt, 10) einfach nicht her: Überwiegend wird ein zivilgesellschaftliches Mobilisierungsvokabular abgefragt („Authentizität“, „Sittlichkeit“, „Entfremdung“, „Solidarität“, „Gemeinschaft“), welches sich dem Staatsverständnis Taylors aus der Perspektive eines überindividuellen Geist-Begriffs annähert. Und schließlich bin ich mir unsicher, ob die ‚monomaniische‘ Fokussierung auf das politische Denken nicht eine Engführung der sozial-philosophischen Ambitionen Taylors bedeutet. Nimmt man nämlich das *opus magnum* stärker ins Visier, dann wird deutlich, dass sich die Fragestellung des Politischen bei Taylor auf das Engste mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von demokratischer Identität „*tout court*“ verknüpft. Dann ist aber wiederum die politische Philosophie Taylors nicht sein letztes Wort auf die Malaisen der Moderne.

Michael Kühnlein (Frankfurt/M.)  
kuehnlein@em.uni-frankfurt.de

---

Dominik Finkelde, *Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan, Freiburg/München: Alber 2015, 408 S., ISBN 978-3-495-48770-9.*

Es geht in dem Buch, dem Titel entsprechend, darum, einen Aspekt der Ethik freizulegen, nach dem diese sich im Zusammenhang einer die jeweils üblichen Normen exzedierenden Tat darstellt, wobei dieses Exzedieren auf eine Dynamik verweist, ohne welche die Subjektivität in ihren Dimensionen nicht vollständig gedacht werden kann. Solche elementare Exzessivität tritt im Feld des Normalen und Anerkannten als dessen Infragestellung auf, zugleich aber, und das macht das Ethische an ihr aus, als Auffindung tieferer Schichten des Normativen. Der Anspruch der exzessiven Tat hat dabei die Eigentümlichkeit, „nachträglich sich als das immer schon Rechtmäßig-Gewesene zu legitimieren“ (24). Ihre zunächst befremdlich idiosynkratische Erscheinungsgestalt macht nicht leicht erkennbar, dass sie durchaus auf Universalität und Allgemeingültigkeit zielt. Sie will keineswegs nur ein „partikuläres Glück“ erstreiten oder „eine Nische ihrer autokreativen Selbstverwirklichung. Sie will ihre Gewissheit/ihr Gewissen normativ als Allgemeines.“ (25) In *I. Einleitung* gibt der Verfasser (Verf.) einen ersten Vorblick auf die Durchführung

seiner Thematik anhand der in drei Kapiteln behandelten Autoren Kant, Hegel und Lacan. In einem zweiten kurzen Vorblick (II.) wird dem Leser schon einmal jenes „Paradox der Autonomie“ vor Augen gestellt, welches die Exzessivität ausmacht. Denn: „Autonom-Sein verpflichtet das Subjekt dazu, Teil einer Sittlichkeit seiner Lebenswelt zu sein, die just immer auch wieder seiner Autonomie zu widersprechen scheint.“ (33 f.)

Kapitel III: *Kant: Das gespaltene Subjekt ethischer Handlung.* Angelpunkt der Kantinterpretation in Bezug auf das zu behandelnde Thema ist für den Verf. Kants Rede in der *Religionsschrift* von einer „Gesinnungsrevolution“, einer „Wiedergeburt“, ja „Neuschöpfung“, und vom „Willen ein anderer Mensch“ zu werden (64). Die so beschriebene „Bekehrung“ ist nach Kant gegen einen Hang zum Bösen gerichtet, den der Mensch innerhalb seiner Freiheit entdeckt und der den faktischen Handlungen vorausliegt. Dieser „Hang“ ist nicht durch eine äußere Nötigung, sondern durch eine transzendental erschließbare Freiheitstat begründet. Doch „erschallt“ dem Menschen unverlierbar

das Gebot, ein „besserer Mensch zu werden“. Es bleibt ihm die „Anlage zum Guten“, trotz des „Hanges zum Bösen“ (71). Es handelt sich um eine innerzeitliche „Gesinnungsrevolution“, um einen „kairos“, der in Spannung steht zu dem von Kant ebenso behaupteten allmählichen Fortschreiten in der Annäherung an den stets gegenwärtigen inneren Maßstab des Moralischen (71 f.). Kant bringt Beispiele für eine plötzliche Überwältigung durch die Konfrontation mit der Pflicht (75 f.). Da sie nicht auf gesonderte Bedingungen zurückzuführen ist, entspricht ihr das „Unbedingte“ des kategorischen Imperativs. Der Verf. interpretiert ihre Wirkung mit Zupančič als – zumindest auch – einen Akt radikaler Spontaneität und „Erzeugung des Guten“ (80) und insofern als nicht aus der Verallgemeinerungsprüfung bestehender Regeln ableitbar. Auch Kants Rede vom „Talent“ fügt sich hier ein und wird vom Verf. als „Exzess der Urteilskraft“ erklärt (88 ff.). In Spannung dazu stehen allerdings Kanttexte, nach denen der Mensch die Moral „lernt“, und zwar in Übernahme der gesellschaftlich vorhandenen Regeln. Eine von diesen Texten ausgehende „inferentialistische“ Kantdeutung (z.B. Brandom, McDowell) (96 ff.) will Kant vom Vorwurf der „Leere“ seines Moralprinzips befreien. Der Verf. sieht jedoch die Erfüllung jener „Leere“ woanders gegeben, nämlich in der kairoischen Ergreifung des Unbedingten selbst. „Moralisch-legales Verhalten lässt sich üben, aber moralisch ethisches kann nur in dezisionistischer Selbstergreifung verwirklicht werden [...] Die ethische Handlung setzt ihr eigenes Gesetz performativ in der Anwendung.“ (114) „Es [das Ethische] mag dabei an eine Evidenz gebunden sein, die sich erst nachträglich einstellt, wenn das, was zuerst als extremer Standpunkt erschien, plötzlich vielleicht von vielen geteilt wird und ‚das einzig Richtige‘ war.“ (115) Das vom Verf. mehrfach angeführte Beispiel solch einer normsetzenden und zugleich normfreilegenden ethischen Handlung ist die Weigerung der schwarzen US-Amerikanerin R. L. Parks, den von ihr eingenommenen, für Weiße reservierten Sitzplatz freizugeben, eine Tat, welche die gängigen Normen verletzte, aber eine Bürgerrechtsbewegung auslöste (115, 146 ff.). Der Verf. macht so eine Seite der Kantischen Philosophie bis in diese revolutionäre Konsequenz hinein stark, obwohl er zugleich darauf hinweisen muss, dass Kant allem radikal Revolutionären äußerst skeptisch gegenüber stand.

Kapitel IV: *Hegel: Die gespaltene Sittlichkeit und das Subjekt*. In Hegels Rechtsphilosophie (RP) diagnostiziert der Verf. eine Spannung zwischen der zentralen Bedeutung des „Gewissens“ in ihr (RP

§ 137), dem dort auch eine zeit- und gesellschaftskritische Bedeutung zugesprochen wird (RP § 138), und der notwendigen, weil seiner inneren Ambivalenz entgegenwirkenden Einbettung des Gewissens in ein immer schon vorhandenes allgemein-sittliches Bewusstsein (RP §§ 139–141). Den Zustand nennt der Verf. „gespaltene Sittlichkeit“ (156). Der Ausdruck meint allerdings nicht „Abspaltung“, sondern bezeichnet dramatisierend das Differenzmoment des allgemeinen geistigen Lebens. Wie sich diese Dramatik in der sittlichen Welt abspielt, zeigt Hegel an der Gestalt der Antigone (180 ff.). Antigone verfolgt kein Privatinteresse gegen ein übergeordnetes Gesetz. Es geht ihr überhaupt nicht um die eigene Person. Sie steht für das überkommene göttliche Gesetz der Solidarität mit den Toten, das der von Kreon vertretenen, aufgeklärten Staatsraison nichts mehr bedeutet, so dass für diese der Totenkult nur mehr mögliches Mittel der Politik ist. Der damit offensichtlich gewordene Widerspruch beendet die Einheit der Polis-Sittlichkeit und führt nach Hegel hinüber in die jene Bereiche trennenden „Rechtszustand“ der römischen Welt. Mit dem Bruch, den Antigone in ihrem Auftreten und Scheitern zur Erscheinung bringt, steht sie für eine neue Zeit. Auf seine Weise durchbricht auch Sokrates mit dem Prinzip des „Gewissens“, d.h. der Rechtfertigung des Handelns vor dem Forum einer unerbittlich nachfragenden Vernunft, die Fraglosigkeit der Sittlichkeit seines Volkes (218 ff.). Für einen wie ihn gilt nach Hegel: „die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dies Prinzip dringt selbst, wenngleich in anderer Gestalt, durch und untergräbt das vorhandene.“ (227) Dazu der Verf.: „Es [das Prinzip] wird unbewusste Maxime einer neuen Epoche. Das Auftreten des Prinzips ist ein temporäres, immer wieder verschwindendes Moment im Bereich des Politischen. Es braucht dazu exzessive Subjektivität, denn ‚ein großer Mensch will schuldig sein, übernimmt die große Kollision‘ (Hegel).“ (227 f.)

Das V. und letzte Kapitel ist Jacques Lacan (1901–1981) gewidmet und überschrieben: *Die Begründung von Rechtssubjektivität und ihre Konsequenzen*. Lacan versteht sich als Psychologe und als Philosoph und dies in dem Sinn, dass die Psychologie der Philosophie bedarf, aber deren Intentionen auch zu vollenden vermag. Lacan ist allerdings kein Systematiker. Seine eigenwillige Terminologie ohne klare Definitionen, seine disparat erscheinenden einzelnen Ansätze wie auch die expressive, auf geschlossene Argumentationen weitgehend verzichtende, oft bewusst irritierende Sprechweise macht es nicht leicht, das Umfassende

wie auch Kohärente seines Denkens zu erkennen. Der Verf. stellt sich dieser mühsamen, aber letztlich lohnenden Aufgabe. Ich hebe im Folgenden die Punkte hervor, die, wie ich meine, für das vom Verf. gewonnene Konzept die Angelpunkte sind. Zunächst ist in der Ich-Ausbildung das Subjekt von vornherein auf den „Nebemenschen“ (264) bezogen, von dem her es sich zu verstehen lernt. Diesen von Freud übernommenen Ausdruck vertieft Lacan zu einer Intersubjektivitätslehre, deren Grundsätzlichkeit an Hegel erinnert. Es ist die Verwiesenheit des einen Subjekts auf das andere, die seine elementare „Exzentrizität“ ausmacht (265) (der deutsche Leser wird hier an H. Plessner denken). Sie bedingt das Hineinwachsen des Menschen in eine „symbolische Welt“ von Werten und Normen, ohne deren Wahrnehmung und Anerkennung das Ich sich nicht ausbilden kann. Doch das immer auch wirksame „libidinöse Begehren nach mehr“ (268) lässt die Schranken, die mit jenen Normen mitgegeben sind, im Ich nie vollkommen stabil werden. Bei der Beschreibung der Erfahrung dieser Schranken in der Entwicklung des Kindes folgt Lacan weitgehend den Theorien Freuds. „Imagination“ und „Phantasie“ präsentieren und überschreiten jene Schranken. Der Mensch ist vom Beginn seines im sogenannten „Spiegelstadium“ (beim Sich-Erfassen im Spiegel) gewonnenen Ich-Bewusstseins an jenen „großen Anderen“ gebunden, der in jener intersubjektiv vermittelten „symbolischen Welt“ präsent ist. Doch dieser „Andere“ ist nicht absoluter Herrscher. Das Ich vermag ihn zu transzendieren. Die Zugkraft, die diese Transzendenzbewegung latent gegenwärtig sein lässt, geht von dem aus, was Lacan „das Reale“ nennt. Der Verf.: „Das Subjekt muss subjektiviert werden, aber gerade durch das Netz symbolischer Beziehungen wird das Ich auf sich zurückgeworfen als das, was sich durch *Selbstbezug* zu dieser Ordnung auch in eine Distanz des Vorbehalts bringen kann.“ (281 f.). In dieser Freilegung einer grundsätzlichen und alle Erfahrungen begleitenden Selbstbezüglichkeit ist das idealistische Erbe deutlich zu erkennen, aber auch in der Übernahme des Begriffs des Unbedingten, der sich als Interpretationsbegriff dessen erweist, was Lacan das „Reale“ nennt und der mit der ganzen Kraft ausgestattet wird, die jener Begriff im Idealismus hat. Letztlich ist auch nur von dorthier der Anspruch der bzw. zur „Exzessivität“ zu erklären. Lacan: „Die Überschreitung ist uns durch Kant gegeben durch seine Setzung, dass der moralische Imperativ sich nicht darum zu kümmern habe, was möglich ist oder nicht. Das Zeugnis für die Pflicht, sofern uns diese auf die Notwendigkeit einer praktischen Vernunft verweist, ist ein be-

dingungsloses *Du sollst*. Dieses Feld nimmt seine Bedeutung genau aus jener Leere an, der es die kantische Definition durch die ganze Strenge der Anwendung überantwortet.“ (256 f.) Lacan erkennt in jener „Leere“, und dies ganz im Sinne Kants und dem Formalismuskritik widersprechend, genau die allen vorgegebenen Bestimmungen überhobene, aber eben deswegen inhaltlich höchst relevante, Letztdimension der Subjektivität. Der Verf. fasst zusammen: „Subjektivierung bindet das Subjekt in die Normativität ein bei gleichzeitiger Evozierung eines Selbstzugs, der dem Ich sein eigenes ‚für sich‘ erst deutlich macht. Und dieses Ich kann dann radikal die Subjektivierung durch den großen Anderen in Frage stellen und sich in diesem Prozess einer Lossagung vom vorgegebenen phantasmatischen Subjektivierungsrahmen in eine Gegenposition bringen, die das Ich als politischen und gefährlichen Außenseiter dastehen lässt.“ Doch das „Nichts“, in welches das Ich hier zu fallen scheint, ist das „Nichts der reinen Selbstbeziehung“ (282 f.). Nach den Idealisten ist die „reine Selbstbeziehung“ dasjenige, was das faktische Ich zur Selbsttranszendenz befähigt und aufruft und zugleich sein tiefer liegendes Apriori ist. Für eine dahingehende „Exzessivität“ stehen Antigone, Sokrates, aber auch Paulus, Martin Luther oder Rosa Parks (ob es angemessen ist, sie in einem Atemzug mit Lenin, Mao oder gar Hubbard zu nennen (wie 289, 335) ist wohl fraglich). Sie alle handeln nicht idiosynkratisch, sondern im Namen eines Allgemeinen, das in seiner Verbindlichkeit erst durch ihren exzessiven Akt ins gesellschaftliche Bewusstsein tritt, um dann zur anerkannten Norm zu werden. Überhaupt kommen Normen nicht durch Normen und Regeln nicht ursprünglich durch Regeln zustande, sondern durch einen sie generierenden „performativen Akt“ (327 ff.). Beispiel für solch einen normrahmenerzeugenden Akt ist etwa die Einleitung zur Verfassungsgebung der USA: „we the people“ (288) (man könnte auch an den Ruf der DDR Demonstranten von 1989 denken: „Wir sind das Volk“).

Das Buch arbeitet den Begriff der „Exzessivität“ in seiner Bedeutung für Philosophie und Psychologie und für beide in ihrer Einheit heraus. Es zeigt sich, dass Interdisziplinarität keine Angelegenheit äußerer Vermittlung ist, sondern sich – wie hier an drei prominenten Vertretern ihrer Disziplinen durchgeführt – in der konsequenten Erschließung des jeweiligen Gebietes nahezu wie von selbst ergibt. Zum Schluss sei noch der Hinweis gegeben, dass der Begriff, der hier im Mittelpunkt steht, sich schon bei Thomas von Aquin findet, in: *Sth I q 84 a 7 ad 3*, wo es heißt, dass wir Gott „per excessum“

erkennen, d.h. durch Transzendierung des Endlichen. Karl Rahner entwickelt von dort ausgehend in seinem Werk *Geist in Welt* den Gedanken des „Vorgriiffs“ auf das Absolute. Man könnte also von

Lacan her wohl auch Thomas und Rahner interpretieren und umgekehrt.

Josef Schmidt SJ (München)  
j.schmidt@hfpf.mwn.de

Rainer Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin: Suhrkamp 2015, 254 S., ISBN 978-3-518-29732-2.

Rainer Forst bedient sich in seiner Aufsatzsammlung der bekannten Bild-Metapher in Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*. „Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns unerbittlich zu wiederholen.“ (§ 115) Forst lässt den ersten Teil dieses Satzes mehrfach anklingen (19, 104, 171, 173). Eines der Trugbilder, die er in seinem Buch aufklären will, ist das Bild von der Macht. Ihr wird unterstellt, mit Herrschaft, Zwang und Unterdrückung zu paktieren. Der Historiker Lord Acton schreibt in einem Brief 1887: „Macht korrumpiert, absolute Macht korrumpiert absolut.“ Forsts Motiv ist, der Macht ihren Schrecken zu nehmen und aufzuzeigen, dass sie mit dem Normativen verbunden ist. Er behauptet eine Komplementarität zwischen Macht und Normativität, denn Macht muss mit dem Normativen verbunden sein, wenn sie erfolgreich sein will. Umgekehrt ist Normativität ohne Macht nicht denkbar, denn erst die Macht verhilft dazu, dass die Normativität Fuß fassen kann. Forst stellt damit, ohne dies eigens zu schreiben, auch das Bild von der Macht in Frage, das die ältere Kritische Theorie geprägt hat. Deren kritisches Machtverständnis war kulturell einflussreich. Die Berührungsgänge bestimmter Generationen mit der Macht haben hier einen Ursprung. Forst wendet sich mit seiner Revision der Macht von dieser Tradition ab.

Das Buch mit zehn, zwischen 2011 und 2015 entstandenen und zum Teil andernorts publizierten Beiträgen thematisiert neben dem Macht- den Rechtfertigungs-, den Gerechtigkeits- und den Toleranzbegriff. Forst spinnt Fäden aus früheren Studien und Aufsätzen konstruktiv weiter. Der paradigmatische Kern seiner Rechtfertigungsphilosophie erweist sich als immer noch fruchtbar.

Der Band eröffnet mit einem Originalaufsatz (einer von zweien), der die Grundlinien der Rechtfertigungsphilosophie aufzeigt und eine Klammerfunktion hat. Forst versteht die Rechtfertigungsphilosophie als Politische Philosophie, die auf die Entwicklung von normativ gerechtfertigten Ordnungen abzielt und politisch-praktischen Einfluss nehmen will. Sein Diktum lautet: Was gerechtfertigt

ist, kann nicht a priori, „sondern muss in kollektiver diskursiver Praxis bestimmt werden“ (14). Selbstbestimmung und Diskursivität haben für Forst höchste Priorität. Darin liegt die *Raison d'être* seiner Politischen Philosophie. Er akzeptiert keine Autorität außer jene der „Betroffenen“. Der „Grundsatz der Begründungsbedürftigkeit“ soll das die gesellschaftliche Ordnung durchwaltende Prinzip sein (33).

Mit Jürgen Habermas teilt Forst das Motiv einer umfassenden *Demokratisierung*. Demokratie versteht Forst als „Prozess der Kritik und der Rechtfertigung, innerhalb und außerhalb von Institutionen“ (23). Gegenwärtige normative Ordnungen seien „entfremdet“, weil die Individuen „sich und andere nicht als sozial, moralisch und politisch autonome Rechtfertigungswesen bzw. Autoritäten“ sähen (24). Forst geht es um die „Wiedergewinnung politischer Autonomie“ (24). Jeder soll sich als „Koautor“ der das eigene Leben bestimmenden normativen Ordnungen sehen.

Von Habermas meint Forst in dem Punkt abzuweichen, als dieser mit der Trennung von System und Lebenswelt in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* einen umfassenden Demokratisierungsanspruch aufgegeben habe. Forst greift damit eine ältere Kritik auf, wonach Habermas' dualistische Konzeption der Gesellschaftstheorie darauf hinauslaufe, nur noch die „Lebenswelt“, aber nicht mehr das „System“, also Staat und Wirtschaft, an normative Vorgaben rückzubinden. Forst dagegen vertritt die Position, dass Macht auch in Systemzusammenhängen der Rechtfertigung bedürfe. Allerdings würde Habermas dies kaum bestreiten. Er hat seinerzeit nur darauf aufmerksam gemacht, dass die Qualität der Legitimation in der Lebenswelt eine andere ist als die im System und dass es unrealistisch wäre, dieselben Legitimationsanforderungen an das System zu stellen wie an die Lebenswelt.

Zu den stärksten Aufsätzen gehört der über das „Rechtfertigungsnarrativ“, ein Begriff, der besagt, dass normative Ordnungen auf „Erzählungen“ beruhen, deren Überzeugungskraft über das Schicksal einer Ordnung mitentscheiden. Narrative sind