

Gerechtigkeit als Kompass

Interview mit Rainer Forst

Rainer Forst ist einer der bedeutendsten Philosophen unserer Zeit und gehört zur dritten Generation der Frankfurter Schule. Im Interview erklärt er, wie in Zeiten der Krise und Auflösung von Gewissheiten gesellschaftliche Normen verteidigt werden können.

TUP: Herr Professor Forst, über gesellschaftliche Normen findet eine permanente Aushandlung statt. Welche Normen sind derzeit umstritten, bei denen Sie erwartet hätten, dass der gesellschaftliche Konsens sie länger trägt?

Rainer Forst: Wir leben in einer Zeit, in der die zentralen politischen Orientierungspunkte ins Rutschen gekommen sind. Mit Blick auf die Demokratie stehen wir heute vor der Frage: Was ist überhaupt die relevante politische Gemeinschaft, in der Demokratie gedacht werden muss? Wir erleben eine Re-Nationalisierung, in der versucht wird, das Volk, also den *Demos*, wieder zu re-ethnisieren. Eigentlich dachte man, dass so etwas im Zeitalter der objektiven Notwendigkeit transnationaler Politik nicht mehr vorkommen würde. Aber die politische Wirklichkeit ist, wie man in Frankfurt sagt, dialektischer Natur: Genau in dem Moment, in dem die demokratische Kontrolle über ökonomische Prozesse nur noch transnational herzustellen wäre, ertönt der Ruf „take back control“ in einer extrem nationalistischen und xenophoben Tonlage.

Sehen Sie in dieser Verschiebung hin zu einer neuen Re-Ethnisierung von Demokratie auch eine Gefahr für die Soziale Arbeit?

Zweifellos ist das auch in der Alltagsarbeit solidarischer Sozialarbeit relevant. Die Frage, wie man mit Nichtbürgern oder mit Migranten umgeht, die noch keinen sicheren Aufenthaltsstatus haben, ist eine ganz konkrete. Deshalb hängen die Fragen von Demokratie und Solidarität heute eng zusammen, und deshalb sind Institutionen der Sozialen Arbeit wie die Ihre so wertvoll. Das Miteinander im Respekt, das für die Demokratie zentral ist, muss im Alltag gelernt und gelebt werden.

Wenn sich Werte verflüssigen, stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Voraussetzungen überhaupt erfüllt sein müssen, damit Normen auch gelebt werden können.

Es kommt sehr darauf an, wie man die „sittliche Substanz“ (Hegel) definiert, die vorhanden sein muss, damit ein politisches Gemeinwesen funktioniert. Wenn man den Begriff der Homogenität, der hier oft ins Spiel gebracht wird, hochzieht und sagt: Es muss eine kulturelle Einheit bestehen, die womöglich noch dazu die Bindekraft der Religion aufweist, dann kommen wir in schwieriges Fahrwasser. Sofern wir die Kraft der Demokratie nur dort als lebendig ansehen, wo homogene Bevölkerungen dieser Art existieren, dann wird die Demokratie nicht zu einem Medium der Inklusion – was

sie sein sollte –, sondern zu einem Medium der Exklusion; dann treten Parteien auf, die beanspruchen, für das „wahre“ Volk zu sprechen, und behaupten: „Alles Fremde gehört hier nicht her.“ Dann verkehrt sich Demokratie in ihr Gegenteil – auch wieder eine negative Dialektik.

Ist Demokratie auf eine gemeinsame Kultur angewiesen?

Ja, aber es muss eine politische Kultur der Inklusion, der Toleranz und der Solidarität sein: Solidarität mit denen, die sie brauchen. Wenn Menschen hierherkommen, weil sie geflüchtet sind, ihr ganzes Hab und Gut verloren haben oder von ihren Familien die letzten Mittel bekommen haben, um es nach Europa zu schaffen, dann muss ihnen unsere Solidarität gelten. Hat man in Deutschland, West wie Ost, schon vergessen, was es heißt, zur Flucht gezwungen zu sein?

Wird diese kulturelle Betrachtung der Komplexität der aktuellen Krise überhaupt gerecht oder ist sie nicht doch zu einseitig?

Richtig, die Betrachtung muss umfassend sein. Man kann das Ganze nicht einfach auf die kulturelle Ebene schieben und sagen: „Die Leute sind einfach Rassisten oder völkisch Denkende.“ Wir müssen die Strukturbedingungen berücksichtigen, unter denen Menschen glauben, dass sie selbst in einer Gesellschaft etwas „zählen“ oder eben nicht wichtig sind. Und wenn sich in Teilen der Bevölkerung der Eindruck verfestigt, die gesellschaftlichen Institutionen und Möglichkeiten hätten nichts mit ihnen zu tun und würden immer nur andere bevorzugen, dann setzt sich ein Ressentiment fest. Ein Ressentiment, das sich nicht selten gegenüber noch Schwächeren entlädt. Es entlädt sich auch deshalb, weil man eigentlich zur Mittelklasse gehören und mit den anderen nichts zu tun haben möchte. Man erkennt in ihnen aber eine Bedrohung – sei es auf dem Arbeitsmarkt oder anderswo. Dieses Ressentiment hat viele Aspekte, wird aber oft kulturell verengt ausgedrückt, etwa mit dem Verweis auf „fremde Kulturkreise“.

*In Debatten wird mit Blick auf die Offenheit gegenüber einer gesellschaftlichen Heterogenität oft zwischen Kommunitarist*innen und Kosmopolit*innen unterschieden. Halten Sie diese Aufteilung überhaupt für zielführend?*

Ich sehe durchaus eine soziologische Plausibilität in dieser Unterscheidung, aber ihre Zuspitzung zielt daneben. Nicht jeder, der in der jetzigen ökonomischen Lage gut dasteht, ist ein Kosmopolit. Er kann genauso heimatverbunden sein und sich in seinen Wertvorstellungen gerade nicht als Weltbürger begreifen – oder er kann beides verbinden. Die Unterscheidung, dass Globalisierungsgewinner zu den Kosmopoliten gehören und die Globalisierungsverlierer Kommunitaristen wären, kann man so nicht vornehmen. Zum Beispiel: Sind die kosmopolitisch eingestellten sogenannten Globalisierungskritiker Kosmopoliten oder nicht? Ganz offensichtlich sind sie Kosmopoliten, weil sie nicht im Namen von irgendeiner Partikulargemeinschaft ihren Protest äußern. Sie sind nur gegen eine bestimmte Form der ökonomischen Globalisierung. Ihnen ist aber vielleicht die Solidarität mit Menschen, die in Afrika für Hungerlöhne arbeiten, wichtiger als die Solidarität mit Leuten hier im Frankfurter Gallusviertel. Insofern erzeugt diese Entgegensetzung schiefe Bilder. Sie macht es sich etwas zu

leicht, die Globalisierungskritiker in irgendein kommunitaristisches Ressort einzugemeinden, und sie blendet auf der Seite der Kosmopoliten aus, wie unterschiedlich dort die politischen Haltungen ausgeprägt sind.

Im Zusammenhang mit normativen Ordnungen sprechen Sie von ihrer historischen Bedeutung und ihrer emotionalen Identifikationskraft. Was meinen Sie damit genau?

Wir verstehen gesellschaftliche Ordnungen nicht richtig, wenn wir sie nur anhand ihrer Strukturen, ihrer Gesetze, ihrer Institutionen beschreiben. Wir verstehen sie vielmehr erst dann, wenn wir sehen, welche Wertvorstellungen, welche normativen Hintergrundannahmen dazu führen, dass ein Institutionssystem stabil bleibt oder in eine Krise gerät. Dies ist, sehr kurz gesagt, der Forschungsansatz der „Normativen Ordnungen“ hier in Frankfurt.

Wie können wir uns das konkret vorstellen?

Wenn ein System immer mehr an Akzeptanz verliert und so vielleicht nicht mehr aufrechterhalten werden kann, muss man verschiedene Dimensionen einer solchen Krise betrachten. Es spielen moralische Wertvorstellungen eine Rolle, es sind vielleicht religiöse Überzeugungen relevant, aber auch Alltagserfahrungen von Inklusion oder Exklusion, Enttäuschungen, Chancen oder Chancenlosigkeit. Wir verhalten uns zu unserer sozialen Welt immer wertend, und wir bewerten ständig unseren Platz in ihr. Natürlich spielen dabei auch bestimmte historische Identifikationspunkte eine Rolle: Erinnert man etwa die Ereignisse von 1989 als befreiende Revolution oder als kurzes Aufflammen der Freiheit mit rasch folgender sozialer Erniedrigung? Man kommt nicht ohne historische Forschung, aber auch nicht ohne sozialhermeneutische Einstellungsforschung aus: Wieso etwa wählen einige Menschen in Ostdeutschland jetzt eine nationalistische und völkische Partei, die mit dem Slogan „Wir sind das Volk“ wirbt? Zu einem Verständnis einer normativen Ordnung gehört, zu verstehen, wie solche Paradoxien zustande kommen. Wir müssen auch das Irrationale rational machen – um es zu verstehen, nicht, um es zu akzeptieren.

Mit Blick auf die Verschiebungen in der gesellschaftlichen Debatte eine dringende Aufgabe.

Umso bedeutender, als wir in einer Zeit leben, in der sich die institutionellen Ordnungen so schnell verändern, dass es ständig neue Bestandsaufnahmen dessen braucht, was heute Politik bedeutet. Wir leben in einer paradoxen Zeit, in der die Vorstellung davon, wo politisches Handeln seinen Ort hat, immer noch sehr stark national zentriert ist, die Gegenstände der Politik, besonders die ökonomischen Strukturen, aber längst globaler Art sind. Nationale Politik gleicht immer mehr einer Don-Quijoterie, wenn sie sich nationalistisch verengt.

Welche Werte oder welche Normen sind in dieser Gemengelage in Ihren Augen von besonderer Bedeutung, um ein Auseinanderfallen demokratischer Gesellschaften zu verhindern?

Ich denke, das Grundprinzip im politischen Zusammenleben ist und bleibt die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist kein Wert neben anderen. Gerechtigkeit sagt oder bestimmt, wie viel Freiheit wer fordern kann, welche Formen sozialer Gleichheit oder Ungleichheit aus Gerechtigkeitsgesichtspunkten heraus gerechtfertigt sind und welche es nicht sind. Eine politische Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit ist, wie Augustinus einmal sagte, eine Räuberbande.

Aber Gerechtigkeit existiert doch auch nur dort, wo es eine entsprechende Solidarität gibt?

Ja, aber hier ist ein Kurzschluss zu vermeiden. Wir können nicht das, was die Gerechtigkeit fordert, an dem Maß an Solidarität festmachen, das Leute bereit sind aufzubringen. Dann wären wir wieder sehr schnell bei nationalistisch reduzierten Gerechtigkeitsbegriffen, denn gerade in Krisen, in denen Gerechtigkeit und Solidarität gefordert sind, ist Letztere eine schwächer werdende Ressource, natürlich auch aufseiten der Bessergestellten. Das heißt normativ gesprochen, dass die Gerechtigkeit eine Währung ist, die andere Währungen übertrumpft. Dann geht die große Debatte los: Was heißt Gerechtigkeit? Ein Tableau an Gerechtigkeitsaspekten wird genannt, die anscheinend miteinander kollidieren – Bedarfsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Generationengerechtigkeit und so weiter. Einmal abgesehen davon, dass sich in das, was dort „Leistung“ heißt, oft ideologische Annahmen einschleichen, wird hier übersehen, dass der Grundsatz der Gerechtigkeit unteilbar ist. Das gesamte System öffentlicher Institutionen und sozioökonomischer Strukturen muss denen gegenüber als grundsätzlich Gleichberechtigte rechtfertigbar sein, die am schlechtesten gestellt sind. Alles andere ist eine gesellschaftliche Grundstruktur, in der die Willkür herrscht. Das ist der Gegenbegriff zur Gerechtigkeit.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang Willkür für Sie genau?

Willkür heißt, dass wir Handlungen, Strukturen oder Institutionen unterworfen sind, die sich nicht all denen gegenüber ausweisen, begründen, rechtfertigen können, die unter diesen Strukturen oder Institutionen leben. Wir müssen also die Gerechtigkeit politisch, das heißt demokratisch durchbuchstabieren. Eine gerechte Gesellschaft ist die, in der diejenigen, die einem bestimmten Institutionensystem – einem Erziehungssystem, einem Gesundheitssystem, einem System von Arbeit und Verdienst – unterworfen sind, über diese Systeme entscheiden. Gerechtigkeit heißt nicht, dass ich ein Dach über dem Kopf habe und medizinisch versorgt bin – so wichtig das ist –, sondern Gerechtigkeit heißt, dass ich mitbestimmen kann, wer welches Dach über dem Kopf und wer welche medizinische Versorgung hat.

Weitläufig wird aber nicht in dieser Form über Gerechtigkeit gesprochen.

Das ist deshalb ein Problem, weil über Gerechtigkeit oft verkürzt nachgedacht wird: nämlich aus einer reinen Empfängerperspektive. Es wird sozusagen ein Paket an Gütern geschnürt, was jemand haben muss in einer „gerechten“ Gesellschaft. Das ist sicher sinnvoll, vor allem für diejenigen, die Gefahr laufen, dass dieses Paket eventuell zu klein ist. Aber die Paketformel für Gerechtigkeit reicht nicht. Denn die eigentliche

Frage der Gerechtigkeit ist: Wer bestimmt darüber, welche Pakete wem zustehen oder zugestellt werden beziehungsweise wie Güter, die in diesen Paketen zu finden sind, produziert und verteilt werden.

Welchen Vorteil hat dieser Blick auf Gerechtigkeit?

Erst so verstehen wir, wieso wir uns in einer Strukturkrise befinden, die zu paradoxen Resultaten führt, wie eingangs besprochen: Es ist nicht mehr ersichtlich, ob die politischen Systeme, in denen wir leben, noch die Kraft haben, die Verhältnisse, unter denen wir leben, tatsächlich zu bestimmen. Das ist die eigentliche Demokratiekrise und führt zu diesen extremen Re-Nationalisierungsreaktionen. In diesen wird die Illusion erzeugt, man könne wieder umfassende demokratische Macht über die nationalen Verhältnisse generieren. Und als Erstes macht man mal „die Grenzen dicht“.

*Wenn Sie das so aufzählen und sagen, welche Handlungen, Strukturen, Institutionen öfters entschieden haben, was einige Bürger*innen nicht wollten, dann ist natürlich die Migrationsfrage der Kulminationspunkt des Kontrollverlusts oder zumindest der Wahrnehmung des Kontrollverlusts des Nationalstaats.*

Die Migrationsproblematik wird sehr häufig mit dem Topos des Kontrollverlusts verbunden. Wenn wir davon ausgehen, dass die entscheidende Frage der Gerechtigkeit die ist, welchen Institutionen, Regeln ich unterworfen bin und ob ich die effektiv mitbestimmen kann, dann gibt es Leute, die sagen: Ja, klar, wenn ich keine Migration will, aber sie wird mir aufgezwungen, dann ist das doch ungerecht. Hier zeigt sich aber, was der Begriff der Gerechtigkeit auch besagt: Er macht nicht an Grenzen Halt. Wenn Menschen vor Unterdrückung oder vor Hunger oder wie auch immer unerträglichen Zuständen fliehen und an die Tür einer politischen Gemeinschaft klopfen, die sich dem Prinzip der Gerechtigkeit verbunden sieht, dann kann diese Gemeinschaft Gerechtigkeit nicht national monopolisieren. Gerechtigkeitsgrundsätze, etwa die Menschenrechte, die gegenüber Flüchtenden, Hilfesuchenden, Asylsuchenden gelten, dürfen dann nicht infrage gestellt werden. Man darf die Gerechtigkeitsfrage nicht zusammenschrumpfen lassen auf das, was „wir“ wollen, sondern sie ist immer die Frage, was ich gerechtfertigterweise in meiner eigenen Gemeinschaft wie auch gegenüber anderen vertreten kann. Die Gerechtigkeitsgemeinschaft ist nicht autonom in der Entscheidung darüber, wer einen Anspruch auf Gerechtigkeit hat und wer nicht. Denn jede solche Gemeinschaft ist Teil einer umfassenderen Gerechtigkeitsgemeinschaft – der aller Menschen. Gerechtigkeit kann nicht mit Ungerechtigkeit anderen gegenüber erkaufte werden.

Um die Komplexität der von Ihnen beschriebenen gerechten Gesellschaft zu leben, ist die Frage von Bildungsgerechtigkeit elementar, oder?

In Bezug auf Bildungsinstitutionen zeigt sich in westlichen Gesellschaften deutlich, wie sich soziale Asymmetrien und Privilegiensysteme in den Erziehungssystemen strukturell reproduzieren. Das zeigen alle Daten. Eine wahre Demokratie ist eine, in der nicht von vornherein Bevölkerungsgruppen ausgegrenzt werden, die sich nur noch als halbe Teilnehmer an gesellschaftlichen Institutionen oder als Gäste begreifen

können. Eine Demokratie setzt Teilhabe und Teilnahmemöglichkeiten voraus, die zunächst ein egalitäres Plateau implizieren, das in unseren Gesellschaften so nicht realisiert ist. Dann ist die Frage von Bedarfs- und Leistungsgerechtigkeit hier noch gar nicht primär relevant, sondern da geht es zunächst um demokratische Gerechtigkeit, um fundamentale Inklusionsbedingungen.

*Wie mutig und selbstbewusst müssen Demokrat*innen zu ihren Grundwerten stehen und das dann auch gegenüber völkischen und Re-Nationalisierungsgedanken vertreten?*

Eine demokratische Kultur ist eine, in der auch Antidemokraten ihr Wort erheben können. Mit dieser Paradoxie muss man leben. Wir können nicht aus einer Demokratie eine große Zensurbehörde machen. Aber wenn Antidemokraten sprechen, insbesondere dann, wenn sie sich auf die Demokratie berufen, muss man ihnen radikal widersprechen. Wenn der Demokratiediskurs so umgepolt wird, dass eine Gruppe sich zum „echten“ Volk erklärt und andere ausschließt und diskriminiert, dann muss man deutlich sagen, dass das keine Demokratie ist, sondern die Herrschaft der Willkür. Die Demokratie ist eine an Grundsätze gebundene Herrschaftsordnung, in der nicht ein Teil, auch keine Mehrheit, sich selbst autorisieren kann, andere Menschen unmenschlich zu behandeln oder sie als jenseits unserer Gerechtigkeit, unserer Demokratie existierende Subjekte anzusehen, die man am besten wegschiebt. Das geht prinzipiell nicht. Das geht im Übrigen auch schon deshalb nicht, weil die Art, wie bei uns die Volkswirtschaft in das globale System von Produktion und Austausch eingebunden ist, sehr daran beteiligt ist, welche Lebenschancen Menschen auf anderen Kontinenten haben oder nicht haben. Ein Land wie Deutschland kann sich nicht, selbst wenn es wollte, eine „Gerechtigkeit“ als Insel der Seligen intern schaffen auf dem Rücken der strukturellen Ungerechtigkeiten einer globalen Ökonomie, von der es – genauer: einige mehr, andere weniger – so profitiert. Es kann auch nicht sagen – und das tut die AfD – dass Migrant*innen draußen gelassen werden müssen, um die ärmsten deutschen Staatsbürger zu schützen. Da gibt es eine gefährliche Grauzone zwischen rechts und links. Dass Parteien sagen, sie wollten zugunsten der Geringverdiener die Grenzen schließen, während sie die Einkommensunterschiede in unserer Gesellschaft und globale Ausbeutungsverhältnisse wie eine Naturgewalt hinnehmen, ist eine Perversion des politischen Diskurses, die man klar benennen muss.

*Mit Blick auf die historische Bedeutung und emotionale Identifikationskraft von Normen gibt es in Deutschland bei Migrationsfragen auf den ersten Blick keine positive emotionale Bindekraft. Halten Sie es dennoch – wie manche Beobachter*innen glauben machen wollen – für sinnvoll, das Thema politisch auszuklammern, um dem rechten Rand nicht noch ein Thema vor die Füße zu legen?*

Diese Schlussfolgerung selbst ist schon, Pardon, das Resultat einer nationalistischen Verseuchung des politischen Diskurses. Wir sollten uns als Deutsche kurz die letzten hundert Jahre deutscher Geschichte vergegenwärtigen, um zu sehen, was für ein Leid, insbesondere: was für ein Migrationsleid, Deutschland in Europa und in der Welt angerichtet hat. Muss man das wirklich noch einmal betonen? Ist das so lange her? Und weiter: wie viel schmerzhaftige Migration nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden

ist und wie in dieser Republik Menschen aus den östlichen Gebieten Europas – beziehungsweise des früheren deutschen Reiches – zunächst nicht gerade mit offenen Armen empfangen wurden, aber wie diese Gesellschaft diese „Flüchtlinge“ integriert hat und so zu der Gesellschaft wurde, die in den 1950er- und 1960er-Jahren die viel gefeierte ökonomische Regeneration bewirkt hat. Deutschland war eben nicht nur fürchterlicherweise ein migrationsnotproduzierendes Land, sondern es ist auch immer schon ein Migrationsland gewesen, in dem durch die historischen Verwerfungen die Bevölkerung immer in Bewegung gewesen ist. Man kann daher eine Demokratie nicht so verstehen, dass sie jemals das Recht hätte, sich abzuschotten. Es ist zudem auch keine gute Idee, sich abzuriegeln, weil die Kommunikationsflüsse und die Bewegungen zwischen verschiedenen Gesellschaften für die Reproduktion von lebendigen Gesellschaften existenziell sind.

Im Zuge der Debatten um den Klimawandel wird immer wieder vom Wert der Nachhaltigkeit gesprochen. Inwiefern glauben Sie in diesem Zusammenhang, dass Nachhaltigkeit als normative Ordnung für eine Gesellschaft oder für das Selbstverständnis einer Organisation trägt?

Es gibt keine akzeptable „nachhaltige“ gesellschaftliche Ordnung, die nicht auch eine gerechte Ordnung ist. Wir können nicht ökologische Imperative einfach so in politische Imperative umsetzen, dass wir daraus unmittelbare Handlungsanleitungen generieren. Richtig aber ist, dass die ökologische Problematik in Bezug auf die Gerechtigkeit einer Gesellschaft einen zentralen Aspekt darstellt, der früher so nicht gesehen wurde. Das hat etwas mit Generationengerechtigkeit zu tun. Aber wenn CO₂-Emissionen berücksichtigt werden und man an die Ursachen geht, muss die Lebenswirklichkeit von Leuten berücksichtigt werden, die ganz unterschiedliche Einkommen und Möglichkeiten haben, ihr Leben zu ändern.

Wie ist das praktisch zu leisten?

Wenn wir wissen, wie viel CO₂ wir einsparen müssen und welche Techniken dazu notwendig sind und welche Lebensweisen geändert werden müssen, ist die sich anschließende Frage, an wen sich dieser Imperativ hauptsächlich richtet. In jedem Falle sollten jene Personengruppen, die ohnehin schon in prekären Verhältnissen leben, nicht noch weiter belastet werden – was natürlich neue Balancen zwischen Belastung hier und Entlastung dort nicht ausschließt. Wir müssen eine Perspektive entwickeln, wonach eine Gesellschaft nur dann gerecht ist, wenn sie den am schlechtesten Gestellten gegenüber angemessen gerechtfertigt werden kann.

Abschließend: Worin sehen Sie die Hauptaufgabe der Arbeiterwohlfahrt mit Blick auf gesellschaftliche Normen und deren Verankerung bei den Menschen und für die alltägliche Arbeit im Umgang mit sozial benachteiligten Menschen oder denen, die Pflege oder auch einen Kita-Platz brauchen?

Ohne gerade Ihnen gegenüber so tun zu wollen, als sei ich da Experte: Wichtig scheint mir, dass die konkrete Arbeit vor Ort wirklich den am schlechtesten Gestellten zugute kommt und diese – hier ist der Begriff ebenfalls angebracht – nachhaltig in die Lage

versetzt werden, ein gesellschaftliches Leben zu führen, das ein Plus an Lebensqualität mit Autonomie ermöglicht. Also ein Stück weit Selbstständigkeit ermöglicht, die dann auch dazu benutzt werden kann, sich selbst zu schaden. Das gehört, fürchte ich, zu den Paradoxien, mit denen man in der Sozialarbeit leben muss. Sie ist keine Institution der Erziehung, wenn es um Erwachsene geht.

Daneben ist es politisch wichtig, dass eine Institution wie die AWO die Lebenswirklichkeit von Menschen in den politischen Diskurs einbringt. Es wird so oft gesagt: Deutschland ist ein wohlhabendes Land. Aber wir wissen doch – oder sollten es zumindest –, wie die Realität für Menschen aussieht, die mit sehr geringen Löhnen auskommen müssen – vielleicht sogar mit Hartz IV leben –, und was das bedeutet. Es ist zum Beispiel skandalös, dass in unserer Gesellschaft die Entwicklungsmöglichkeiten von Kindern schon im frühen Alter in einem so hohen Maße vorbestimmt sind, dass selbst die besten Institutionen, die die AWO finanziert und aufrechterhält, oft gegen diese soziale Segmentierung kaum etwas machen können. Den Skandal dieser Exklusion anzuprangern, dafür brauchen wir Institutionen wie die AWO als politisch aktive Institutionen. Denn: Sie sind nicht nur praktischer Akteur, Sie sind auch politischer Akteur.

Interview: Peter Kuleßa und Marius Mühlhausen

Rainer Forst

ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main und Co-Sprecher des Forschungsverbunds „Normative Ordnungen“.

E-Mail: forst@em.uni-frankfurt.de