

Der Begriff „Gerechtigkeit“ - eine philosophische Einführung

Von Axel Bohmeyer

Einleitung

Nach einem kurzen Blick in die Novemberausgaben der Frankfurter Allgemeinen Zeitung des Jahres 2005 kommt man schnell zu dem Urteil, dass hier unter den Leserbriefschreibern der Kampf um die Deutungshoheit über den Begriff der Gerechtigkeit tobt. Der schriftlich ausgetragene argumentative Schlagabtausch zeigt beispielhaft, dass der Gerechtigkeitsbegriff äußerst umstritten ist. Die Diskussion hängt nicht zuletzt mit dem heftig geführten Wahlkampf des Jahres 2005 zusammen. Im Wettstreit um die Wählerstimmen wurde dem politischen Gegner gerne polemisch unterstellt, dass seine Konzepte ungerecht sind. Mit diesem Vorwurf ist zugleich der Anspruch verbunden, dass die eigenen Positionen und Vorhaben mit der Gerechtigkeit übereinstimmen beziehungsweise ihr entsprechen. Diese Strategie folgt der Einsicht, dass die Bürgerinnen und Bürger kein Vertrauen in die politischen Vorschläge fassen werden, wenn sie den Eindruck haben, dass diese ungerecht sind. In den meisten Fällen gehen die öffentlichen politischen Stellungnahmen aber nicht über die rhetorische Beschwörung des Gerechtigkeitsbegriffs hinaus. Gerade die inflationäre Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs lässt ihn zu einer Worthülse, zu einer Allerweltsformel verkommen. Der Gerechtigkeitsbegriff verliert seine Stellung als normativer Leitbegriff – ohne dass ein neuer Begriff an seine Stelle tritt.

Von der Philosophie erhoffen sich nun viele, dass diese dem laxen Umgang mit dem Gerechtigkeitsbegriff ein Ende setzt und präzise bestimmt, was unter Gerechtigkeit beziehungsweise Ungerechtigkeit zu verstehen ist. Doch es ist sehr schwierig, sich einen Weg durch das Labyrinth der verschiedenen philosophischen Verwendungsweisen zu bahnen. Die Verständigung auf den programmatischen, normativen Kern des Gerechtigkeitsbegriffs zählt zwar seit den Anfängen der Philosophie zu ihren zentralen Aufgaben. Dennoch führt gerade eine Orientierung an der philosophischen Tradition zu der Ernüchterung, dass kein einheitliches Begriffsverständnis von Gerechtigkeit

entwickelt wurde. Im Gegenteil: Auch die philosophischen Debatten sind von dem andauernden Streit um ein angemessenes, richtiges Verständnis der Gerechtigkeit durchzogen. Insofern kann eine kurze Abhandlung über die Gerechtigkeitsdiskurse das Labyrinth allenfalls vermessen und die unterschiedlichen theoretischen Ansätze so systematisieren, dass sich vielleicht eine erste übersichtliche Skizze der unterschiedlichen Konzeptionen ergibt. Damit verharrt ein philosophischer Gerechtigkeitsdiskurs keineswegs nur in der blanken Theorie. Vielmehr ist er von dem Bestreben geleitet, sich auf die praktischen Gerechtigkeitsfragen einzulassen. Aber es geht nicht um den Entwurf einer politischen Konzeption, sondern um das argumentative Durchdringen des Gerechtigkeitsbegriffs.

Das klassisch-antike Gerechtigkeitsverständnis

Schon die Philosophen der Antike wussten um die diffuse Verwendungsweise des Gerechtigkeitsbegriffs. Bereits vor über 2000 Jahren hat eine philosophische Auseinandersetzung um den Begriff stattgefunden. Das antike Gerechtigkeitsverständnis wurde insbesondere in Griechenland entwickelt, genauer von den in Athen lebenden Philosophen Sokrates, Platon und Aristoteles. Diese drei Hauptvertreter der griechischen Philosophie haben die Frage nach der Gerechtigkeit zuerst erörtert. Wer das klassisch-antike Gerechtigkeitsverständnis dieser Denker beziehungsweise die in der Antike kursierenden Gerechtigkeitskonzeptionen verstehen will, muss sich zuerst ein Bild von der damaligen Gesellschaft machen. Der historische und kulturelle Hintergrund der antiken Gesellschaft ist für eine Auseinandersetzung wichtig, weil er deren Gerechtigkeitsbegriff prägte. Die griechische Polis war nicht groß, in Athen lebten im fünften Jahrhundert v. Chr. circa 300 000 Menschen. In dieser Gesellschaft war die politische Herrschaft auf eine genau umrissene städtische Bürgerschaft begrenzt. Nur etwas über zehn Prozent der Bevölkerung konnte an der Ratsversammlung teilnehmen und politische Macht ausüben. Sklaven, Frauen und Kinder und Einwanderer waren davon ausgeschlossen. Über die jeweilige Staatsreligion der Polis wurde der soziale Zusammenhalt stabilisiert und eine gemeinschaftliche Bindung geschaffen. Das damalige Gemeinwesen zeichnete sich durch eine große Homogenität aus. Dieser gesellschaftlich-kulturelle Hintergrund prägte das Gerechtigkeitsverständnis. Der Gerechtigkeitsbegriff der Antike ist an die kosmologische Idee einer geordneten Welt gebunden. Das entscheidende Hauptmerkmal der klassisch-antiken philosophischen Debatten liegt im Inhalt der philosophischen Debatten: Hier wurde in der Regel nach den von

den Menschen für gut gehaltenen Zielen gefragt, die Suche nach diesem höchsten Gut stand im Mittelpunkt. Es ging im Wesentlichen darum, eine Antwort auf die Frage nach der umfassenden Glückseligkeit zu finden. Im griechischen Gerechtigkeitsverständnis fällt das Streben nach Gerechtigkeit mit dem Streben nach dem höchsten Gut zusammen. Daraus folgt, dass der Gerechte sich nicht für die Gerechtigkeit opfert oder persönliche Nachteile erleidet, sondern dass er im Einklang mit dem höchsten Gut steht und somit auch zur persönlichen Vollendung gelangt und ein gelingendes Leben führt.

Eine allgemeine, einheitliche Definition der Gerechtigkeit diskutiert zuerst Platon (* 427 v. Chr., † 347 v. Chr.), Schüler des Sokrates und Lehrer des Aristoteles. In seinem ersten Buch über den Staat greift er auf eine ältere Formulierung des griechischen Dichters Simonides (* 556 v. Chr., † 467 v. Chr.) zurück, die der römische Jurist Ulpian (* 170 n. Chr., † 228 n. Chr.) später auf die lateinische Formel „*sum cuique*“ bringt: „Die Gerechtigkeit ist der beständige, dauerhafte Wille, jedem sein Recht zukommen zu lassen.“. Gerecht ist eine Handlung immer dann, wenn jedem das Seine zukommt, wenn Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt wird. Eine solche Gleichung löst erst einmal keinen Streit aus, da sie inhaltlich unbestimmt ist. Doch an den Eingangstoren des Konzentrationslagers Buchenwald fand wohl der größte Missbrauch der Formulierung „Jedem das Seine“ statt: Dort als Wahlspruch angebracht, zielte er auf die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und verhöhnnte diese und deren Leiden zynisch.

Angesichts dieser geschichtlichen Tatsache stellt sich nochmals drängend die Frage, welche Maßstäbe eigentlich zur Verfügung stehen, um den Gerechtigkeitsbegriff vor einer perversen Verwendung zu schützen und ihn begrifflich eindeutig zu bestimmen. An einer solchen Begriffsbestimmung versuchen sich die Philosophen seit Jahrhunderten und entwerfen die unterschiedlichsten Gerechtigkeitskonzeptionen. Doch wenn der allgemeine Gerechtigkeitsbegriff mithilfe bestimmter Gerechtigkeitskonzeptionen gefüllt wird, dann geraten diese sehr schnell in das Kreuzfeuer der (philosophischen) Kritik. Als leitende gesellschaftliche Norm bleibt Gerechtigkeit so lange von allen zustimmungsfähig, so lange der Begriff nicht konkreter inhaltlich bestimmt wird. Und dennoch wollen die Gerechtigkeitskonzeptionen immer wieder neu die Antwort auf das Problem geben, dass sich aus dem einheitlichen, unstrittigen aber inhaltslosen Gerechtigkeitsbegriff ergibt. Auch Aristoteles (* 384 v. Chr., † 322 v. Chr.) ist sich dieses Problems bewusst. Er bezeichnet Gerechtigkeit

beziehungsweise Ungerechtigkeit als mehrdeutige Begriffe. In der Nikomachischen Ethik bemüht er sich deshalb um eine präzise Darstellung des Gerechtigkeitsbegriffs. Aristoteles sucht nach einem Kriterium für das Gerechte beziehungsweise das Ungerechte. Schon dass er den Gerechtigkeitsbegriff konzeptionell in seinem Buch mit dem Titel Nikomachische Ethik erörtert, sagt einiges über den Gerechtigkeitsbegriff aus: Er wird als Grundbegriff der Ethik verstanden. Gegenstand der Ethik ist das menschliche Handeln. Voraussetzung ist, dass Gerechtigkeitsfragen von handelnden Menschen gestellt werden, die ihre Situation zu verantworten haben und die Situation verändern können. Außerdem sind die Gerechtigkeitsfragen in der Regel auf andere Menschen bezogen. Es geht in erster Linie darum, Ansprüche Anderer (wobei mit dieser Formulierung die mögliche Erweiterung der Gerechtigkeitsfragen auf nicht-menschliche Lebewesen angedeutet wird) zu rechtfertigen oder zu kritisieren. Zudem ist nicht jedes Handeln im Kontext der Gerechtigkeit zu verorten. Es kann nur um solches Handeln gehen, das einer unbedingten Forderung genügen und allgemein verbindlich sein soll. Kategorische Verbote richten sich an alle handlungsfähigen Personen und fordern, dass bestimmte Handlungen ohne Rücksichtnahme auf die Konsequenzen unterlassen werden. Der Imperativ „Du sollst nicht morden“ ist solcher Art. Er verpflichtet unbedingt.

Bei Aristoteles sind diese weiter gehenden Bestimmungen des Gerechtigkeitsbegriffs schon zu finden. In erster Linie zeichnet sich seine Gerechtigkeitskonzeption dadurch aus, dass er die Gerechtigkeit erstens als oberste Tugend des Charakters bestimmt. Hier folgt er seinem Lehrer Platon. Dieser definiert Gerechtigkeit als Tugend, durch die die rechte Ordnung der eigenen Seele hergestellt wird. Die Gerechtigkeit ist aber zudem auch Ordnungsprinzip der menschlichen Gemeinschaft. Jeder hat im Gemeinwesen den Platz einzunehmen, der ihm nach der Ordnung der Gerechtigkeit zukommt. Dieser Definition Platons stellt Aristoteles zweitens weitere, maßgebliche Unterscheidungen des Gerechtigkeitsbegriffs zur Seite. Seine Ausdifferenzierungen des Gerechtigkeitsbegriffs strukturieren noch heute die philosophischen Debatten. Aristoteles kennt insbesondere die austeilende (distributive) und ausgleichende (kommutative) Gerechtigkeit. Die Verteilungsgerechtigkeit betrifft die Zuteilung von Ehre, Geld und anderen Dingen, während die ausgleichende Gerechtigkeit dagegen den Tausch und die Wiedergutmachung von Schäden betrifft.

Das neuzeitlich-moderne Gerechtigkeitsverständnis

Das neuzeitlich-moderne Gerechtigkeitsverständnis entwickelte sich in dem Zeitraum von 1600 bis heute. Auch dieses Gerechtigkeitsverständnis ist nicht ohne eine soziologische Bestandsaufnahme der Gesellschaften zu verstehen, die sich im Ausgang des 16. Jahrhunderts ausgeprägt haben. Die Reformation sprengte die einstmals bestehende religiöse, christliche Einheit des Mittelalters und führte zu einem religiösen Pluralismus. Innerhalb ein und derselben Gesellschaft stellten sich nun unterschiedliche Konfessionen einem religiösen Wettbewerb. Die religiösen Auseinandersetzungen führten wiederum zu anderen Pluralismen, die das grundlegende und bleibende Merkmal neuzeitlicher beziehungsweise moderner Gesellschaften darstellen. Zudem generierte der Fortschritt der Naturwissenschaften ein Wissen, das das einstmals feststehende Weltbild der neuzeitlichen Zeitgenossen erschütterte. Von dieser geschichtlichen Situation wurden die neuzeitlich-modernen Gerechtigkeitskonzeptionen maßgeblich beeinflusst. Die gesellschaftlichen Fundamente erodierten. Die Menschen teilten nicht mehr wie in der Antike ein übergreifendes und gesellschaftlich verbindendes und verbindliches Ethos miteinander. Die kirchliche Autorität des Mittelalters zerbrach angesichts der religiösen Pluralisierung der Neuzeit und hinterließ eine Leerstelle. Die „großen Erzählungen“ (Jean-François Lyotard) wurden nicht mehr als öffentliche Geltungsgrundlage akzeptiert. Sie wurden entwertet und konnten keine einheitsstiftende Kraft mehr aufbieten. Ein philosophischer Rückbezug auf ein einheitliches Weltbild ist der neuzeitlichen beziehungsweise modernen Philosophie angesichts der heterogenen Gesellschaften also nicht länger möglich.

Worin ist nun die normative Autorität des neuzeitlich-modernen Gerechtigkeitsverständnisses gegründet? Geht mit dem Geltungsverlust des göttlichen oder des natürlichen Gesetzes eine Beliebigkeit der Gerechtigkeit einher, die diesen Begriff letztlich leer werden lässt? Sofern sie sich nicht auf die Seite einer absolut skeptischen Position geschlagen haben, kämpften die Philosophen seit dem 16. Jahrhundert mit diesen Fragen und Problemen. Statt sich bei Fragen der Gerechtigkeit auf eine höhere Autorität zu berufen, wird eine innerweltliche Erkenntnisquelle gesucht. Auf der Basis der Autonomie der menschlichen Vernunft soll nun die Unterscheidung zwischen einer gerechten und einer ungerechten Handlung getroffen werden. Auch suchen die Philosophen nicht länger nach einem umfassenden, höchsten Gut der Menschen. Vielmehr kommt es zu einer philosophisch folgenreichen Trennung zwischen dem Guten und dem Gerechten. Diese geht insbesondere auf den Kö-

nigsberger Philosophen Immanuel Kant (* 1724, † 1804) zurück. Damit hat dieser die Diskussion um den Gerechtigkeitsbegriff nachhaltig bestimmt. Während die religiös einheitliche Welt noch eine Einheit zwischen dem höchsten Gut und der Gerechtigkeit herstellen konnte, zerfällt diese Einheit in der Neuzeit und weicht einer Pluralisierung des Guten – es gibt nun mehrere höchste Güter. Die Philosophie Kants will dieser Pluralisierung Rechnung tragen und differenziert deshalb zwischen dem Gutem und dem Gerechtem. Das gute Leben ist dasjenige, an dem sich der Einzelne orientiert. Fragen des Guten werden aus der Perspektive der ersten Person gestellt: Wer bin ich, wer will ich sein und was ist langfristig für mich gut? Diese Fragen bringen kultur- und schichtspezifische Orientierungen zum Ausdruck und können sich im Kontext der verschiedenen Lebenswelten verändern. Auf diese Fragen nach der persönlichen beziehungsweise der kollektiven Lebensführung nach dem guten Leben wollen die modernen Gerechtigkeitskonzeptionen keine verbindlichen Antworten mehr geben. Stattdessen konzentrieren sie sich auf das davon unterschiedene Gerechte. Um zu Gerechtigkeitsfragen zu gelangen gleicht der Einzelne seine persönlichen Maximen mit denen der Anderen ab und überprüft diese unter der Rücksichtnahme der Interessen der Anderen. Die egozentrische Perspektive wird aufgebrochen und es wird nach Normen gesucht, die die Zustimmung aller Beteiligten finden können. Die in der ersten Person Singular formulierten Fragen nach dem Guten werden in Gerechtigkeitsfragen transformiert, die in der ersten Person Plural gestellt werden. Mit Gerechtigkeitsfragen sollen also im Gegensatz zu Fragen des Guten verallgemeinerbare Antworten gefunden werden. Die Unterscheidung von Gutem und Gerechtem erweist sich als zutiefst konfliktbehaftet, weil immer ausgehandelt werden muss, was noch gut für alle und damit gerecht ist.

Eine bedeutende Neuvermessung des zeitgenössischen Gerechtigkeitsdiskurses ist von dem US-amerikanischen Philosophen John Rawls (* 1921, † 2002) ausgegangen. Dieser hat eine produktive Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff vorgenommen, deren Zielpunkt eine filigrane, kohärente Theorie der Gerechtigkeit ist. Seine Theorie hat auf die philosophischen Diskussionen der letzten drei Jahrzehnte nachhaltigen Einfluss ausgeübt, sie weitgehend bestimmt und viele andere Autoren inspiriert. Rawls knüpft mit seinem Neuentwurf einer Gerechtigkeitstheorie an die philosophische Tradition seit Aristoteles an, da eine Gesellschaft seines Erachtens nicht ohne Gerechtigkeit existieren kann. Insofern führt er den Gerechtigkeitsbegriff als normativen Grundbegriff ein, an dem die rechtlichen, politischen und sozialen Verhältnisse einer Gesellschaft gemessen wer-

den. Zugleich reformuliert er die Gedanken Kants und entwickelt auf diesen philosophischen Traditionslinien die für die Grundordnung einer Gesellschaft notwendigen Gerechtigkeitsprinzipien. Für Rawls ist die Grundstruktur der Gesellschaft der erste Gegenstand der Gerechtigkeit, weil die Auswirkungen dieser Grundstruktur so tief greifend sind. Folgerichtig entwirft er ein Bild für eine gerechte Sozial- und Wirtschaftsordnung. Unter der Berücksichtigung der Rawlschen Gerechtigkeitsprinzipien ist ein grundsätzliches Urteil darüber möglich, ob eine Gesellschaft als gerecht gelten kann. Um den Prozess der gesellschaftlichen Normfindung angemessen zu rekonstruieren, versetzt Rawls die Gesellschaftsmitglieder in eine konstruierte Ausgangsposition, in den Urzustand. Dieser Urzustand soll eine faire und gleiche Verhandlungsposition garantieren. Dazu müssen die Subjekte im Urzustand allerdings mit dem Schleier des Nichtwissens belegt werden. Das heißt, dass die Subjekte zwar wissen, dass es in der Gesellschaft unterschiedliche Fähigkeiten und Rangstufen gibt, aber sie ihre eigene Positionierung in der Gesellschaft nicht kennen. Sie haben ein allgemeines Wissen über die gesellschaftlichen Grundgüter und gesellschaftlichen Zusammenhänge; sie wissen aber nicht um ihre individuelle Position in dieser Gesellschaft. Der Schleier des Nichtwissens stellt Unparteilichkeit her und verhindert, dass individuelle Interessenlagen und gesellschaftliche Machtverhältnisse auf die Entscheidung der Beteiligten einwirken. Welche gesellschaftlichen Grundsätze stellen die Subjekte in dieser Anfangsposition auf, wenn sie diese in einem gemeinsamen Akt wählen könnten? Rawls geht davon aus, dass sich die Subjekte an ihren Eigeninteressen orientieren und unter der Berücksichtigung des angegebenen Theoriedesigns zu zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen kommen. Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz besagt, dass ein jeder beziehungsweise eine jede das gleiche Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten hat, die nicht mit den Grundfreiheiten der anderen kollidieren dürfen. Nach dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz sind soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu organisieren, dass sie (a) den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen; zudem müssen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so organisiert sein, dass (b) die Ämter und Positionen allen Menschen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen. Beide Prinzipien begründen im Wesentlichen den liberalen und sozialen Rechtsstaat. Das erste Prinzip bezieht sich auf die grundlegenden Menschenrechte und schließt rechtliche Diskriminierung aus. Das zweite Prinzip gibt den am wenigsten Begünstigten ein Vetorecht gegenüber der sozialen und wirtschaftlichen Ausdifferenzierung einer Gesellschaft.

Rawls geht es um eine Gesellschaft, in der Werte wie Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung gleichmäßig verteilt sind. Und doch lässt er eine ungleiche Verteilung zu, so lange diese jedem zum Vorteil gereicht. Für Rawls sind Ungleichheiten in der Grundstruktur einer jeden Gesellschaft sogar unvermeidlich; aber die soziale und ökonomische Besserstellung der Leistungsfähigen ist nur dann gerecht, wenn sie sich zum größtmöglichen Vorteil der Schwächsten auswirkt. Gerechtigkeit herrscht dann, wenn alle Mitglieder einer Gesellschaft an den gleichen Grundrechten und Grundfreiheiten teilhaben können, den gleichen Zugang zu den notwendigen politischen, kulturellen und ökonomischen Ressourcen haben und nicht vermeidbare ökonomische Ungleichheiten den am wenigsten Begünstigten den größten Vorteil verschaffen. Somit liefert Rawls' Gerechtigkeitstheorie den Maßstab zur Beurteilung der Verteilungseigenschaften der gesellschaftlichen Grundstruktur.

Neben einer solchen formalen, vertragstheoretischen Konzeption gibt es durchaus Gegenbewegungen, die das Spannungsfeld aufzeigen, in der die moderne Philosophie steht. Diese theoretischen Entwürfe versuchen sich von einem rein formalen Gerechtigkeitsverständnis abzusetzen und trauen sich zu, den Gerechtigkeitsbegriff auch substanziell zu füllen. Zwar wird der soziologische Ausgangspunkt, dass sich die Moderne durch eine Vielfalt der Lebensentwürfe auszeichnet, geteilt; doch aus dieser Beobachtung wird nicht abgeleitet, dass die Philosophie keine Kompetenz zur Beantwortung der Frage nach einem höchsten Gut habe. Außerdem werfen solche Gerechtigkeitsentwürfe die Frage auf, wie wir eigentlich dazu motiviert werden, uns mit Gerechtigkeitsfragen auseinander zu setzen. Gibt es einen natürlichen Zwang, sich gemäß der Gerechtigkeit zu verhalten; oder wird die Bereitschaft dazu durch äußeren Zwang hergestellt? Für Kant besteht die unbedingte Pflicht, das als gerecht Erkannte auch zu tun. Doch unter Umständen ist der Gerechte der Dumme – eine Vorstellung, die Aristoteles aufgrund seiner Idee von einem höchsten Gut nie haben konnte. Aber Glückseligkeit und Gerechtigkeit fallen aufgrund der Trennung zwischen Gutem und Gerechtem in der neuzeitlich-modernen Philosophie auseinander. Kant wusste deshalb keine bessere Möglichkeit, als die Einheit von Glück und Moral durch das Postulat der Existenz eines Gottes sicherzustellen.

Formale Gerechtigkeitsatheorien werden dafür kritisiert, dass sie auf eine „Ohnmacht des Sollens“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) hinauslaufen. Sie sind inhaltlich zu leer und formal, als dass von

ihnen eine normativ bindende Kraft ausgehen könnte. Sie können keinen Zusammenhang zwischen der theoretischen Einsicht in das gerechte Handeln und der praktischen Umsetzung dieser Einsicht herstellen. Das liegt insbesondere daran, dass diesen Theorien der Rückbezug auf eine umfassende Theorie des guten Lebens fehlt. So setzt auch Rawls voraus, dass die Menschen die Gerechtigkeitsperspektive einnehmen werden. Wie aber kann die Kluft zwischen normativer Rechtfertigung und Motivation theoretisch und praktisch überbrückt werden, die sich in den modernen Gerechtigkeitskonzeptionen auftut?

Einen Ausweg will eines der zurzeit ehrgeizigsten philosophischen Theorieprojekte aufzeigen: Der Frankfurter Sozialphilosoph Axel Honneth (* 1949) versucht, Gerechtigkeitsfragen anerkennungstheoretisch zu reformulieren und den Begriff der Anerkennung als einen übergreifenden Moralbegriff zu fassen. Mit seinem Ansatz leitet er einen Gestaltwandel der herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien ein. Sein Theorieprogramm betont die Notwendigkeit eines geteilten Wert- und Bedeutungshorizonts. Damit die Gerechtigkeitsfrage gestellt werden kann, bedarf es historisch gewachsener Werte, Praktiken und Institutionen, die der Ermöglichungsgrund, der praktische Nährboden für die Gerechtigkeitsfrage sind. Ein solcher normativer Horizont ist das für die Gerechtigkeit konstitutive Merkmal, nur innerhalb eines solchen Horizonts können Fragen der Gerechtigkeit gestellt und beantwortet werden. Die normative Rechtfertigung von Gerechtigkeitsfragen wird nur gelingen, wenn der Zusammenhang zwischen dieser Rechtfertigung und der sozialen Anerkennung der rechtfertigenden Subjekte berücksichtigt wird. Deshalb weicht das Theorieprogramm die strenge philosophische Trennung zwischen Fragen des Gerechten und Fragen des guten Lebens auf.

Honneth nimmt die anspruchsvolle sozialtheoretische These Hegels auf, dass sich die moderne Gesellschaft als dreiteilige Anerkennungsordnung präsentiert und zwischen drei Anerkennungsphären unterschieden werden kann. Eine Phänomenologie der Anerkennung beschreibt die moralische Ordnung der Gesellschaft so, dass sie sich als ein Gefüge aus verschiedenen Anerkennungsebenen darstellt. Anerkennung wird in Form von Liebe, Recht und sozialer Wertschätzung zugesprochen; oder in Form von Misshandlung, Entrechtung und Entwürdigung verweigert beziehungsweise entzogen. Auf jeder Anerkennungsebene werden eine unterschiedliche Persönlichkeitsdimension und praktische Selbstbeziehung angesprochen und immer neue Aspekte menschlicher Subjektivität erschlossen. Der anthropologisch verankerte Anspruch auf Anerkennung ist so tief in die menschliche

Natur eingelassen, dass damit auch der Begriff der Gerechtigkeit eine neue Ausrichtung bekommt. Der Sinn für Ungerechtigkeit hängt mit der moralischen Empfindung zusammen, in den eigenen Fähigkeiten und Bedürfnissen nicht anerkannt zu sein. Ein anerkennungstheoretisch reformulierter Gerechtigkeitsansatz stellt dann Gerechtigkeitsprinzipien auf, die sich auf die Absicherung der Anerkennungssphären konzentrieren. Damit ändert sich der Gegenstandsbereich der Gerechtigkeitstheorie: Nicht mehr die faire Verteilung von Grundgütern, sondern die Strukturen und die Qualität der Anerkennungsbeziehungen sind der Objektbereich der Theorie Honneths.

Allerdings stellt sich bei diesem auf dem Anerkennungsbegriff gründenden Ansatz die Frage nach den genauen normativen Maßstäben der Gerechtigkeitstheorie. Schließlich soll beurteilt werden, ob eine gesellschaftliche Anerkennungsordnung das Prädikat gerecht verdient. Für diese Prüfung bezieht sich Honneth explizit auf eine Konzeption des guten Lebens, um die Anerkennungsverhältnisse beziehungsweise die Ungerechtigkeiten der modernen Gesellschaften so normativ angemessen bewerten zu können. Doch in diesem Bezug liegt auch der neuralgische Punkt der Theorie – allerdings unter anderem Vorzeichen als bei formalen Gerechtigkeitstheorien. Während die formalen Konzeptionen den motivationalen Zusammenhang ohne eine ethisch imprägnierte Idee der menschlichen Identität nicht herstellen können, ist in Honneths bisheriger Ausformulierung der Anerkennungstheorie der normative Maßstab zur Beurteilung der Gerechtigkeitsfragen nicht jedem Kritiker einsichtig.

Ausblick Generationengerechtigkeit

Der Parforceritt durch die Philosophiegeschichte hat einen Einblick in die kontroverse Auseinandersetzung um den Gerechtigkeitsbegriff gegeben. Diese Kontroverse wird auch heute fortgesetzt und durch immer mehr Gerechtigkeitsbegriffe angereichert. Beteiligungsgerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Teilhabegerechtigkeit: Der Begriff der Generationengerechtigkeit ist nur einer aus der großen Begriffsfamilie des Gerechtigkeitsbegriffs. In der letzten Zeit sind in den politischen Diskussionen viele dieser verschiedenen Begriffe angeführt worden. Unter dem allgegenwärtigen Label „Generationengerechtigkeit“ wird ein Verteilungskonflikt nicht nur zwischen Alt und Jung, sondern zwischen jetzigen und

noch zukünftigen Generationen ausgemacht. Als klassischer Fall einer fehlenden Generationengerechtigkeit gilt die Umweltverschmutzung, beziehungsweise der irreversible Verbrauch natürlicher Ressourcen. Die Art und Weise, wie die natürliche Umwelt der zukünftigen Generationen hinterlassen wird, bestimmt nämlich wesentlich deren Lebenschancen. Doch momentan ist die Debatte etwas anders gelagert. Demnach versündigen sich die derzeitigen, lebenden Generationen an den zukünftigen Generationen. Aufgrund der Verschuldung der öffentlichen Haushalte und aufgrund der angeblich ausufernden Leistungen des Sozialstaats hinterlassen sie einen nicht mehr zu finanzierenden, handlungsunfähigen Staat. Die gegenwärtigen Generationen leben auf Kosten der Zukunft. Die derzeitigen politischen Entscheidungen werden als ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit wahrgenommen, als Ungerechtigkeit gegen die zukünftigen Generationen. Während die Gegenwartsausgaben für die sozialen Sicherungssysteme exorbitant steigen, nehmen die Investitionen in die Zukunftsausgaben, in die soziale beziehungsweise materielle Infrastruktur der Gesellschaft ab – so jedenfalls der grobe Argumentationsgang. Konkret lautet die Forderung deshalb, die Staatsfinanzen zu konsolidieren, das soziale Versorgungsniveau abzusenken und stattdessen das Bildungswesen zukunftssicher zu machen.

Im Grunde genommen ist die Forderung nach Generationengerechtigkeit der schon von Aristoteles gekannten Verteilungsgerechtigkeit zuzuordnen. Philosophisch ist der Ansatz aber aus anderen Gründen durchaus anspruchsvoll. Sollen die Interessen der heutigen und der zukünftigen Generationen miteinander abgeglichen werden, setzt das voraus, dass die zukünftigen Generationen als ein kollektives moralisches Subjekt rekonstruiert werden können, das gegenüber den zurzeit real existierenden Generationen berechnete Interessen äußern kann. Da diese Generationen faktisch noch gar nicht existieren, müssen ihre Interessen von den jetzt Lebenden advokatorisch ermittelt und stellvertretend in die Gerechtigkeitsdiskurse eingespeist werden. Kann aber ein kollektives Interesse, ein übergreifender Wille noch nicht existenter Generationen wirklich rekonstruiert werden? Können sich die Pflichten der Gesellschaft auf die Interessen zukünftiger Menschen erstrecken? Gehören das zukünftige Leben und die zukünftige Menschenwürde schon jetzt zum Gegenstandsbereich einer Gerechtigkeitstheorie? Vielleicht soll mit dem Begriff der Generationengerechtigkeit auch nur von Eigeninteressen der heute Lebenden abgelenkt werden? Sucht man nämlich nach den Ursachen der Verschuldung des Staatshaushaltes, könnte auch seine Unterfinanzierung die maßgebliche Ursache sein. Diese wiederum hängt an vielen Faktoren, sicherlich spielen hier die demografische

Entwicklung und die hohe Massenarbeitslosigkeit eine große Rolle. Doch eine solche Rekonstruktion lässt die Verteilungskonflikte zu Tage treten, die sich in erster Linie zwischen den jetzt Lebenden abspielen. Es handelt sich um Verteilungskonflikte zwischen Erwerbstätigen und Arbeitslosen, Männern und Frauen, Kinderlosen und Eltern. Von diesen Verteilungskonflikten lenkt der Generationengerechtigkeitsbegriff ab, wenn man sich in den Debatten allein auf ihn fixiert.

Fazit

Eine Verständigung über den Gerechtigkeitsbegriff ist ein langwieriges, schwieriges Vorhaben, das viele Debatten und reflektierende Diskussionen erfordert. Das heißt nicht, dass eine Verständigung nicht möglich und der Gerechtigkeitsbegriff deshalb unbrauchbar ist. Einer prinzipiellen Skepsis gegen den Gerechtigkeitsbegriff und seine Verwendungsweise im Detail sollte diese Annäherung an seinen Bedeutungskern entgegenwirken. Die begrifflich-argumentative Arbeit der Philosophen darf allerdings kein Ersatz sein für eine persönliche, kritische Auseinandersetzung des Einzelnen.

Axel Bohmeyer, geboren 1975, Diplomtheologe und Diplompädagoge, hat im Herbst 2005 seine Dissertation „Jenseits der Diskursethik. Studien zur Kohärenz und Korrespondenz von Christlicher Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung“ an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln eingereicht. Diese konnte er mithilfe eines Promotionsstipendiums der Friedrich-Ebert-Stiftung fertig stellen. Er forscht am Berliner Institut für christliche Ethik und Politik (ICEP).

Auswahlbibliografie

- Bohmeyer, Axel (2004): Was meinen wir, wenn wir von Gerechtigkeit sprechen?, in: Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses (Hrsg.): Gerechtigkeit für Anfänger, Münster – Hamburg – London: LIT Verlag, 9–16.
- Forst, Rainer (1996): Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gosepath, Stefan (2004): Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heimbach-Steins, Marianne (1999): Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion, in: Stimmen der Zeit, 124. Jg., Nr. 3, 147–160.
- Höffe, Otfried (2002a): Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München: Verlag C. H. Beck.
- Höffe, Otfried (2002b): Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Erweiterte Neuausgabe, dritte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel (2000): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel (2003): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel (2004): Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel, in: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Quante, Michael (Hrsg.): Subjektivität und Anerkennung, Paderborn: Mentis, 213–227.
- Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hrsg.) (2002): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koller, Peter (Hrsg.) (2001): Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien: Passagen Verlag.
- Mack, Elke (2002): Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag.
- Möhring-Hesse, Matthias (2005): Lehren aus dem Generationenvertrag. Sozialethische Überlegungen zur intergenerationellen Gerechtigkeit, in: Theologie und Philosophie, 80. Jg., Nr. 1, 31–55.
- Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Veith, Werner (2005): Von der sozialen Gerechtigkeit zur intergenerationalen Gerechtigkeit, in: Bohmeyer, Axel/Frühbauer, Johannes J. (Hrsg.): Profile – Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, Münster – Hamburg – London: LIT Verlag, 51–65.
- Wolf, Ursula (2002): Aristoteles' „Nikomachische Ethik“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.