

Rainer Forst Das Recht auf Rechtfertigung

**Elemente einer
konstruktivistischen Theorie
der Gerechtigkeit**
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1762

Kann es im Zeitalter des Pluralismus noch gelingen, eine hinreichend komplexe Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit mit Hilfe eines *einzigsten* normativen Grundsatzes zu begründen? Dieses Buch unternimmt einen solchen Versuch, indem es die wesentlichen Elemente einer »autonomen« Konstruktion der Gerechtigkeit zusammenträgt. Grundlegend ist dabei ein individuelles, moralisches *Grund-Recht auf Rechtfertigung*, das in den Kapiteln des ersten Teils in moralphilosophischer Perspektive expliziert wird. Im zweiten Teil werden auf dieser Basis die zentralen Bestandteile politischer und sozialer Gerechtigkeit – hinsichtlich der Grundbegriffe von Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Toleranz – analysiert und verknüpft. Sie bilden den Kern einer *kritischen, politischen Theorie der Gerechtigkeit*, in der die Frage der »Rechtfertigungsmacht« zentral ist. Dies gilt auch, wie die Beiträge im dritten Teil zeigen, für die Gerechtigkeit auf transnationaler Ebene.

Rainer Forst ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Im Suhrkamp Verlag sind erschienen: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (stw 1252) und *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (stw 1682).

Rainer Forst
Das Recht auf
Rechtfertigung

Elemente einer
konstruktivistischen Theorie
der Gerechtigkeit

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1762

Erste Auflage 2007

© SuhrkampVerlag Frankfurt am Main 2007

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29362-1

I 2 3 4 5 6 – 12 11 10 09 08 07

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung: Der Grund der Gerechtigkeit	9

I.

Grundlagen: Praktische Vernunft, Moral und Gerechtigkeit

1. Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral	23
2. Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant	74
3. Ethik und Moral	100
4. Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion	127

II.

Politische und soziale Gerechtigkeit

5. Politische Freiheit	189
6. Toleranz und Demokratie	211
7. Die Herrschaft der Gründe. Drei Modelle deliberativer Demokratie	224
8. Soziale Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Macht	270

III.

Menschenrechte und transnationale Gerechtigkeit

9. Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten	291
10. Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit. John Rawls' <i>The Law of Peoples</i> und Otfried Höffes <i>Demokratie im Zeitalter der Globalisierung</i> im Vergleich	328
11. Dialektik der Moral. Grundlagen einer Diskurstheorie transnationaler Gerechtigkeit	343
12. Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit	357

Nachweise	381
Literatur	383
Namenregister	410

Vorwort

Es ist eine alte und nach wie vor aktuelle Idee, dass der Impuls der Empörung gegen Ungerechtigkeit ebenso wie ihre Verurteilung, die jenen Impuls noch einmal kritisch reflektiert, einen *Grund* haben möge, den die Philosophie zu rekonstruieren vermag. Und ebenso klassisch ist der Zweifel an diesem Unterfangen, wie ihn schon Thrasymachos in Platons *Politeia* äußert, der Sokrates mit der These herausfordert, die Gerechtigkeit sei doch nur das, was die jeweils Mächtigen dazu erklären. Wenn ich eher Sokrates als Thrasymachos folge, dann nur, weil die Behauptung von Letzterem, so treffend sie einerseits ist, andererseits doch nur als eine kritische wahr sein kann und daher die Frage nach dem »festen Grund« der Gerechtigkeit aufs Neue stellt. Und bei aller Distanz zu Platon, die meine konstruktivistische Antwort auf diese Frage aufweist, teile ich doch das platonische Ideal insofern, als ich nicht nur der Auffassung bin, dass es eine vernünftige Begründung für eine Konzeption der Gerechtigkeit gibt, sondern auch, dass diese auf eine *einzig*e Wurzel zurückgeht – d. h., dass die vielfältigen Aspekte der Gerechtigkeit in politischen und sozialen Zusammenhängen, auch über nationale Grenzen hinaus, letztlich auf einen normativen Kern verweisen, den eines menschlichen *Grund-Rechts auf Rechtfertigung*. Diese in einem Zeitalter des philosophischen Pluralismus gewagte These versuche ich im vorliegenden Buch zu rechtfertigen.

Ich füge damit die wichtigsten Versuche einer systematischen Neubestimmung des Gerechtigkeitsdiskurses zusammen, die ich seit meinem Buch über die *Kontexte der Gerechtigkeit* (1994) unternommen habe. Diesem war eine produktive Rezeption zuteil geworden, die mich zu einer Weiterentwicklung in verschiedensten Hinsichten angeregt hat. Auf diesem Weg hatte ich ungezählte Gelegenheiten, meine Gedanken zur Diskussion zu stellen, und ich habe dabei von den Rückfragen und Einwänden Einzelner sehr viel gelernt. Ich vermag es nicht, allen hier gerecht zu werden (auch hier ist die Gerechtigkeit eine transzendierende Größe), einigen jedoch möchte ich ausdrücklich danken. An erster Stelle seien Jürgen Habermas und Axel Honneth genannt, die mein Denken lange schon produktiv beeinflussen und begleiten. Stefan Gosepath

und Charles Larmore sind weitere unentbehrliche Weggefährten; daneben danke ich besonders Richard J. Bernstein, Nancy Fraser, Mattias Iser, Rahel Jaeggi, Thomas Pogge und Martin Saar. Wichtige Hinweise, zumeist in Form schriftlicher Kommentare, erhielt ich zudem von Bruce Ackerman, Joel Anderson, Seyla Benhabib, Norbert Campagna, Jean Cohen, Simon Critchley, Felmon Davis, John Ferejohn, Alessandro Ferrara, Andreas Føllesdal, David Heyd, Otfried Höffe, Regina Kreide, Chandran Kukathas, Will Kymlicka, Matthias Lutz-Bachmann, Steve Macedo, Jean-Christophe Merle, Frank Michelman, Glyn Morgan, Sankar Muthu, Glen Newey, Linda Nicholson, Andreas Niederberger, Peter Niesen, Frank Nullmeier, David Owen, Arnd Pollmann, Sanjay Reddy, Andy Sabl, Thomas M. Schmidt, Reinold Schmücker, Bert van den Brink, Jeremy Waldron, Melissa Williams, Lutz Wingert und Véronique Zanetti. Eva Gilmer und Bernd Stiegler vom Suhrkamp Verlag danke ich für die bewährte Zusammenarbeit und viel Geduld beim Warten auf ein Manuskript, das nicht fertig werden wollte. Andrea Stork und Ulrike Bohländer danke ich für ihre Hilfe dabei, dass es doch gelang.

Niemand denkt, so zeigen diese Erwähnungen, im luftleeren Raum der Gründe; einen solchen kann es gar nicht geben. So steht an dieser Stelle ein besonderes Wort des Dankes an meine Familie, für mehr, als ich hier ausdrücken kann. Gewidmet ist das Buch meinen Eltern, im Gedenken an meinen früh verstorbenen Vater.

Einleitung: Der Grund der Gerechtigkeit

Die Philosophie hat den Menschen auf vielerlei Weisen bestimmt: als Wesen, das mit Vernunft begabt (*animal rationale*), mit der besonderen Fähigkeit der Sprache ausgestattet (*zoon logon echon*), das zugleich endlich und begrenzt, ein »Mängelwesen« ist – und nicht zuletzt als ein gesellschaftliches (*animal sociale*) bzw. politisches Wesen, ein *zoon politikon*. In der Kombination dieser Bestimmungen zeigt sich meines Erachtens, dass der Mensch als ein *Rechtfertigungswesen* anzusehen ist: Er hat nicht nur die Gabe, sich für seine Handlungen und Überzeugungen gegenüber anderen mit Gründen zu rechtfertigen bzw. zu verantworten, sondern er sieht dies in bestimmten Kontexten als Verpflichtung an und setzt voraus, dass andere dies auch tun. Wenn wir menschliche Praktiken verstehen wollen, müssen wir sie stets als mit Rechtfertigungen verbundene Praktiken begreifen; was immer wir denken und tun, wir stellen an uns (und andere) den Anspruch, dass dies aus Gründen geschieht, seien sie ausdrücklich genannt oder (zunächst) implizit bleibend. »Politisch« nennen wir aus dieser Perspektive einen sozialen Zusammenhang, in dem sich Menschen in einer »Rechtfertigungsordnung« wiederfinden, welche aus Normen und Institutionen besteht, die das Zusammenleben – Konflikte ebenso wie Kooperationen – auf eine gerechtfertigte bzw. zu rechtfertigende Weise regeln sollen. Der wichtigste normative Begriff, der auf diese Ordnung Anwendung findet, ist der der *Gerechtigkeit*. Er überwölbt eine jede politische Form des Zusammenlebens, indem er nicht nur nach den Gründen fragt, weshalb wer welche Rechte oder Güter hat oder nicht hat, sondern in erster Linie danach, wie bestimmt wird, wer worauf einen Anspruch hat und wie die Beteiligten – im demokratischen Verständnis in ihrer Doppelrolle als Autoren und Adressaten der Rechtfertigung – zueinander stehen.

Nähern wir uns dem Begriff der Gerechtigkeit, so zeigt sich zunächst, dass er einen Bedeutungskern besitzt, der als wesentlichen Gegenbegriff den der Willkür¹ hat: sei es die Willkürherrschaft Ein-

¹ Siehe auch die Begriffsbestimmung bei Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 21f.

zelter, sei es die eines Teils der Gemeinschaft (etwa einer Klasse), sei es die bestimmter Strukturen, die Privilegien bergen und reproduzieren, sei es die sozialer Kontingenzen, die als schicksalhaft hingenommen werden. Die Herrschaft der Willkür ist Herrschaft ohne legitimen Grund, und wo der Kampf gegen Ungerechtigkeit aufgenommen wird, richtet er sich gegen solche Formen der Herrschaft, die in einer mehr oder weniger personalisierten Form auftreten können.² Der Grundimpuls gegen die Ungerechtigkeit ist nicht primär der des Etwas- oder Mehr-haben-Wollens, sondern der, nicht mehr unterdrückt, bedrängt oder übergangen werden zu wollen in seinem Anspruch und *Grund-Recht auf Rechtfertigung*. Es drückt die Forderung aus, dass es keine politischen oder sozialen Herrschaftsverhältnisse geben soll, die gegenüber den Betroffenen nicht adäquat gerechtfertigt werden können. In welcher spezifischen und »dichten«, situierten Sprache diese Empörung, dieser Protest auch ausgedrückt wird, stets geht er im Kern auf das Einfordern des Rechts zurück, nicht Gesetzen, Strukturen oder Institutionen unterworfen zu werden, die »grundlos« sind, d. h. als Ausdruck unzureichend legitimierter Macht oder Herrschaft angesehen werden. Die Forderung nach Gerechtigkeit ist eine emanzipatorische, die mit Begriffen wie Fairness, Wechselseitigkeit, Symmetrie, Gleichheit oder Balance beschrieben worden ist; reflexiv gesprochen, liegt ihr der Anspruch zugrunde, als Rechtfertigungswesen respektiert zu werden, d. h. in seiner Würde als Wesen, das Rechtfertigungen geben und verlangen kann. Als Opfer der Ungerechtigkeit ist nicht primär die Person anzusehen, der bestimmte Güter fehlen, sondern die, die bei der Herstellung und Verteilung von Gütern nicht »zählt«.

Wenn ich im Folgenden die These vertrete, dass wir die Frage der politischen und sozialen Gerechtigkeit auf der Basis eines einzigen Grund-Rechts – dem Recht auf Rechtfertigung – verstehen und entsprechende Prinzipien einer gesellschaftlichen Grundstruktur konstruieren sollten, so beruht dies einerseits auf der Überzeugung, dass auf diese Weise der Kantische kategorische Imperativ, andere Personen als »Zwecke an sich selbst« zu achten, philosophisch bestmöglich zu rekonstruieren ist. Den entsprechenden diskurstheoretischen Weg einer rekursiven Analyse der Ansprüche

2 Dazu noch immer Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 234 f.

von Gerechtigkeitsnormen auf reziproke und allgemeine Geltung, woraus der Grundsatz ihrer diskursiven, reziprok-allgemeinen Rechtfertigung folgt, habe ich in *Kontexte der Gerechtigkeit* erstmals besprochen.³ Ich setze ihn hier fort, wobei es mir besonders darauf ankommt zu zeigen, dass eine formalpragmatische Rekonstruktion die »letzte« normative Frage, wie sich eine Pflicht zur Begründung selbst moralphilosophisch begründen lässt, nicht außer Acht lassen darf.

Es gibt andererseits aber auch weitere Möglichkeiten, sich dem Recht auf Rechtfertigung rekonstruktiv zu nähern, die historischen oder sozialwissenschaftlichen Perspektiven näher stehen. Verknüpft man eine Analyse der wichtigsten Diskurse über politische und soziale Gerechtigkeit so mit einer Untersuchung der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, die diese Diskurse hervorbringen, dass deutlich wird, in welchem Sinne in solchen Kämpfen die Rechtfertigungsfrage gestellt wird, so zeigt sich, dass bei allen konkreten Legitimationen für gegebene Verhältnisse, die geliefert, angezweifelt, revidiert bzw. zurückgewiesen wurden und werden, das Einfordern des Rechts auf Rechtfertigung – und des entsprechenden normativen Status von Personen – eine Art normative Tiefengrammatik der Gerechtigkeit darstellt. Um sie zu rekonstruieren, bedarf es keiner platonischen Dialektik von Höhle und Ideenreich, sondern eines reflexiven Blickes auf die politische Geschichte und Gegenwart: Im Zentrum der spezifischen Rechtfertigungsnarrative, die soziale Verhältnisse erklären und stützen, bildet deren eigener Anspruch und seine mögliche Infragestellung in Bezug auf die Kriterien von Wechselseitigkeit und Allgemeinheit die zentrale Dimension der Frage nach der Gerechtigkeit. In meinem Buch *Toleranz im Konflikt* habe ich historisch-systematisch zu zeigen versucht, inwiefern die Kritik an Verhältnissen der Intoleranz wie auch an einseitigen Begründungen der Toleranz eine solche Rechtfertigungsdynamik entfaltet, so dass schließlich die reflexive Toleranzbegründung, die *selbst* dem Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung aufruhrt, sich als die überlegene erweist – ohne dass damit eine allzu starke geschichtsphilosophische These verbunden ist.⁴ Einen solch umfassenden historisch-theoretischen Durchgang unternehme ich hier nicht noch einmal; dennoch wird die Überzeugung, dass es sich bei

³ Siehe *Kontexte der Gerechtigkeit*, insbes. S. 68 f., 133 f. sowie Kap. IV.2 und V.2.

⁴ Vgl. *Toleranz im Konflikt*, bes. §§ 18, 21, 28-34.

dem Recht auf Rechtfertigung nicht nur um eine rationalistische Erfindung, sondern um eine geschichtlich wirksame Idee handelt, durchweg sichtbar sein – etwa dort, wo es um die Frage der interkulturellen Geltung dieses Rechts geht.

Von der zentralen Idee eines moralischen Grund-Rechts auf Rechtfertigung ausgehend, das in politischen Kontexten der Gerechtigkeit zu situieren ist, versuche ich in den folgenden Kapiteln, einige gordische Knoten klassischer und aktueller Debatten wenn nicht zu durchschlagen, so wenigstens ein Stück weit zu lösen. Dies sei hier kurz angedeutet.

Zwei Bilder der Gerechtigkeit. Das Denken über soziale bzw. distributive Gerechtigkeit wird – mit Wittgenstein⁵ gesprochen – von einem konventionellen Bild »gefangen« gehalten, das es verhindert, der Sache auf den Grund zu gehen. Es verdankt sich einer bestimmten Deutung des antiken Grundsatzes »Jedem das Seine« (*suum cuique*), und es konzentriert sich darauf, was Einzelnen im Sinne der Gerechtigkeit an Gütern zukommt. Dies führt entweder zu Vergleichen der Güterausstattung von Personen miteinander und legt relative Schlussfolgerungen nahe, oder es führt zur Frage, ob die Individuen »genug« von den lebenswichtigen Gütern haben, ungeachtet komparativer Überlegungen. Diese güter- und distributionszentrierten Sichtweisen haben ihre Berechtigung, denn natürlich geht es bei der Verteilungsgerechtigkeit um die Zuteilung von Gütern; dennoch führt dieses Bild nicht selten dazu, dass wesentliche Dimensionen der Gerechtigkeit abgeschnitten werden, so – erstens – die Frage, wie die zu verteilenden Güter »in die Welt« kommen, also Fragen der Produktion und ihrer gerechten Organisation. Aber mehr noch, die politische Frage, wer auf welche Weise über Strukturen der Produktion und der Verteilung bestimmt, also die Frage der Macht, wird damit – zweitens – übergangen, als ob es eine große Verteilungsmaschine geben könnte, die man nur recht programmieren müsste. Aber eine solche Maschine darf es nicht nur nicht geben, da so die Gerechtigkeit nicht mehr als Erlungenschaft der Subjekte selbst verstanden würde, sondern sie zu passiven Empfängern machte; dieser Gedanke vernachlässigt – drit-

5 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 115: »Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.«

tens – zudem, dass berechnete Ansprüche auf Güter nicht einfach »vorhanden« sind, sondern selbst nur diskursiv in entsprechenden Rechtfertigungsverfahren ermittelt werden können. Schließlich blendet die güterfixierte Sichtweise – viertens – potenziell auch die Frage der Ungerechtigkeit aus, denn sofern sie sich auf zu behebbende Mängel an Gütern konzentriert, ist ihr derjenige, der als Folge einer Naturkatastrophe Mangel leidet, demjenigen gleich, der als Folge wirtschaftlicher oder politischer Ausbeutung Mangel leidet. Recht besehen ist zwar in beiden Fällen Hilfe angezeigt, aber einmal als Akt moralischer Solidarität, und einmal als Akt der Gerechtigkeit, differenziert nach dem jeweiligen Involviertsein in Verhältnisse der Ausbeutung und des Unrechts. Ignoriert man diese Differenz, kann es in einer Dialektik der Moral dazu kommen, dass als Akt großzügiger Hilfe angesehen wird, was eigentlich eine Forderung der Gerechtigkeit wäre. Damit werden autonome Personen zunächst von Subjekten zu Objekten der Gerechtigkeit gemacht, und danach werden sie zu Objekten der Fürsorge oder Barmherzigkeit.

Aus den genannten Gründen ist es gerade dann, wenn es um Fragen der distributiven Gerechtigkeit geht, notwendig, die *politische* Pointe der Gerechtigkeit zu sehen und sich von dem falschen Bild zu befreien, das allein Gütermengen in den Blick rückt (so wichtig diese auch sind). Die Gerechtigkeit – die ja stets eine Analyse der Ungerechtigkeit einschließt – muss demgegenüber einem zweiten, angemessenen Bild zufolge, das den Grundimpuls gegen die Willkür ausdrückt, auf intersubjektive Verhältnisse und Strukturen zielen, nicht auf subjektive oder vermeintlich objektive Zustände der Güterversorgung. Nur so, durch die Berücksichtigung der *ersten Frage der Gerechtigkeit* – der Rechtfertigbarkeit sozialer Verhältnisse und entsprechend der Verteilung von »Rechtfertigungsmacht« in einem politischen Zusammenhang –, ist eine radikale Vorstellung der Gerechtigkeit möglich: eine, die an die Wurzeln ungerechter Verhältnisse rührt. Diese Einsicht steht im Zentrum einer *kritischen Theorie der Gerechtigkeit*, deren erstes »Gut« die sozial effektive Macht ist, Rechtfertigungen zu fordern, anzuzweifeln oder zu liefern und zur Grundlage politischen Handelns und institutioneller Regelungen zu machen. Dieses »Gut« aber kann nicht »geliefert« oder »empfangen« werden, es muss diskursiv und kollektiv erzeugt werden. Ob und in welchem Maße dies möglich ist oder verhindert

wird, kann allein eine kritische Theorie der *Rechtfertigungsverhältnisse* zeigen.⁶

Prozedurale und substanzielle Gerechtigkeit. Folgt man diesem zweiten Bild der Gerechtigkeit hin zu einer Diskurstheorie politischer und sozialer Gerechtigkeit, so stellt sich leicht der Verdacht ein, sie sei eine »bloß« prozedurale Theorie, die es lediglich vermag, Verfahren zur Herstellung gerechter Verhältnisse anzugeben, und sich ansonsten aus substanziellen Diskussionen über Gerechtigkeit heraushält. Bestenfalls tritt sie dann als »neutraler« Vermittler auf, schlimmstenfalls wird sie gar nicht gebraucht, da sie keine eigene Position hat. Dies ist allerdings eine irreführende Vorstellung, und zwar aus verschiedenen Gründen.

Erstens ruht eine solche Diskurstheorie der Gerechtigkeit keinen »neutralen« Grundlagen auf, sondern einem moralischen Prinzip der Rechtfertigung bzw. dem entsprechenden substanziellen individuellen Recht auf Rechtfertigung. Dies ist, wenn man so will, das *Fundamentum inconcussum*, das auch im nachmetaphysischen Zeitalter unverzichtbar und mit entsprechenden Mitteln zu rekonstruieren ist. Daher darf eine solche Theorie auch nicht davor zurückschrecken, sich des klassischen Begriffs der praktischen Vernunft (in veränderter Form) zu bedienen; denn welches andere Vermögen könnte die Menschen dazu befähigen, das Rechtfertigungsprinzip zu erkennen, anzuwenden – und anzuerkennen, d. h. zu wissen, dass sie die Pflicht zur Rechtfertigung (in bestimmten Kontexten) haben? Der »letzte« Grund des Konstruktivismus kann nicht selbst konstruiert sein, er muss sich vielmehr als angemessen rekonstruiert erweisen, in einer Analyse unserer normativen Welt.⁷

Von diesem »Grund« aus ist es zweitens möglich, eine substanzielle Vorstellung von Menschenrechten zu »konstruieren«, als Rechte, die niemand einer anderen Person mit guten Gründen vorenthalten kann. Diese Konzeption bleibt auf die rechtlich-politische Umsetzung in Grundrechte und die konkrete Interpretati-

6 Vgl. dazu insbes. Kap. 4, 7, 8, 11 u. 12 in diesem Band und weiterhin Forst, »First Things First. Redistribution, Recognition and Justification«, sowie die Replik von Nancy Fraser, »Identity, Exclusion, and Critique. A Reply to Four Critics«. Siehe ferner Forst, »Radical Justice. On Iris Marion Young's Critique of the ›Distributive Paradigm«.

7 Vgl. dazu besonders die Kapitel im ersten Teil dieses Bandes.

on – in entsprechenden Verfahren – angewiesen, doch erlaubt das Rechtfertigungsprinzip es, mit Hilfe der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit Aussagen über solche unverzichtbaren Rechte zu treffen. Darin besteht der Kern dessen, was ich *moralischen Konstruktivismus* nenne.⁸

Dabei ist drittens wichtig zu sehen, dass im Unterschied zu einer reinen Konsens Theorie die Kriterien wechselseitiger und allgemeiner Rechtfertigung es auch im (erwartbaren) Falle von Dissensen erlauben, bessere von schlechteren Begründungen abzuheben; sie dienen als Filter für »vernünftigerweise zurückweisbare« Ansprüche und Gründe. *Reziprozität* heißt, dass niemand seinem Gegenüber bestimmte Forderungen verwehren darf, die er oder sie selbst erhebt (Reziprozität der Inhalte), und dass niemand anderen die eigenen Wertvorstellungen und Interessen einfachhin unterstellen darf – auch nicht im Rückgriff auf »höhere Wahrheiten«, die nicht geteilt werden (Reziprozität der Gründe). *Allgemeinheit* bedeutet schließlich, dass Gründe für allgemein geltende, grundlegende Normen unter allen Betroffenen teilbar sein müssen. Die kriterielle Kraft dieser Bestimmungen ist eine substanzielle Implikation der Theorie, die ich vorschlage.

Ein weiterer, vierter Aspekt dieser Theorie, der einmal mehr zeigt, wie schal die Unterscheidung zwischen »substanzieller« (oder materialer) und »prozeduraler« (oder formaler) Theorie ist, liegt darin, dass auf dem Wege des moralischen Konstruktivismus nicht allein eine Konzeption von Menschenrechten »errichtet« werden kann, sondern damit zusammenhängend auch eine Konzeption *fundamentaler Gerechtigkeit*. Sie sieht die Prinzipien vor, die zu dem gehören, was ich eine *Grundstruktur der Rechtfertigung* nenne, im Unterschied zu *maximaler Gerechtigkeit*: einer *vollständig gerechtfertigten Grundstruktur*. Damit wird keine Blaupause für die »wohlgeordnete Gesellschaft« geliefert, wohl aber Prinzipien dafür, welche Bedingungen – genauer: welche prozeduralen *und* materialen Rechtfertigungsverhältnisse – eine den Anspruch der Gerechtigkeit erfüllende Gesellschaft mindestens aufweisen müsste.

Die Prinzipien und Rechte, die Ergebnisse des moralischen Konstruktivismus sind, bilden den normativen Kern dessen, was ich *politischen Konstruktivismus* nenne (womit ich wiederum einen

8 Vgl. dazu und zum Folgenden besonders die Kapitel 4-9 u. 12.

Begriff von Rawls⁹ anders als dieser verwende). Damit ist die kollektive und diskursive »Konstruktion« und Errichtung einer gesellschaftlichen Grundstruktur für eine politische Gemeinschaft – ob einzelstaatlich oder auch über die Grenzen hinaus – gemeint, ideal gesprochen, als autonome Errungenschaft der Mitglieder selbst. Da auch für diese Konstruktion in moralisch relevanten Grundsatzfragen die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit in einer engen Form greifen, ist der moralische Konstruktivismus Teil des politischen, aber nicht nach dem Muster einer naturrechtlichen Abbildtheorie, sondern so, dass fundamentale Gerechtigkeit in politischen Kontexten durch die Teilnehmer selbst diskursiv situiert und reiteriert wird, dabei immer auch interpretiert und angeeignet. Dafür, dass politische Konstruktionen den vornehmen Namen der Gerechtigkeit verdienen, sorgt die Einhaltung der Rechtfertigungskriterien und des Rechts auf Rechtfertigung. Im Wesentlichen, und darin liegt ein fünfter substanzieller Punkt, der zu bedenken ist, verleiht es jedem/jeder Betroffenen nicht nur ein Mitsprache-, sondern ein *Vetorecht* gegen basale Normen, Regelungen und Strukturen, die ihm oder ihr gegenüber nicht reziprok-allgemein gerechtfertigt werden können. Dieser Anspruch ist und bleibt unaufhebbar.

Beide Konstruktionsverfahren – moralisch und politisch – greifen somit ineinander, und jede substanzielle normative Implikation hat einerseits einen eigenständigen Stellenwert und ist andererseits doch selbst immer auch diskursiver Natur: Jede konkreten Begründungen und Verfahren gegenübergestellte Norm muss sich selbst in angemessenen Rechtfertigungsverfahren als reziprok-allgemein legitim erweisen können. In einer konstruktivistischen Theorie gibt es keine externen »Ableitungen«, die die Konstruktion übertrumpfen. So zeigt sich, dass das Recht auf Rechtfertigung stets die Gestalt eines substanziellen Einspruchs und Arguments annehmen kann wie auch die prozedurale Gestalt des Einforderns von Rechtfertigungsdiskursen, die den *Zwang des besseren Arguments* oder eher den *Zwang zum besseren Argument* zur Geltung bringen. Eine Diskurstheorie der Gerechtigkeit hat eine Vielzahl gehaltvoller normativer Voraussetzungen und Implikationen, keine davon kann aber nicht-diskursiv gelten, sondern eine jede muss beanspruchen, in recht angelegten Diskursen begründet werden zu können. Damit wird ein

⁹ Siehe dazu Rawls, *Politischer Liberalismus*, 3. Vorlesung, im Unterschied zu ders., »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«.

rekursiver, reflexiver Gesamtzusammenhang aufgespannt, der nicht nur in der Moralphilosophie, sondern bis hin zur Demokratietheorie alte Trennungen zwischen verfahrens- und inhaltsbezogenen Ansätzen überwindet. So zeigt sich etwa, inwiefern die »Gleichursprünglichkeit« von Menschenrechten und Volkssouveränität, auf der Habermas zu Recht besteht, im Lichte des Rechtfertigungsprinzips erklärt werden kann, und zwar (anders als bei Habermas)¹⁰ aus dieser *einen* Wurzel.

Von zentraler Bedeutung ist bei alledem, dass »diskursive Konstruktion«, so viele ideale Gehalte sie auch hat, stets als intersubjektive *Praxis* gedacht werden muss. Autonome Menschen formulieren ihre moralischen und politischen Urteile eigenständig und stellen sie der Praxis kritisch gegenüber, sie sind zugleich aber gehalten, diese Urteile zu rechtfertigen und all die Folgen daraus, die andere in politisch relevanter Weise betreffen, gemeinsam zu beraten und entsprechend zu entscheiden. Die erste Aufgabe der Gerechtigkeit liegt darin, dies zu ermöglichen.

Eine autonome und pluralistische Theorie der Gerechtigkeit. Unter einer »autonomen« Theorie der Gerechtigkeit verstehe ich eine, die keiner weiteren Grundlage bedarf als der des Rechtfertigungsprinzips selbst, das die Gerechtigkeit als autonome Konstruktion autonomer Subjekte versteht und somit dem emanzipatorischen Gehalt des Begriffs entspricht. Sie muss zugleich allerdings nicht nur in konkrete gesellschaftliche Kontexte hineinpassen, sondern auch der Pluralität ethischer Werte sowie verschiedener sozialer Sphären und Gemeinschaften gerecht werden. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass die Gerechtigkeit nicht ein »Wert« neben anderen – etwa der Freiheit, Gleichheit etc. – ist, sondern das Prinzip, dem gemäß gerechtfertigt werden muss, welche Freiheiten und welche Formen der Gleichheit legitim sind. Die auf dem Rechtfertigungsgrundsatz beruhende Gerechtigkeit ist die erste und übergeordnete Tugend innerhalb eines politischen Kontexts.¹¹

Zweitens ist zu beachten, dass diese »monistische« Natur der Gerechtigkeit es ihr erlaubt, sich für den Pluralismus von spezifischen Gerechtigkeitsgesichtspunkten (u. a. Bedürfnis, Verdienst)

10 Habermas, *Faktizität und Geltung*, Kap. 3. Siehe dazu besonders Kap. 4, 5, 7 und 9 im vorliegenden Band.

11 Vgl. dazu und zum Folgenden besonders Kap. 3-5 u. 8 in diesem Band.

und für die Eigenart von Verteilungssphären¹² zu öffnen, in denen bestimmte Güter (z. B. Gesundheitsversorgung, Bildung, Ämter) nach bestimmten Kriterien zu verteilen sind, die auch einen sozial relativen Charakter haben werden. Durch den Vorrang der Rechtfertigungskriterien und der Strukturen fundamentaler Gerechtigkeit sind diese Verteilungen bereits gerahmt, doch bedeutet dies nicht, dass auf dem Weg der Herstellung maximaler Gerechtigkeit alle Güter über einen Leisten geschlagen werden. Da aber kein Gut sich wie von selbst verteilt und stets Konflikte darüber zu erwarten sind, nach welchem Maß vorgegangen werden soll, bleibt auch hier die Priorität der Diskurstheorie gültig, die fordert, dass bei all diesen Debatten eine grundlegende Rechtfertigungsgleichheit der Betroffenen gegeben ist.

Ein wichtiger Aspekt der Autonomie der Theorie ist, drittens, dass sie keiner Konzeption des Guten aufruht, im Unterschied zu einer Reihe konkurrierender Theorien, von aristotelischen bis zu utilitaristischen. Dieser deontologische Charakter erklärt sich freilich nicht nur aus der Reflexion auf den ethischen Pluralismus »umfassender Lehren«, wie Rawls¹³ es formulieren würde, sondern aus dem Geltungsanspruch der Gerechtigkeit selbst, aus Prinzipien und Normen zu bestehen, die nicht reziprok-allgemein zurückweisbar sind und damit auch Rechtszwang begründen können. Und so müssen ethische Argumente, wenn sie sich in den Mantel der Gerechtigkeit hüllen wollen, die Schwelle von Reziprozität und Allgemeinheit überschreiten können. Gerade dadurch wird verhindert, dass partikulare Wertvorstellungen (etwa einer Mehrheit) gegenüber anderen ohne ausreichende Begründung und Autorität durchgesetzt werden.¹⁴ Weil die Theorie der Gerechtigkeit in Bezug auf das Gute im fundamentalen Sinne agnostisch bleibt, wird sie dem Pluralismus des Guten eher gerecht als eine ethisch begründete Theorie.¹⁵

12 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*.

13 Rawls, *Politischer Liberalismus*.

14 Vgl. dazu besonders Kap. 6 u. 7 in diesem Band.

15 Vgl. dazu meine Debatten mit Will Kymlicka, Seyla Benhabib und Martin Seel. Forst, »Foundations of a Theory of Multicultural Justice«, sowie die Replik von Kymlicka, »Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights?«; daneben Forst, »Kontexte des Selbst. Zu Seyla Benhabibs Konzeption einer Kritischen Theorie«, sowie die Replik von Benhabib, »Über Achtung und Versöhnung. Gerechtigkeit und das gute Leben«; ferner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 344f., sowie Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, 222-242.

Der Versuch, eine ethisch »freistehende« Theorie der Gerechtigkeit zu konzipieren, ist sich somit der Komplexität der normativen Welt bewusst, gibt darüber aber nicht die Überzeugung auf, dass eine Einheit der praktischen Philosophie möglich ist, die Grundfragen der Theorie der Politik einschließt. Sofern die Praxis der Rechtfertigung die basale Form vernünftiger menschlicher Praxis ist, verlangt es die praktische Vernunft, nach einer Theorie gerechter Rechtfertigungsverhältnisse zu suchen. Ohne dass dabei ein Durchgriff der Moral auf andere Sphären, etwa des Rechts, zu befürchten wäre, bleibt die Perspektive der Teilnehmer an Verhältnissen verweigerter oder gelungener Rechtfertigung leitend; die zentrale Stellung der individuellen Selbstbestimmung als Rechtfertigungswesen, wie sie im Verlangen nach Gründen zum Ausdruck kommt, ist für das Projekt einer Theorie der Gerechtigkeit entscheidend.

Grenzen der Gerechtigkeit. Es ist falsch, die Bedeutung der Gerechtigkeit im Gefüge einer sozialen und politischen Ordnung zu der eines »Wertes« neben anderen herabzustufen; aber ebenso problematisch wäre es, die Gerechtigkeit zu verabsolutieren. Darauf ist häufig hingewiesen worden, und dies kann Verschiedenes bedeuten. Zunächst einmal kann es heißen, dass die Gerechtigkeit konkret in einer nicht hinreichend selbstkritischen und reflexiven, in einer verhärteten Form der Beurteilung gesellschaftlicher Institutionen oder individuellen Verhaltens erscheint – etwa in der mangelnden Berücksichtigung individueller Differenzen und Bedürfnisse. Solche Phänomene sind freilich selbst als »Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit« zu kritisieren, und so führen sie nicht zu einem prinzipiellen Einwand gegen die Gerechtigkeit.¹⁶

Ferner muss berücksichtigt werden, dass die Gerechtigkeit nicht das Ganze der normativen Welt abdeckt und nur auf bestimmte, wenn auch nicht auf wenige normative Kontexte zutrifft. Nicht nur Personen, auch Gesellschaften zeichnen sich noch durch andere Tugenden als die der Gerechtigkeit aus, und auch jenseits der Tugend im Allgemeinen und der Gerechtigkeit im Besonderen gibt es Dinge, die erstrebenswert scheinen. Das Leben ist bunter und komplizierter, als es eine Konzeption der Gerechtigkeit abzubilden vermag. Nur wer dies versteht, versteht auch die

16 Forst, »Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno«.