

Justitia ist blind und ist es doch nicht

Woran soll sich eine Philosophie der Gerechtigkeit orientieren? Von Rainer Forst

Worum geht es bei der Forderung nach Gerechtigkeit? Kommt es primär darauf an, wer wovon wie viel erhält? Wer aber entscheidet über eine gerechte Güterverteilung? Muss die Gerechtigkeit nicht schon in der Diskussion über Gerechtigkeit zur Geltung gebracht werden?

Es gibt nur wenige politische Tugenden, die in so starke Bilder gefasst werden wie die Gerechtigkeit: Sie kann schön und erhaben wirken, wie die Göttin Justitia des Frankfurter oder des Berner Gerechtigkeitsbrunnens, und sie kann furienartig und erbarmungslos erscheinen, wie Klimt sie für die Wiener Universität malte. Sie trägt die Waage in der einen und das Schwert in der anderen Hand, Insignien für ihre abwägende Vernunft und ihre Autorität, doch nicht immer trägt sie eine Augenbinde, die Frankfurter Göttin etwa nicht.

Auch wenn der Glaube an die Existenz einer solchen Göttin lange geschwunden ist, steht die Frage nach dem Verhältnis von religiösen und weltlichen Vorstellungen der Gerechtigkeit wieder auf der Tagesordnung. Und trotz jenem Schwinden hält sich hartnäckig die Idee, dass die Gerechtigkeit eine gesellschaftliche Verhältnisse «transzendierende» Grösse sei und dass sie in die Welt komme, um die Dinge geradezurücken und die Ungerechtigkeit zu bannen, die das Werk der Menschen ist. Es gibt freilich Zeiten, in denen diese Idee eher melancholisch wirkt, angesichts der aus dem Lot geratenen gesellschaftlichen Verhältnisse.

Doch lohnt es sich, einen genaueren Blick auf unser Gerechtigkeitsverständnis sowie die philosophischen Diskussionen über Gerechtigkeit im Lichte des Bildes der Justitia zu werfen, um uns in der jetzigen Krise zu orientieren.

Universalismus

Ein erstes Problem taucht freilich schon da auf, wo wir uns der universalen Geltung des Begriffs der Gerechtigkeit versichern wollen – also etwa die Frankfurter oder Berner Göttin in eine ganz andere Gesellschaft und Kultur stellen wollen. Würde sie dort verstanden werden? Wahrscheinlich schon, im Zeitalter der überlappenden postkolonialen Identitäten, aber sie würde möglicherweise als Ausdruck des westlichen Imperialismus angesehen werden, denn die Art, wie mächtige Staaten in sogenannten unterentwickelten Gesellschaften Schwert und Waage handhaben, ist nicht vergessen. Dennoch: Gibt es einen anderen Begriff als den der Gerechtigkeit, wenn es gilt, Unterdrückung und Ausbeutung zu kritisieren?

Dies ist umstritten in den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdebatten – etwa dort, wo Amartya Sen in «The Idea of Justice» (2009) nach einem kontextbezogenen Verständnis von Gerechtigkeit sucht, das nicht auf weltferne Ideale zielt, sondern nach konkreten Bedingungen des guten Lebens fragt. Sen gemäss gibt es in verschiedenen Traditionen östlicher Kulturen dafür ebenso viele Anknüpfungspunkte wie in westlichen. Die Frage aber ist, ob Justitia es erlaubt, die Begründung der Gerechtigkeitsidee der Diskussion solcher verschiedener kultureller Perspektiven zu überlassen – oder ob es übergeordneter Prinzipien bedarf, um überhaupt die Traditionen zu identifizieren, an die das Gerechtigkeitsdenken anschliessen kann. Die Universalismusfrage muss mit einem Blick auf die realen Wertvorstellungen der Menschen und Kulturen betrachtet, aber sie kann nicht so beantwortet werden, dass man einfach deren Schnittmenge bildete. Das würde die Göttin gewissermassen ihrer Unabhängigkeit berauben.

Noch immer bildet die «Theorie der Gerechtigkeit» (1971) von John Rawls den entscheidenden Markstein in der zeitgenössischen Gerechtigkeitsdebatte, und nach wie vor gehen ihre Deutungen weit auseinander. Sahen die einen sie als weltfremden Egalitarismus an, so die anderen als kapitalismusfreundliches Machwerk. Auch gibt Rawls – bei Sen etwa – die Negativfolie eines abstrakten «transzendentalen Institutionalismus» ab, während der kürzlich verstorbene Oxforder Philosoph Gerald A. Cohen (in «Rescuing Justice and Equality», 2008) Rawls im Gegenteil vorwarf, die platonische Reinheit der Idee egalitärer Gerechtigkeit verraten und seine Theorie durch Bezugnahme auf – falsche – gesellschaftliche Verhältnisse kompromittiert zu haben. Cohens Kritik weist zu Recht darauf hin, dass die letzten Urteile über Gerechtigkeit zwar nicht die einer Göttin, aber selbst normativer Natur sind, also nicht durch Tatsachen begründet werden können. Problematisch ist aber die Annahme, dass eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit ein gesellschaftsfernes Ideal zeichne, das es anschliessend umzusetzen gelte. Dann gerät das Nachdenken über die dazu notwendigen «Massnahmen» leicht ins Technokratische.



Mit Binde: eine Justitia von Maerten van Heemskerck (1498–1574).

U. EDELMANN / STÄDEL-MUSEUM / ARTOTHEK

Es ist angesichts dieser Debatten nötig, sich noch einmal des Bildes der Göttin Justitia zu vergewissern. Denn es führt leicht auf eine falsche Fährte – eine recht ausgetretene, denkt man an den antiken Grundsatz des «suum cuique», der jedem das Seine zuzuteilen fordert. Dieser Grundsatz kann nämlich zu der Vorstellung (ver)führen, es gehe bei der Gerechtigkeit letztlich darum, wer von welchen Gütern wie viel erhält. Dann erscheint die Justitia paradigmatisch als Mutter, die unter ihren Kindern einen Kuchen zu verteilen hat und sich fragt, welche Gesichtspunkte dabei relevant sind: Gleichheit, Verdienst, Bedürfnis? Diese Vorstellung von Gerechtigkeit ist aber irreführend. Sie setzt voraus, was erst zu fragen wäre – nämlich wie der Kuchen gebacken wurde, wer entscheidet, was ein gutes Verteilungsprinzip ist, und damit, wer überhaupt die Autorität verdient, eine solche verteilende Mutter zu sein. Wenn man so will, ist die Frage der Gerechtigkeit die Mutterfrage. Sie ist auch dann, wenn es um distributive Gerechtigkeit geht, eine politische Frage – die Frage danach, wer die Regeln der Güterproduktion und -verteilung bestimmen darf.

Eine Diskurstheorie

Schliesslich unterschlägt eine rein Güter- bzw. Empfänger-zentrierte Sichtweise auch die Differenz zwischen Wohltätigkeit und Gerechtigkeit. Denn ist man nur auf Situationen des Mangels und dessen Abhilfe durch bestimmte Güter konzentriert (wie etwa Peter Singer in seinem Buch «Leben retten. Wie sich Armut abschaffen lässt – und warum wir es nicht tun», 2010), dann wäre das Opfer einer Naturkatastrophe ebenso zu behandeln wie das Opfer von Ausbeutungsverhältnissen, sofern beide denselben Mangel leiden. Unbestritten ist Abhilfe in beiden Fällen nötig, aber in Ersterem eher aus Gründen moralischer Solidarität mit Leidenden, in Letzterem aus Gründen der Gerechtigkeit. Vergisst man diesen Unterschied, verkehrt sich der Diskurs über Gerechtigkeit in einen der Hilfe – was vorhandene Ungerechtigkeiten verschleiern könnte.

Widersteht man dem falschen Bild der mütterlichen Göttin und versteht die Brunnenfigur eher so, dass sie in die Welt kommt, um Verhältnisse der Unterdrückung und Ausbeutung zu überwinden, liegt eine struktur- bzw. verhältnisbezogene Vorstellung von Gerechtigkeit nahe. Dann sind Theorien, die die Gerechtigkeit mit Hilfe von Vorstellungen des guten oder gelingenden Lebens oder als Kompensation für nicht verschuldete Nachteile Einzelner verstehen wollen wie diejenigen von Sen oder auch Martha Nussbaum (in «Frontiers of Justice», 2006) einerseits und Cohen andererseits, weniger naheliegend. Dann rücken Theorien in den Blick, die es als primäre Aufgabe der Gesellschaftsorganisation ansehen, faire «Rechtfertigungsverhältnisse» zu schaffen. Damit sind demokratische, diskursive Strukturen gemeint, in denen diejenigen, die institutionelle Grundnormen als gerechtfertigt akzeptieren sollen, auch diejenigen sind, die über diese Normen befinden und entscheiden. Dafür müssen die Beteiligten, und das ist die Grundforderung der Gerechtigkeit, über Ressourcen verfügen, die ihnen eine ausreichende «Rechtfertigungsmacht» verleihen – von Bildungs- und Informationsmöglichkeiten bis zu Chancen des Zugangs zum politischen Prozess.

So nimmt der Gerechtigkeitsgedanke eine reflexive Wendung: Die Gerechtigkeit ist keine von aussen in die Gesellschaft hineinkommende Grösse, sondern ein Ergebnis der Diskussion freier und gleicher Personen. Sie beruht somit auf dem alten Prinzip, dass alle über das entscheiden, was für alle als richtig, als gerechtfertigt gelten soll. Die Person, die im Zentrum der Gerechtigkeit steht, ist nicht die, der etwas fehlt oder die Güter beansprucht, sondern die, deren Grundrecht auf Rechtfertigung zu sichern oder zu erkämpfen ist. Der Hauptanspruch eines jeden Menschen ist dann der, in seiner Würde als gleiches «Rechtfertigungswesen» politisch und sozial respektiert zu werden.

Dieser Ansatz hat Vorteile, wenn es um die aufgeworfene Frage der Universalität der Gerechtigkeit geht. Denn er setzt keine kulturell sedimentierte Vorstellung eines guten Lebens voraus und impliziert auch keine bestimmte Wert- oder Welt-

ordnung. Er fordert nur, dass Einzelne nicht in ihrem Grundanspruch übergangen werden, gleichberechtigte Autoren und Adressaten gesellschaftlicher Normen zu sein. Das Recht, in seiner «Rechtfertigungsautorität» nicht verletzt zu werden, ist das erste Menschenrecht. Es wird überall dort beansprucht, wo Menschen Verhältnissen der Unterdrückung und Unfairness ein «Nein» entgegensetzen.

Damit fällt auch auf ein weiteres in der Literatur breit diskutiertes Problem Licht. Wieder im Ausgang von Rawls teilt sich die Diskussion dann, wenn es um die Frage der Grenzen der Gerechtigkeit geht, in zwei Lager. Das eine akzeptiert den relativen Vorrang der nationalstaatlichen Perspektive. Das andere hält Grenzen zwischen Staaten und entsprechende Ressourcenverteilungen für rein willkürlich und schlägt vor, das Rawlssche Gedankenexperiment der «original position» global zu erweitern. Hinter einem «Schleier des Nichtwissens» kommen dann Einzelwesen zusammen, die ihre soziale oder nationale Herkunft, ihr Geschlecht und ihre Talente bzw. Vorlieben nicht kennen – und die daher, rational überlegend, die künftige Welt so einrichten müssten, dass auch der in ihr am schlechtesten Gestellte diese Ordnung als eine faire akzeptieren könnte. Das Ergebnis wäre eine gerechte kosmopolitische Sozialordnung. Rawls selbst ist diesen Weg wie viele andere nicht gegangen. Vielmehr skizziert er (mit Kant) ein philosophisches Völkerrecht, das Grundsätze des fairen Miteinanders der Völker formuliert, für die das Recht auf Selbstbestimmung zentral ist. Was diese Völker einander schulden, nämlich allein die Erfüllung einer Hilfspflicht im Falle widriger Umstände, bleibt weit hinter dem zurück, was kosmopolitische Theorien globaler Gerechtigkeit fordern.

Aus der Perspektive einer Diskurstheorie der Gerechtigkeit ist die Alternative Nationalstaat oder Globalstaat zu kurz gegriffen. Wenn es der Grundanspruch der Gerechtigkeit ist, dass Menschen nicht ungerechtfertigten Herrschaftsverhältnissen unterworfen sein sollen, dann ist es zwar richtig, zu sagen, dass Nationalstaaten besondere Gerechtigkeitskontexte sind. Aber ebenso richtig ist es, zu sagen, dass auf trans- und internationaler Ebene Machtverhältnisse existieren, seien es politische oder ökonomische. Auch auf dieser Ebene kann es keine Legitimität ohne geeignete Rechtfertigungsstrukturen geben.

Die Gerechtigkeit ist eine geerdete Tugend, die von realen Herrschaftsverhältnissen ausgeht, welche sie kritisch betrachtet. Die Armen in einem afrikanischen Land erscheinen ihr nicht bloss als Hilfsbedürftige, sondern als mehrfach Entrechtete, in ihrem Land und darüber hinaus. Ihnen zu helfen, hiesse, die Ungerechtigkeit zu beenden, unter der sie leiden – es hiesse also nicht nur (wenngleich auch), ihnen Nahrung, Behausung und Medizin zu verschaffen.

Wir müssen ihres Amtes walten

Die Göttin der Gerechtigkeit sucht somit die Verhältnisse auf, in denen sich Herrschaft und Unterdrückung einnisten. Dabei aber gibt sie ihre Autorität nicht gänzlich an demokratische Mehrheiten ab; sie transzendiert diese zugleich und hält ihnen einen Spiegel vor. Das gilt auch für eine wichtige Dimension, die Gerechtigkeit gegenüber kulturellen und religiösen Minderheiten. Diese haben einen Anspruch darauf, dass die Institutionen, die für alle da sein sollen, mit guten Gründen gerechtfertigt werden – also mit solchen Gründen, die nicht eine bestimmte Gruppe, und sei es die Mehrheit, bevorzugen. Daher möge die Göttin das Licht der Vernunft leuchten lassen, in dem der Unterschied zwischen einem religiösen Symbol, das per Gesetz in Klassenzimmern hängt, und einem, das am Hals oder auf dem Kopf einer Bürgerin getragen wird, sichtbar wird. Und sie möge diejenigen aufklären, die glauben, Minarette seien eine grössere Gefahr für die Demokratie als der Sieg der Vorurteile gegenüber einer Religion, die das Recht auf die Ausübung der Religionsfreiheit beansprucht.

Es gibt keine Göttin der Gerechtigkeit. Sie wird nicht kommen, weder um uns zu richten noch um uns zu erlösen. Wir müssen ihres Amtes walten. Wenn es gut geht, lernen wir, wann die Göttin, die für das steht, was wir einander schulden, eine Augenbinde zu tragen hat und wann nicht. Es hat seinen Sinn, dass diese einmal getragen wird und ein andermal nicht. Die Binde der Justitia steht für das unvoreingenommene Urteil «ohne Ansehen der Person»; die unverbundenen Augen symbolisieren die umfassende Berücksichtigung der Lage, in der sich Personen befinden, die Berücksichtigung des Einzelfalls.

Rainer Forst ist Professor für politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er ist Co-Sprecher des Exzellenzclusters «Die Herausbildung normativer Ordnungen». Er hat u. a. die Bücher «Toleranz im Konflikt» (2003) und «Das Recht auf Rechtfertigung» (2007) publiziert; beide bei Suhrkamp.