

DIE MODERNE GERECHTIGKEITSPROBLEMATIK IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN „UNIVERSALISMUS“ UND „KOMMUNITARISMUS“

TAMÁS TÓTH

Universität Gödöllő, Lehrstuhl für Philosophie und Kulturgeschichte

Wie bekannt, werden heutzutage Ausdrücke wie „gerecht“ oder „ungerecht“, „das Gerechte“ und „die Gerechtigkeit“ immer wieder gern gebraucht. Dabei denke ich freilich nicht nur an die verhältnismäßig Wenigen, die sozialwissenschaftlich oder sozialphilosophisch interessiert sind. Sondern auch und besonders an die Vielen, die immer wieder bereit sind, sozialpolitisch relevante Fragen öffentlich zu stellen. Zieht man auch den allgemeinen Sprachgebrauch der demokratischen Öffentlichkeit und besonders der (post)modernen Medien in Betracht, kann man sogar sagen: Wenn auch nur in gewissem Sinne, „Gerechtigkeit“ ist längst schon ein Allerweltswort der europäischen Moderne. Deswegen möchte ich meine Ausführungen auch damit beginnen, dass ich einige, für meinen Beitrag relevante Bedeutungen des Wortes „Gerechtigkeit“ bzw. die entsprechenden Dimensionen der modernen „Gerechtigkeitsproblematik“ kurz angebe.

Allerdings kann sich dies meines Erachtens nur unter dem Vorbehalt als hilfreich erweisen, dass man versucht, die hier relevanten Bedeutungsebenen einigermaßen präzise auseinander zu halten. Ausdrücke wie „Gerechtigkeit“, „Universalismus“ und „Kommunitarismus“, sowie „Moderne“ oder „Postmoderne“ sind nämlich nicht nur, wenn freilich auch, in der manchmal brutal vereinfachenden Sprache der zeitgenössischen Medien gebräuchlich. Sondern sie können darüber hinaus auch für politische Rhetorik und wissenschaftliche Terminologie von erheblicher Bedeutung sein. Dies gilt auch und wohl besonders für die sehr anspruchsvolle Gerechtigkeitstheorie, die der erst vor kurzem verstorbene¹ amerikanische Philosoph, John Rawls 1971 veröffentlicht hat. Nach einer Würdigung² seines Lebenswerkes habe wohl kein philosophisches Werk im

¹ Lehning, Percy B.: „Une société juste selon John Rawls“, in *Nouvel Observateur*, N° 1990 – 26/12/2002.

² Kersting, W.: „John Rawls“, in *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, hg. v. J. Nida-Rümelin, Kröner, Stuttgart, S. 610.

Zwanzigsten Jahrhundert so schnell so große Aufmerksamkeit erregt und eine so intensive und weitgespannte Diskussion ausgelöst wie *A Theory of Justice*. Dabei sei es Rawls' Gerechtigkeitstheorie sogar gelungen, nicht nur die akademische, sondern auch die nicht-akademische Öffentlichkeit lebhaft zu interessieren.

Es ist also anzunehmen, dass die Inhalte, die von diesen Vokabeln bezeichnet werden, *eigentlich* in den Bereich der Publizistik gehören oder doch gehören sollten. Vorausgesetzt, wir wollen „Publizistik“ hier als Beschäftigung mit allen die Öffentlichkeit wirklich interessierenden Angelegenheiten in Buch, Presse, Rundfunk oder Fernsehen definieren. Wobei wir natürlich auch Internet und Multimedia als hochwichtige Formen moderner Öffentlichkeit nicht vergessen sollten. Stufen wir allerdings die „Gerechtigkeitsproblematik“ als eine publizistische – das heißt, als eine für die demokratische Öffentlichkeit eines ganzen Landes oder sogar der ganzen euro-amerikanischen Staatenwelt relevante – Problematik ein, dann sollten wir bei ihrer Erforschung auf keine der Informationsquellen verzichten, die uns dabei relevant anmuten. Also auch auf so genannte *non-standard* Quellen nicht, wie manche Grundsatzartikel in angesehenen theoretischen Nachschlagewerken oder weit verbreiteten elektronischen Enzyklopädien, wie große Interviews, die etwa meinungsbildende Autoren einflussreichen Medien gewähren, oder wichtige Aufsätze, welche angesehene Gelehrten manchmal renommierten Zeitschriften zur Verfügung stellen. Ja, es lohnt sich sogar, manchmal auch Rundfunk- und Fernsehkommentare führender Journalisten als Quellen für Information und Reflexion mit heranzuziehen.

In diesem Sinne scheint es mir, dass wir hier zumindest die „ethischen“ und „anthropologischen“, die „persönlichen“ und „politischen“ sowie die „sozialen“ und „juristischen“, Aspekte von Gerechtigkeit erwähnen sollten³. Diese beziehen sich entweder auf das moderne Individuum, oder auf wichtige Primär- und Sekundärgruppen moderner Gesellschaften, oder aber auf ganze Staaten, Nationen und Kulturen unserer modernen (ja, vielfach

³ Vgl. dazu Höffe, O.: „Justice“, in *Dictionnaire de la philosophie politique* (sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials), Presses Universitaires de France 1998, S. 314-319.

schon postmodernen) Welt. Diese Auffächerung der hier relevanten Kollektivsubjekte legt es allerdings schon nahe, auch Probleme der „internationalen“ und der „intergenerationellen“ Gerechtigkeit gebührend zu behandeln⁴. Ich würde sogar vorschlagen, die imaginäre Liste, in der bereits zahlreiche Gerechtigkeitsformen geführt sind, um zwei oder drei weitere Einträge zu verlängern. Wir sollten beispielsweise auch einigen komplizierten Fragen einige Aufmerksamkeit schenken, die mit der „interkulturellen“ oder sogar der „zwischen-geschlechtlichen“ Gerechtigkeit in Verbindung stehen. Hinzu kommt, dass man seit Aristoteles wohl auch zwischen „austeilender“ und „ausgleichender“ Gerechtigkeit, ja, einer anderen Terminologie zufolge zwischen „distributiver“, „retributiver“ und „kommutativer“ Gerechtigkeit unterscheiden muss.⁵ Einige Autoren halten es darüber hinaus für zweckmäßig, zwischen „statischen“ und „dynamischen“, beziehungsweise zwischen „negativen“, „positiven“ und „natürlichen“ Formen der Gerechtigkeit zu differenzieren.⁶ Allerdings werde ich heute vor allem die Problematik von „sozialer“ Gerechtigkeit⁷ ansprechen.

Dabei versteht es sich von selbst, dass die obige Aufzählung genauso wenig die ganze Fülle verschiedener Aspekte und Dimensionen der modernen bzw. postmodernen Gerechtigkeitsproblematik ausschöpfen kann, wie wenig ein relativ kurzer Beitrag der großen inneren Komplexität auch nur der letzten, eben angeführten Gerechtigkeitsdimension gerecht wird. Wenn man also einigermaßen skeptisch veranlagt oder sogar zur Selbstironie fähig ist, dann kann man eben in Anbetracht der angedeuteten Situation gleich am Anfang das unguete Gefühl haben, vor einem theoretischen Scherbenhaufen zu stehen, und zwar bevor der erste Schritt

⁴ Höffe, O.: „Gerechtigkeit“, in *Politische Theorien*, hg. v. Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, C.H. Beck, München 1996, S. 144-152 (Lexikon der Politik, Band I.).

⁵ Erstere regelt die Verhältnisse der einzelnen Menschen untereinander, letztere hingegen die Rechte und Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft. Vgl. Krause, H.: „Gerechtigkeit“, *Microsoft® Encarta® 99 Enzyklopädie*. © 1993-1998, Microsoft Corporation. Alle Rechte vorbehalten. – Die „austeilende Gerechtigkeit“ wird manchmal auch als *Justitia distributiva*, die „ausgleichende Gerechtigkeit“ hingegen als *Justitia commutativa* bezeichnet.

⁶ Höffe, O.: „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 147-151.

⁷ Vgl. dazu den interessanten Aufsatz von Bernard Valade, der die sozial-ökonomische und politisch-philosophische Problematik der sozialen Gerechtigkeit in eine breite historische Perspektive stellt. Valade, B.: „Justice sociale“, in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

der Analyse überhaupt getan wurde. Ist man aber pragmatisch genug veranlagt, um trotz Skepsis nicht gleich zu verzagen und wird der Gedankengang doch noch fortgesetzt, dann stößt man wiederum sehr schnell auf weitere wichtige Termini im Kontext dieses Problemkreises, wie „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ oder sogar „Humanismus“ (im Toulminschen Sinne⁸ dieses Wortes), die allerdings dem Verfasser eines Beitrags kaum weniger Schwierigkeiten bereiten werden als zum Beispiel die umfassende Kategorie der „Gerechtigkeit“.

In der deutschen Fachliteratur wird „Universalismus“ z.B. nicht selten als eine Auffassung definiert⁹, die das Allgemeine dem Besonderen überordnet. Dieser Begriff blickt allerdings auf eine lange Geschichte zurück. Während der „ethische Universalismus“ von Kant begründet wurde, hat John Rawls eine vertragstheoretische Fassung dieser philosophischen Position ausgearbeitet. Auch kann die Habermassche Diskursethik weitgehend der universalistischen Tradition zugerechnet werden. Jedenfalls stehe der „Universalismus“ unserer Tage – wie dies einer Beschreibung dieses Begriffes durch Horst Gronke zu entnehmen ist – für eine dem „Relativismus“, (und zwar insbesondere dem „Subjektivismus“, dem „Kontextualismus“ und nicht zuletzt dem „Kommunitarismus“) entgegengesetzte ethische Position. Wichtig sei vor allem, dass der Universalismus den Nachweis der moralischen Richtigkeit von Normen und Handlungsweisen „von der Bezugnahme auf ein überindividuelles und transkulturelles, insofern universalgültiges Prinzip“ abhängig mache, das „keinen Einschränkungen“ unterliegen dürfe“.¹⁰

Mit „Kommunitarismus“ wird hingegen in der deutschen Fachliteratur gewöhnlich eine politische und soziale Philosophie bezeichnet,¹¹ die sich in einer Wendung gegen liberalistische Positionen, und vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit formiert habe. Unter dem Stichwort „Kommunitarismus“ (wie auch unter „Universalismus“ und „Kommunitarismus“) würden sich

⁸ Toulmin, St.: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Suhrkamp 1994 (1991).

⁹ Gronke, H.: „Universalismus“, in *Metzler Philosophie Lexikon*, hg. v. Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard, 2., erweiterte Auflage, Metzler, Stuttgart – Weimar 1999, S. 618.

¹⁰ Gronke, ebenda.

¹¹ Schmitz, B.: „Kommunitarismus“, in *Metzler Philosophie Lexikon*, S. 291; Rosa, H.: „Kommunitarismus: Politische Philosophie zwischen Tradition und Universalismus“ (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG 2001.

allerdings unterschiedliche Strömungen versammelt finden, man könne darüber hinaus zwischen den verschiedenen theoretischen Positionen mehrere Phasen der Auseinandersetzung unterscheiden.

Was speziell die uns hier interessierende Problematik betrifft, stehe nach Auffassung von Bettina Schmitz der universalistischen (und meistens formal-prozedural ausgerichteten) Gerechtigkeitstheorie von Liberalismus und Diskursethik „eine kontextualistisch orientierte Güterethik“ auf Seiten des Kommunitarismus gegenüber.¹² So setze der Kommunitarismus einem liberalen Gerechtigkeitsbegriff, der auf individuelle Rechte abhebe, eine andere, eben nicht individualistisch, sondern vielmehr gemeinschaftlich orientierte Konzeption des Guten entgegen. Zum Schluss weist aber die zitierte Autorin auch darauf hin, dass diese Debatte eigentlich weit über die Kontroverse hinausgehe, welche von prominenten Vertretern des Kommunitarismus und des Liberalismus seit mehreren Jahrzehnten unermüdlich ausgetragen werde. An dieser Diskussion seien nämlich auch verschiedene Richtungen des zeitgenössischen „Feminismus“ beteiligt,¹³ die freilich keinem der beiden großen Diskussionslagern ganz zuzuordnen seien. Dem könnte man freilich hinzufügen, dass andere Darstellungen des Kommunitarismus vielleicht noch dezidierter auf die außerordentlich stark ausgeprägte innere Komplexität der besprochenen theoretischen Richtung hinweisen¹⁴, und dabei auch eine scharfe Trennung der Begriffe „Liberalismus“ und „Kommunitarismus“ kaum für möglich halten.

Jedenfalls möchte ich in meinem Beitrag vor allem einige kurze Ausführungen zu den eben eingeführten Grundbegriffen „Gerechtigkeit“ und „Universalismus“ vorschlagen. Und zwar so, dass ich diese praktisch als inhaltliche Versatzstücke der großen theoretischen bzw. publizistischen Diskussionen aus den Neunzigerjahren behandle. In dieser Periode standen nämlich in Europa (und zwar sowohl in Westeuropa, als auch in Ost-, Mittel- und Ostmitteleuropa) eine ganze Reihe von sozial, politisch und ideologisch betrachtet durchaus relevanten Themen zur Diskussion. Von diesen kann ich allerdings in meinen folgenden Ausführungen nur zwei größere Problemkomplexe kurz erwähnen.

¹² Schmitz, B.: a.a.O. S. 291.

¹³ *Feminismus*, S. 95-102; siehe auch Fraisse, G.: „Les femmes et le féminisme“, in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

¹⁴ Kallscheuer, O.: „Kommunitarismus“, in Dieterer Nohlen (Hg.): *Politische Theorien*, 1996, S. 257-267.

Erstens könnte man gewiss sagen, dass die Folgen, die einerseits die so genannte „neue Völkerwanderung“ und andererseits die verschiedenen Emanzipationsbestrebungen der jeweiligen „ethnischen Minderheiten“ in den mehr oder weniger „homogenen Nationalstaaten“ Europas gezeitigt haben, oft gravierend waren. Diese führten dann nicht selten dazu, dass sich in den mehr oder weniger modernen Gesellschaften nicht nur Osteuropas, sondern auch Westeuropas heterogene Sozialgruppen zu „neorassistischen Bewegungen“ zusammenschlossen. Es ist also nicht zu verwundern, dass unter solchen Umständen eine sehr lebhaft europäische Debatte über „Migration“ und „Immigration“ bzw. „Assimilation“ oder „Disassimilation“, über „Leitkultur“ und „Multikulturalität“, sowie über „Ethnozentrismus“, „Rechtspopulismus“ und sogar „Neorassismus“ im Gang war.¹⁵ Auf einer gehobenen theoretischen Ebene wurden übrigens diese Themenkreise meistens den beiden konkurrierenden Oberbegriffen „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ untergeordnet.

Zweitens könnte man aber auch auf Folgendes hinweisen: In Europa und Amerika wurden bereits in den Neunzigerjahren wieder einmal wesentliche Aspekte der modernen „Gerechtigkeitsproblematik“ auf die Tagesordnung der großen theoretischen Diskussionen gesetzt.¹⁶ Dies gilt, dem Anschein zum Trotz, auch und vor allem für ihre „soziale“ und „kulturelle“ Dimension. Also für zwei wichtige Gerechtigkeitsdimensionen, deren Entfaltung aufs Engste mit der Evolution (und mehr noch mit der *Involution*) der europäischen Sozial- und Nationalstaaten zusammen hing, und zwar unabhängig davon, ob letztere parteipolitisch gesehen etwa auf christlich-sozialer oder sozialdemokratischer, auf neoliberaler oder neokonservativer Grundlage standen.

Der „Sozialstaat“ wird in der deutschen Öffentlichkeit gewöhnlich als ein Staat definiert, der gemäß seiner Verfassung „soziale Gerechtigkeit“ in den gesellschaftlichen Verhältnissen anstrebt. Dabei weist man immer wieder darauf hin, dass in der deutschen Geschichte ein solches „Sozialstaatsprinzip“ erstmals 1948, im Grundgesetz (Art. 20, 28) verankert

¹⁵ Auf diese Zusammenhänge weist u.a. Rüdiger Dannemann hin, so in dem Gespräch, das er mit der ungarischen Philosophin Ágnes Heller Anfang der 90-er Jahre führte: „Die neue Völkerwanderung, Europäische Zustände aus amerikanisch-ungarischer Sicht, Gespräch mit Agnes Heller“, *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 1993 / 9, S. 782-796.

¹⁶ Siehe dazu den Abschnitt „Le retour de l'éthique“ in dem Aufsatz „La philosophie française contemporaine“ von Billard, J. – Lefranc, J. – Wunenburger, J.-J., in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

wurde und, dass der „Sozialstaat“ insbesondere in der „Sozialpolitik“ konkrete Ausformung erfährt.¹⁷ Doch scheinen in der Bundesrepublik Deutschland im Laufe der Neunzigerjahre eine Reihe von verschiedenen Faktoren die ökonomischen, finanziellen und politischen Rahmenbedingungen der „Sozialpolitik“ spürbar verschlechtert zu haben. Zu diesen Faktoren könne man vor allem die deutsche Vereinigung, die anhaltende Arbeitslosigkeit, die Globalisierung des Wettbewerbs und den demographischen Umbruch zählen. Diese Umwälzung habe dann in der Bundesrepublik eine kontroverse Diskussion über die „Krise des Sozialstaats“ ausgelöst¹⁸ und vor allem zu einer spürbaren „Kürzung von Sozialleistungen“ geführt.

Drittens versteht es sich von selbst, dass zu der oben angedeuteten Renaissance der Gerechtigkeitsproblematik in Politik, Publizistik und Philosophie auch die zum Teil bereits in den Siebziger- und Achtzigerjahren entstandenen Werke von John Rawls, Ágnes Heller, Otfried Höffe, Paul Ricoeur und manchen anderen Autoren maßgeblich beigetragen haben. Um einen gediegenen Einstieg in diesen Fragenkomplex zu erleichtern, möchte ich hier einerseits von zwei wichtigen Texten ausgehen, die der deutsche Philosoph Otfried Höffe für zwei groß angelegte enzyklopädische Buchveröffentlichungen bereitgestellt hat, andererseits aber von einem für meine Begriffe besonders wichtigen Interview, das die ungarische Philosophin Ágnes Heller im Jahre 1993 einer deutschen Zeitschrift gewährt hat.¹⁹

¹⁷ Vgl. dazu die Stichwörter „Sozialstaat“, „Sozialpolitik“ in *Der Brockhaus multimedial 2002 premium CD-ROM*, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001. Das „Sozialstaatsprinzip“ wird wiederum „als Erweiterung des dem Rechtsstaat immanenten Strebens nach Gerechtigkeit um eine soziale Komponente interpretiert, d.h., Inhalt und Auslegung der Gesetze, Verwaltungstätigkeit und Rechtsprechung sind im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung auch am sozialstaatlichen Auftrag (Abbau größerer sozialer Unterschiede in der Gesellschaft, Sicherung eines angemessenen Lebensstandards für jede Bevölkerungsgruppe) zu orientieren“.

¹⁸ Vgl. dazu das Stichwort „Deutschland: Krise des Sozialstaats in den 1990er-Jahren“, in *Der Brockhaus multimedial 2002 premium CD-ROM*, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001.

¹⁹ Heller, Á.: „Die neue Völkerwanderung. Europäische Zustände aus amerikanisch-ungarischer Sicht. Gespräch mit Agnes Heller“, *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, 1993 / 9, S. 782-796.

Nach Ausführungen eines deutschen Philosophen, Otfried Höffe, der sicherlich zu denen gehört, die sich im Laufe der letzten zwei oder drei Jahrzehnte maßgeblich an der internationalen Diskussion über diese Problematik beteiligt haben, wurde „Gerechtigkeit“ in der abendländischen Philosophie seit Platon und Aristoteles in zweifacher Hinsicht anerkannt²⁰. Einerseits als „Kardinaltugend für die Individuen“, andererseits als „moralische Leitidee für Recht, Staat und Politik“. Beiden großen Griechen verdanke übrigens die Begriffsgeschichte der Gerechtigkeit eine derartige Fülle von Gesichtspunkten und Einsichten, dass sich die späteren Überlegungen zu diesem Thema über weite Strecken als Aufnahme von und Kommentar zu ihren einschlägigen Gedanken lesen würden.

Thematisch gesehen gebe es übrigens zwei Begriffe von Gerechtigkeit. Im „personalen“ (oder subjektiven) Verständnis sei sie ein Charaktermerkmal von Menschen und zähle in der Tradition zu den vier Kardinaltugenden. Im „institutionellen“ (oder objektiven) Verständnis betreffe Gerechtigkeit zum Teil die sozialen Systeme, etwa die Ehe und Familie, die Schule und Hochschule, sowie die Wirtschaft; zum Teil aber auch die politischen Institutionen, wie Recht, Staat und Politik. Zu der wechselvollen Geschichte beider Gerechtigkeitsverständnisse macht Höffe eine interessante Bemerkung, die ich hier zitieren möchte: „Während die Antike beide Seiten (also sowohl die subjektive, wie auch die objektive Seite – T.T.) diskutiert, interessiert sich das christliche Mittelalter vor allem für personale Gerechtigkeit. In dem Umstand, dass letztere gegenüber der institutionellen, insbesondere politischen Gerechtigkeit im Verlauf der Neuzeit an Gewicht verliert, spiegelt sich die Einsicht wieder, das eine vornehmlich personale Ethik den Problemen moderner Gesellschaften zunehmend weniger angemessen ist. Andererseits hat sie nicht etwa ihre Bedeutung ganz verloren, gehört doch (wenn auch) nicht gerade die volle personale Gerechtigkeit, wohl aber ein gewisses Maß (davon) sowohl auf Seiten der Bürger als auch der Amtsträger zu den moralischen Grundlagen, ohne die der demokratische Rechts- und Verfassungsstaat nicht überleben kann“.²¹ Diese und ähnliche Feststellungen des deutschen Autors in Bezug auf die historischen Dimensionen der Gerechtigkeitsproblematik werden im Wesentlichen auch von manchen französischen Verfassern²² bestätigt.

²⁰ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 144-145.

²¹ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 146.

²² Valade, B.: „Justice sociale“, ebenda; Billard, J. – Lefranc, J. – Wunenburger, J.-J.: „La philosophie française contemporaine“, ebenda.

Im Übrigen seien aber die näheren „Maßstäbe“ oder „Prinzipien“ der Gerechtigkeit nach Otfried Höffes Darstellung so heftig umstritten, dass sich (zumal in der Neuzeit) verschiedene Formen einer „gerechtigkeitstheoretischen Skepsis“ ausgebreitet hätten. Neben der traditionsreichen utilitaristischen Variante dieser Skepsis führt der Philosoph auch je eine wissenschafts-, rechts- und systemtheoretische Variante an. Erst zu Beginn der Siebzigerjahre habe sich in der westlichen Welt eine kräftige Gegenbewegung gegen diese gerechtigkeitstheoretische Skepsis ausgebildet. Sie gehe im Wesentlichen auf ein einziges Werk, die *Theory of Justice* von John Rawls, zurück²³. Die durch Rawls inspirierte „neue Gerechtigkeitstheorie“ habe sich aber dann zu einer weit gefächerten, sowohl interdisziplinären als auch internationalen Diskussion entwickelt, die neben Grundfragen auch eine Fülle von Anwendungsfragen behandle. Jedenfalls würden sich in Abhängigkeit davon, welche Prinzipien der Gerechtigkeit man in den Vordergrund rücke, auch wichtige Anwendungsfragen stellen, die nicht immer ganz leicht zu beantworten seien. Deswegen müssten unter Umständen schwierige Probleme der „internationalen“, der „intergenerationellen“ oder der „ökologischen“ Gerechtigkeit gesondert behandelt werden.²⁴

All dies ändert jedoch nichts an der Tatsache – stellt Otfried Höffe fest –, dass die notorischen Kontroversen über die Prinzipien der Gerechtigkeit im Wesentlichen einen einzigen Bereich betreffen, nämlich denjenigen der „Verteilungsgerechtigkeit“. Über diese endlosen Kontroversen schreibt nun der deutsche Philosoph etwa Folgendes²⁵: Wenn die grundlegende Frage der Verteilungsgerechtigkeit aufgeworfen wird, dann gibt man im Wesentlichen vier verschiedene Antworten darauf: „Hier sagt der Wirtschaftsliberalismus ‚jedem nach seinen Leistungen‘; im Rechtsstaat heißt es ‚jedem nach seinen gesetzlichen Rechten‘; manche Aristokratie sagt ‚jedem nach seinen Verdiensten‘; und der Sozialismus fordert, ‚jedem nach seinen Bedürfnissen‘ zu geben“. Während also die Vertreter der politischen Grundrichtungen der europäischen Moderne in der Frage der „Verteilungsgerechtigkeit“ offenbar hoffnungslos zerstritten sind, scheint über das Prinzip der so genannten „Tauschgerechtigkeit“ nach dieser

²³ Auf diesen Zusammenhang weist auch der britische Sozialwissenschaftler Percy B. Lehning in seinem weiter oben bereits erwähnten französischsprachigen Beitrag hin. Lehning, Percy B.: „Une société juste selon John Rawls“, ebenda.

²⁴ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 147-151.

²⁵ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 147.

Darstellung kein ernsthafter Streit zu bestehen. Deswegen scheint Höffe auch weitgehend davon überzeugt zu sein, dass es sich hier empfehlen würde, eben *nicht* von den unstrittenen Prinzipien der Verteilung, sondern von dem auszugehen, was wir hier sozusagen als einen unstrittigen Fall bezeichnen könnten, also von der Tauschgerechtigkeit (und zwar einschließlich einer korrektiven Gerechtigkeit).

In diesem Zusammenhang führt Otfried Höffe das Beispiel einer sich aus der Generationsstruktur menschlichen Lebens ergebenden Gerechtigkeitsaufgabe an.²⁶ Entwicklungsgeschichtlich gesehen finde nämlich der phasenverschobene Tausch von intergenerationellen Hilfeleistungen zunächst innerhalb der Familie, als Primärinstitution der menschlichen Gesellschaft, statt. Dann aber werde diese Primärinstitution Familie durch das politische Gemeinwesen als Sekundärinstitution der menschlichen Gesellschaft nicht bloß koordiniert, sondern in ihrem Eigenrecht und Eigengewicht auch weitgehend relativiert. Wo nämlich die Familie bestimmte Aufgaben der intergenerationellen Hilfeleistung aus irgendwelchen Gründen nicht mehr erfüllen könne, solle dafür das politische Gemeinwesen, genauer gesagt der moderne Sozialstaat, die Verantwortung übernehmen. Genau hier sei aber seiner Meinung nach auch der genuine Ort für die so genannte „soziale Gerechtigkeit“ zu finden.

Theoretisch betrachtet werden die eben angeführten gerechtigkeitspolitischen Gedanken von Otfried Höffe, die mir persönlich durchaus aufgeklärt und ausgewogen vorkommen, wohl viele sozialpolitisch interessierte Zeitgenossen zumindest teilweise überzeugen. Praktisch gesehen kommen den Lesern seiner Ausführungen allerdings manche Bedenken. Der Teufel steckt nämlich, wie gewöhnlich, im Detail, d.h. nicht so sehr in den vom deutschen Philosophen weiter oben erwähnten „Grundsatzfragen“, sondern vielmehr in den von ihm so genannten „Anwendungsfragen“ sozialer Gerechtigkeit. So wurde in der letzten Zeit nicht nur in Deutschland, sondern auch und besonders in Frankreich immer wieder lebhaft über die geplante „Reform“ des Renten- und Bildungssystems diskutiert, ja mitunter gegen die entsprechenden Reformvorschläge der jeweiligen Regierungen demonstriert. Über diese großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen, in deren Mittelpunkt übrigens ganz offensichtlich die uns hier interessierenden Fragen der „sozialen Gerechtigkeit“ im Allgemeinen (bzw. der „intergenerationellen

²⁶ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 149-150.

Gerechtigkeit“ im Besonderen) stehen, konnte man im Laufe des Jahres 2003 in den französischen Medien eine ganze Reihe spannender, nicht selten auch sozialwissenschaftlich begründeter Analysen lesen und/oder hören.²⁷

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das oben bereits erwähnte große Interview, das Ágnes Heller der deutschen Zeitschrift *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* gewährt hat. (Das Gespräch wurde im Namen der Redaktion von Rüdiger Dannenmann geführt, der als Fachphilosoph ein Spezialist der Budapester Schule und des Lebenswerkes von Georg Lukács ist). „Seit es Gesellschaften gibt“, seitdem also der Staat eine Gesellschaft oder die Gesellschaft einen Staat konstituiert – führt die ungarische Philosophin aus²⁸ –, „gibt es eine soziale Frage“. Und auch die europäische Moderne handelt über diese Frage – fügt sie gleich hinzu. Vor der Moderne, d.h. in den prämodernen Zeiten war es nämlich kein allzu großes Problem, „dass einige Leute an Hunger starben oder ihr ganzes Leben lang arbeiteten“; oder aber, „dass einige Sklaven waren oder Leibeigene“. Denn das war noch eine „traditionelle Welt“, die sozusagen „von den Göttern oder von Gott geschaffen war“, und die Menschen waren gleichsam „in diese Traditionen hineingeboren“. In der Moderne wurde allerdings diese Situation von Grund auf verändert. Die modernen Gesellschaften machten sich es nämlich „zum Prinzip und zur Losung“, dass „alle Menschen frei geboren sind und alle von Gott gleich ihr Gewissen, ihren Verstand und ihre Vernunft bekommen haben“.

Die „Idee der gleichen Freiheit“ ist also „eine moderne Idee“ – stellt Ágnes Heller fest²⁹ – und in der modernen Welt macht es diese Idee „zu einem Skandal, dass einige Menschen unter unmenschlichen Verhältnissen

²⁷ Von diesen Analysen, Interviews und Kommentaren möchte ich hier nur die folgenden als eine kleine Kostprobe erwähnen, die allesamt in der Wochenzeitschrift *Le Nouvel Observateur* veröffentlicht wurden: Xavier Gaullier: „Touche pas à ma troisième vie: Voilà pourquoi la réforme des retraites fait hurler; Propos recueillis par Anne Fohr“; 5-11 juin 2003; S: 4-9; Jean-François Sirinelli: „Du baby-boom au papy-blues. Propos recueillis par Claude Weill“; 12-18 juin 2003, S. 6-11; Laurent Joffrin: „Retraites, la vérité en face. Echapper au ‘tout ou rien’“; 5-11 juin 2003, S. 22-24; Matthieu Croissandeau: „Les fonctionnaires sous le choc“; 8-14 mai 2003, S. 22-26.

²⁸ Heller, Á.: ebenda, S. 787.

²⁹ Heller, Á.: ebenda, S. 787.

leben". Das heißt aber ihrer Meinung nach nicht nur, dass der Gegensatz von „Freiheit im Prinzip" und „Ungleichheit in der Faktizität" für die Moderne zu Problem geworden ist. Es geht also der ungarischen Philosophin nicht nur darum, darauf hinzuweisen, dass „zwischen Armen und Reichen, zwischen Frau und Mann, zwischen Kindern und Erwachsenen" oft Ungleichheit besteht, und dass alle diese „unterschiedlichen Ungleichheiten" für unsere europäische Moderne ein echtes Problem darstellen. Sondern das heißt ihrer Ansicht nach auch (und dies scheint mir wiederum wichtig), dass sogar die so genannte „soziale Frage", die ja die ganze Geschichte der europäischen Moderne und der modernen Gesellschaften weitgehend durchzogen und mitgeprägt hat, „aus diesem Problem geboren (ist)".

Nun glaube ich die eben zitierten Aussagen von Ágnes Heller richtig zu interpretieren, wenn ich behaupte, dass dieses „Problem der Ungleichheit", von dem sie spricht, und aus dem die moderne soziale Frage entstand,³⁰ eben auch und genauso treffend als das „Problem der Ungerechtigkeit" bezeichnet werden könnte. Es ist nämlich offensichtlich so, dass die meisten Menschen in der Moderne einen ausgeprägten Sinn für „Gerechtigkeit" und „Ungerechtigkeit" entwickelt haben, und dass dieses „Gerechtigkeitsgefühl" sie unter Umständen zu sozial und politisch durchaus relevanten Handlungen motivieren kann. Während es also die meisten Menschen in ihren vormodernen Gemeinschaften als kein allzu großes Problem empfanden, dass viele Leute in ihrer Umgebung „ungerecht" behandelt wurden, wird es in den modernen Gesellschaften sehr wohl zu einer ethischen-politischen Grundüberzeugung, dass im Prinzip keine Menschen mehr „ungerecht" behandelt werden dürfen, oder positiv formuliert, dass alle Menschen „gerecht" behandelt werden sollen.

Das Problem der „Gerechtigkeit" bzw. der „Ungerechtigkeit" – wie es sich in allen modernen Gesellschaften stellt – mit der so genannten „sozialen Frage" des neunzehnten und des zwanzigsten Jahrhunderts explizit zu verbinden scheint mir demnach nicht ganz unwichtig zu sein. Allein schon deswegen nicht, weil Ágnes Heller in Bezug auf letztere eine interessante (genauer gesagt eine relativierende und zugleich

³⁰ Heller, Á.: ebenda, S. 787. Auf den Zusammenhang zwischen „inégalités sociales" und „injustice sociale" weisen auch die französischen Sozialwissenschaftler Alain Bihr und Roland Pfefferkorn in einem Beitrag für *Encyclopedia Universalis* hin: Bihr, A. – Pfefferkorn, R.: „Inégalités économiques et sociales", in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

qualifizierende) Bemerkung macht.³¹ Diese Bemerkung, von der es übrigens anzunehmen ist, dass sie manche Leser oder Hörer des zitierten Interviews merkwürdig anmutete, lautet wie folgt: „Die soziale Frage gehört zur Moderne, sie wird immer neue Formen annehmen, aber sie kann nicht abgeschafft werden“.

Interessant sind auch die Beispiele, die Heller in diesem Zusammenhang anführt.³² Die erste typische Form der sozialen Frage war ihrer Meinung nach lange Zeit der „Konflikt von Kapital und Arbeit“. Die zweite solche Form war zweifelsohne der besonders in den letzten Jahrzehnten relevante „Konflikt zwischen Erster Welt und Dritter Welt“. Und das dritte wichtige Problem, welches sich ihrer Meinung nach im Rahmen der sozialen Frage stellte, war schließlich dasjenige der von ihr so genannten „Frauenemanzipation“. (Manche würden letzteres wohl ganz ohne zu zögern als einen „Konflikt zwischen Mann und Frau“ definieren, was Ágnes Heller allerdings nicht tut.) Freilich betont die Philosophin an diesem Punkt ihrer Ausführungen nachdrücklich, dass es in ihren Augen über die erwähnten Formen hinaus noch sehr viele andere Ausprägungen der besagten Problematik gibt. Ja, sie meint sogar, auch innerhalb der „alten“, also der sozusagen traditionell (oder konventionell) formulierten sozialen Frage würden immer wieder neue Fragen gestellt.³³

In diesem Sinne scheint also die ungarische Philosophin zumindest indirekt den Eindruck ihres deutschen Gesprächspartners zu bestätigen, wonach es zu den Irrtümern der meisten westeuropäischen und nordamerikanischen Intellektuellen der Achtziger- und Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts gehörte, die „soziale Frage“ sozusagen aus dem Auge verloren zu haben.³⁴ Und auch sie scheint davon überzeugt zu sein, dass wir in Gegenwart und naher Zukunft gerade *nicht* mit dem Verschwinden, sondern vielmehr mit einer gewissen Renaissance der sozialen Frage zu rechnen haben, wobei diese allerdings stets neue Formen annehmen wird. (Weiter unten werde ich noch darauf hinweisen, dass diese Hellersche Prognose m. E. durch die spätere sozialpolitische Entwicklung eindrucksvoll bestätigt wurde, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern

³¹ Heller, Á.: ebenda, S. 787-788.

³² Heller, S. 787.

³³ Heller, S. 787.

³⁴ Heller, S. 787-788.

auch in Frankreich.³⁵) Als jedoch Rüdiger Dannemann die Vermutung äußert, diese neuen Formen der sozialen Frage könnten dann wiederum zum Nährboden für einen neuen Rassismus, ja, für gefährliche neorassistische Bewegungen werden, nimmt Ágnes Heller gleich weitere (und wie ich meine nicht unwichtige) begriffliche und inhaltliche Differenzierungen vor.³⁶

Einerseits stellt sie fest, dass Rassismus und Neorassismus in der Tat oft aufs engste mit der sozialen Frage zusammenhängen.³⁷ „Soziale Ungeduld und soziale Probleme – meint sie zum Beispiel – haben auch dem Faschismus, dem Nazismus und dem Bolschewismus geholfen, die Macht zu ergreifen“ Es gab ja immer Menschen, „die marginalisiert wurden und sich selbst auf der Leiter der sozialen Ungleichheit herunterrutschen sahen“ – fügt sie hinzu – „und diese Frustration, das Gefühl, nichts aus sich selbst machen zu können, die Unfähigkeit einer Gesellschaft, das Bewusstsein der Chancengleichheit auch nur annähernd zu produzieren, ergaben sehr wichtige Motivationen für große soziale Gruppen, unterschiedliche totalitäre Systeme zu unterstützen“. Oder anders formuliert, wo nur der Rassismus im Laufe der modernen Geschichte aufgetaucht ist, da ist ihrer Meinung nach auch die soziale Frage immer schon im Hintergrund gewesen. (So weist sie z.B. auf das Verhältnis von „Rassismus“ und „Sexismus“ in der „Biopolitik“ hin.)

Andererseits lehnt es aber Ágnes Heller dezidiert ab, daraus die scheinbar nahe liegende Schlussfolgerung zu ziehen, dass nämlich die soziale Frage sozusagen der Grund des neuen Rassismus sei. Sie glaubt vielmehr, die Gründe für den Neorassismus seien äußerst heterogen.³⁸ So weist sie zum Beispiel darauf hin, „dass die Menschen ihre Identität (normalerweise) in einer partikularen Gruppe finden wollen und dass die Idee der Universalität keine solche Idee der menschlichen Integration der Lebensführung gestattet“. Hinzu kommt,³⁹ „dass viele Leute sich nur so identifizieren können, indem sie sich als von den anderen verschieden

³⁵ Vgl. dazu ein Sonderheft von *Le Monde diplomatique*, das gerade die neue und sehr ernsthafte „soziale Herausforderung“ zum Thema hat, der sich die französische Gesellschaft heutzutage konfrontiert sieht: „Le défi social“, in *Manière de voir* 66, Bimestriel, *Le Monde diplomatique*, novembre-décembre 2002.

³⁶ Heller, S. 787-788.

³⁷ Heller, S. 788.

³⁸ Heller, S. 788.

³⁹ Heller, S. 786-787.

vorstellen“. Und von hier aus sei es eben „nur ein Schritt, um den anderen als Feind zu perzipieren“. Nun ist aber die ungarische Philosophin offenbar fest davon überzeugt,⁴⁰ dass einander als „Feind“ oder sogar als „eine fremde Rasse“ zu perzipieren eine sehr alte Geschichte sei. In gewissem Sinne seien doch „Freund und Feind“ in der Geschichte der Menschheit „ganz natürliche Relationen“ gewesen.

Auf der einen Seite müsse man deswegen der historischen Tatsache große Bedeutung beimessen, dass diese uralte Einstellung (die jedoch, wie wir es leider nur zu gut wissen, auch heute noch lebendig ist) von der europäischen Aufklärung grundsätzlich in Frage gestellt worden sei.⁴¹ Die neue und sozusagen normative Konzeption der einheitlichen Menschheit habe man jedenfalls in der europäischen Aufklärung entwickelt. Da es nun einmal die Aufklärung gewesen sei, welche die Idee der Menschheit (und diejenige der Menschenrechte mit ihrer durchaus verwickelten Problematik⁴² – T.T.) auf die Tagesordnung gesetzt habe, müsse sie als ein historisch-kulturelles Ereignis von großer Bedeutung angesehen werden. Man könne und dürfe die Aufklärung also in dieser Hinsicht auf keinen Fall einfach „zurücknehmen“ wollen.

Auf der anderen Seite sei aber die Aufklärung doch auch weitgehend „imperialistisch“ eingestellt gewesen.⁴³ „Imperialistisch“ könne man die europäische (und zumal die französische) Aufklärung freilich nur in einem ganz bestimmten Sinne nennen. Da sie von der Existenz einer „einheitlichen“ oder „allgemeinen“ Menschheit ausging – meint die ungarische Philosophin –, habe die Aufklärung die „Partikularität“ des Menschen nicht anerkennen können. In diesem Sinne sei die Aufklärung die *zweite* große Welle des europäischen Universalismus gewesen.⁴⁴ Man könne nun die Grundüberzeugung dieses Universalismus, der übrigens von vielen Aufklärern mit einem gewissen Sendungsbewusstsein vertreten worden sei, ihr zufolge etwa wie folgt knapp und stilisiert formulieren: „An sich sind wir als Menschen alle Kosmopoliten. Wozu brauchen wir dann noch die Nationen? Nationen gehören doch mit zu den großen Dummheiten, die die

⁴⁰ Heller, S. 786.

⁴¹ Heller, S. 786.

⁴² Wie verwickelt diese Problematik in der Tat ist, wird von Otto Kimminich interessant in einem Lexikon-Beitrag beschrieben: Kimminich, O.: „Menschenrechte: Von kollektiven und individuellen Rechten“, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001.

⁴³ Heller, S. 786.

⁴⁴ Heller, S. 786.

Menschheit in der Vergangenheit begangen hat, und die wir ja gerade vergessen oder doch so schnell wie möglich aufgeben wollen. An die Stelle der 'partikularen Nationen' sollen wir also schleunigst die 'universale Republik' setzen, und es ist wohl für jedermann einsichtig, dass in dieser Republik alle Menschen ganz gleich sein müssen."

All dies ändert allerdings nichts daran, dass nach Auffassung von Ágnes Heller die „soziale Frage“ mit ihren vielen Facetten (zu denen übrigens auch die von ihr erwähnte Problematik der „Frauenemanzipation“ gehört) eben *nicht* ohne weiteres abgeschafft werden könne. Freilich geht die Philosophin im Kontext des hier zitierten Interviews nicht näher auf das Problem ein, aus welchem Grund das letztendlich so und nicht anders sei.⁴⁵ Ich kann aber meine Zuhörer durchaus beruhigen, im Hellerschen Oeuvre bleibt diese Frage keineswegs unbeantwortet. In der Studie *Against the Metaphysics of the Social Question*, die sie mit Ferenc Fehér verfasst hat,⁴⁶ führt sie z. B. gleich mehrere schwerwiegende Gründe für die Persistenz der sozialen Frage an...

Auf all dies kann ich hier unmöglich näher eingehen. Es genügt mir aber auch durchaus, hier einfach nur zwei oder drei Gesichtspunkte festzuhalten, die mir in diesem Zusammenhang besonders wichtig zu sein scheinen. Es ist allerdings zu betonen, dass ich mich bei der skizzenhaften Formulierung dieser Gesichtspunkte natürlich nicht nur auf verschiedene Texte von Ágnes Heller stütze, sondern auch auf diejenige von anderen zeitgenössischen Autoren. Und nicht zuletzt werde ich mich auch auf meine eigenen, persönlichen und zugleich sozialwissenschaftlichen Beobachtungen stützen, die ich im Laufe der Jahrzehnte über europäische und vor allem über westeuropäische Lebenswelten angestellt habe. Knapp und vereinfacht formuliert würde ich aus all diesen Prämissen etwa die folgende Schlussfolgerung ziehen: Während die politischen, ideologischen und theoretischen Vertreter der europäischen Moderne normalerweise von der festen Überzeugung waren, dass die so genannte „soziale Frage“ entweder durch mehr „Recht“, oder durch mehr „Staat“, oder aber durch mehr „Markt“ definitiv gelöst werden könne, hatten diejenigen Philosophen und Fachgelehrten, die den neuen Gegebenheiten der Postmoderne aufgeschlossen gegenüberstanden, nicht selten den Eindruck gewonnen,

⁴⁵ Heller, S. 787.

⁴⁶ Heller, A. – Fehér, F.: „Against the metaphysics of the social question“, in *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge 1988, S. 106-118.

dass das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ weder durch mehr „Markt“, noch durch mehr „Staat“, ja, nicht einmal durch mehr „Recht“ zufrieden stellend zu lösen sei.

Erstens kann nämlich die „soziale Frage“ – allem Anschein nach – nicht einmal in den vergleichsweise sehr reichen, und relativ wie absolut betrachtet sehr modernen bzw. hoch demokratischen Gesellschaften der Ersten Welt ohne weiteres abgeschafft werden. Auch dann nicht, wenn letztere – zumindest in soziotaler oder gesellschaftstypologischer Hinsicht – heutzutage nicht mehr ganz eindeutig der Hochmoderne (oder doch der Spätmoderne) zugeordnet werden können, sondern eigentlich schon an der Schwelle der Postmoderne stehen.

Was nun zweitens das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ anbetrifft – das ja die viel beschworene „soziale Frage“ immer in sich birgt – es scheint mir genauso schwierig zu sein. Es kann nämlich offensichtlich weder unter Zuhilfenahme von universalistisch interpretierten allgemeindemokratischen Menschenrechten (wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) definitiv gelöst werden, noch mithilfe von sozialpolitisch ins Werk gesetzten Prinzipien der führenden Parteien, welche die großen, demokratisch verfassten Sozialstaaten unseres Kontinents in den letzten Jahrzehnten regierten und zum Teil heute noch regieren. Es scheint mir in der Tat, dass in Westeuropa von dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Beginn des neuen Jahrtausends weder die einst so mächtigen christlich-sozialen und christlich-demokratischen Parteien, noch die einflussreichen sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien, noch aber die verschiedenen liberal-demokratischen und liberal-konservativen Parteien dazu in der Lage waren, die „soziale Frage“ definitiv zu lösen, und allen (oder auch nur den meisten) ihrer Wählern „soziale Gerechtigkeit“ widerfahren zu lassen.

Und drittens stellt sich auch folgende Frage: Zugegeben, mit den für alle parlamentarischen Demokratien europäischer Prägung hochwichtigen Problemen der „sozialen Gerechtigkeit“ können die politischen bzw. technokratischen Eliten weder durch mehr „Recht“, noch durch mehr „Staat“ fertig werden. Wie steht es aber mit der dritten großen Alternative, die darin besteht, auf die „soziale Frage“ eine so genannte „ordnungspolitische Antwort“ zu suchen, oder anders formuliert, das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ durch mehr „Markt“ überwinden zu wollen?

Nun, es steht außer Frage, dass alle Versuche der staatssozialistischen Länder Osteuropas unter der ideologischen Führung ihrer Staatsparteien nicht mit „mehr“, sonder mit „weniger“ Markt, ja, gegebenenfalls sogar ganz „ohne“ Markt soziale Gerechtigkeit üben zu wollen, politisch zu einem richtigen Desaster und sozial betrachtet zu menschlichen Katastrophen führten. Es steht aber ebenso außer Frage – obwohl hier freilich keine direkten Vergleiche angebracht oder auch nur möglich sind –, dass die neoliberale Kur, die die Politiker und Theoretiker des Marktes den demokratischen Ländern Westeuropas immer wieder verordnet haben, auch diesen letzteren nicht immer gut bekommen ist. Trotz beachtlicher Erfolge und erheblicher Fortschritte konnten nämlich auch die verschiedenen, parlamentarisch legitimierten Strategien der „sozialen“ und der „liberalen“, der „liberal-konservativen“ oder der „öko-sozialen“ Marktwirtschaft eben *nicht* allen Staatsbürgern der westeuropäischen Sozialstaaten die ihnen gebührende (und von diesen übrigens auch immer wieder eingeforderte) „soziale Gerechtigkeit“ verschaffen. Diese bittere Erfahrungen führten dann nicht selten zu dem nüchternen Fazit der postmodernen Gesellschaftskritiker bzw. der Globalisierungsgegner verschiedener Couleur: Auch die neokonservativen, neosozialistischen und neoliberalen Strategien des „mehr Marktes“ scheinen also nicht mehr (oder doch nicht mehr immer) zu greifen...

Der weit verbreitete Eindruck, dass nämlich die hoch entwickelten, hochmodernen und hochdemokratischen Gesellschaften Westeuropas in unseren Tagen sozusagen eine „Wiederkehr der sozialen Frage“ erleben und sogar erneut mit einer Art „sozialen Herausforderung“ konfrontiert sind, wurde erst vor Kurzem durch einen interessanten Artikel von Ignacio Ramonet wieder eindrucksvoll bestätigt.⁴⁷ Neben diesem Artikel, von einem angesehenen französischen Publizisten verfasst, versuchen in dem weiter oben bereits erwähnten Sonderheft von *Le Monde diplomatique* übrigens 21 weitere Beiträge, die für Frankreich wohl wichtigsten Dimensionen dieser Problematik zu analysieren. So ist in dieser Veröffentlichung immer wieder von sozialen Klassen und Schichten, von Arbeit und Arbeitslosigkeit, von Solidargemeinschaft und Solidargesellschaft, von Gesellschaftsvertrag und Gewerkschaftsbewegung und, vor allem, von sozialen Ungleichheiten die Rede. Den neuen Erscheinungsformen der „sozialen Ungleichheit“ werden

⁴⁷ Vgl.: Ramonet, I.: „Le retour de la question sociale“, in *Le défi social, Manière de voir* 66, Bimestriel, *Le Monde diplomatique*, novembre – décembre 2002; S. 6-7.

übrigens auch in der sozialwissenschaftlichen Zeitschrift *Sciences Humaines* eine Titelgeschichte bzw. mehrere interessante Artikel gewidmet.⁴⁸

Werfen wir jetzt einen kurzen Blick auf die moderne Gerechtigkeitsproblematik, wie sie sich im Spannungsfeld von „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ darstellt. Weiter oben habe ich schon mehrfach darauf hingewiesen, dass es vor allem das theoriegeschichtliche Verdienst von John Rawls, einem amerikanischen Philosophen war, die bis jetzt letzte große Runde der internationalen gerechtigkeistheoretischen Diskussion im Jahre 1971 eingeläutet zu haben. Ich habe ebenfalls angedeutet, dass Rawls' anspruchsvolle Gerechtigkeitskonzeption, obwohl sie das sozialphilosophische und politiktheoretische Denken des Zwanzigsten Jahrhunderts grundlegend verändert und in mancher Hinsicht sogar in Aufruhr gebracht hat, letzten Endes trotzdem nicht einsam dasteht, sondern mit mehreren einflussreichen Richtungen modernen Denkens eng aber kritisch verwoben ist. Man könnte sogar ohne Übertreibung sagen, dass die rawlssche Gerechtigkeitstheorie ein integraler Bestandteil der großen „liberalen“, „vertragstheoretischen“ und nicht zuletzt „universalistischen“ Theorietradition der Moderne ist.

Dieser universalistische Grundzug der Gerechtigkeitsauffassung von Rawls wird übrigens von mehreren kritisch-nuancierten Darstellungen seiner theoretischen Entwicklung vermerkt. So, um hier nur bei der deutschen Fachliteratur zu bleiben, weist zum Beispiel Wolfgang Kersting⁴⁹ mehrfach darauf hin, dass Rawls gleich in seinem ersten großen Werk ein „anspruchsvolles universalistisches Theorieprogramm“ entwickelt habe, von dem er allerdings mittlerweile abgerückt sei, um im Alter eine politisch wie philosophisch wesentlich gemäßigtere Konzeption zu vertreten. Einerseits hängt dieser Gesinnungswandel – wie bei Stephan Gosepath nachzulesen⁵⁰ –

⁴⁸ Vgl. dazu die Artikel von Martine Fournier, Éric Maurin, Thomas Piketty, Marie DuruBellat: „Les nouveaux visages des inégalités“, in *Sciences humaines*, mars 2003. Siehe auch: Louis Chauvel: „Les classes sociales sont-elles de retour?“, in *La France en débats*, Sciences Humaines, Hors-série, no 39, déc. 2002 – janv./fév. 2003, S. 78-81.

⁴⁹ Kersting, W.: „John Rawls“, in *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, S. 603-613.

⁵⁰ Gosepath, S.: „John Rawls“, in *Metzler Philosophen Lexikon*, Zweite Auflage, Metzler, Stuttgart – Weimar 1995, S. 725-730, besonders S. 728.

wohl auch damit zusammen, dass sich an Rawls „liberalistischer“ und „universalistischer“ Auffassung nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes im Jahre 1971 auch eine Gegenbewegung entzündet habe, die als Kommunitarismus bezeichnet werde, und die angeblich „antiliberalistische“ und „antiuniversalistische“ Züge aufweise. Andererseits könne es aber nicht übersehen werden, dass die Revision der ursprünglichen Gerechtigkeitstheorie von Rawls durch ihren Verfasser selbst nicht nur auf die ablehnende Haltung der Kommunitaristen zurückzuführen sei, sondern auch – wie es wiederum Wolfgang Kersting bemerkt⁵¹ – auf die harsche Kritik besonders der radikalen Universalisten. Mit der Begründung, Rawls habe das universalistische Begründungskonzept verabschiedet, und sähe den Liberalismus nur noch als partikuläre kulturelle Erscheinung an, hätten nämlich manche der jüngeren Universalisten sogar dem gemäßigten Universalisten John Rawls einen Mangel an Universalismus, ja, geradezu eine „Kapitulation vor dem Kommunitarismus“ vorgeworfen.

Ansonsten ist aber auch Kersting davon überzeugt, dass Rawls ursprünglich eine „umfassende“ und wohl „universalistisch“ zu nennende Gerechtigkeitstheorie entwickelt habe, die „objektiv gültige Verteilungsregel“ für Rechte, Pflichten und Güter formuliere und „allgemeingültige Grundsätze“ für die Gestaltung der zentralen gesellschaftlichen und politischen Institutionen bereitstelle.⁵² Dem fügt Kersting allerdings noch hinzu, dass nicht nur das allgemeine Begründungsprogramm der ursprünglichen Fassung der Theorie von Rawls „universalistisch“ gewesen sei, sondern dass konkreter betrachtet auch der so genannte rawlssche Urzustand „universalistische Züge“ träge. All dies aber habe den amerikanischen Philosophen nicht daran gehindert, aus seinen gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen 1971 auch eindeutige „sozial- und wohlfahrtsstaatliche Konsequenzen“ zu ziehen. „Impliziert (nämlich) das erste Gerechtigkeitsprinzip (von Rawls) eine individualrechtliche Freiheitsordnung und eine demokratische Herrschaftsorganisation“ – schreibt Kersting⁵³ –, „so impliziert das zweite Prinzip sozial- und wirtschaftspolitische Institute, die als Gerechtigkeitsaufsicht des Marktes tätig sind, von der sozioökonomischen Ungleichheit den Nachweis

⁵¹ Kersting, S. 612.

⁵² Kersting, a.a.O., S. 608-609.

⁵³ Kersting, S. 607-608.

allgemeiner Vorteilhaftigkeit verlangen und gegebenenfalls die Verteilungsergebnisse des Marktes korrigieren.“

Bei genauerem Hinsehen stellt es sich jedenfalls heraus – und darauf hat unter anderem Wolfgang Kersting die heutigen Leser von Rawls aufmerksam gemacht –, dass mit der Revision seiner „ersten“, noch „metaphysisch“ zu nennenden Liberalismusauffassung John Rawls sich wohl auch von seiner „ersten“, noch „sozialstaatlich“ oder wohlfahrtsstaatlich“ zu nennenden Gerechtigkeitsauffassung verabschiedet hat: „Mit der Entwicklung des politischen Liberalismus hat Rawls jedes Interesse an dem Differenzprinzip und den Problemen einer gerechten Güterverteilung verloren“ – schreibt er dazu.⁵⁴

Zu Beginn meines Beitrages habe ich Ihnen einen „Einstieg“, ja offenbar vorschnell, einen „gediegenen“ Einstieg in die Gerechtigkeitsproblematik (wie ich sie sehe) angeboten, und zwar vor allem über die einschlägigen Gedanken von Otfried Höffe, Ágnes Heller und anderen zeitgenössischen Autoren. Meine Vortragszeit ist jetzt um, und es bleibt mir also nichts anderes mehr übrig als Ihnen zum Schluss meiner Ausführungen eine Art von Ausstieg aus diesem Fragenkreis anzudeuten. Diesmal allerdings über zwei Formulierungen von Paul Ricoeur und Ágnes Heller. Wie sehr es hier in der Tat um einen *Ausstieg* zumindest aus der „traditionell“ oder doch „konventionell“ aufgefassten Problematik der sozialen Gerechtigkeit geht, kann allein schon der Wortwahl der beiden zuletzt erwähnten Theoretiker entnommen werden. So spricht der französische Philosoph, der die ausgesprochen „formal“ und „prozedural“ angelegte Gerechtigkeitsauffassung von Rawls bereits in den Achtzigerjahren scharfsinnig analysierte und kritisierte,⁵⁵ in seinen neueren Aufsätzen⁵⁶ denn auch nicht mehr so sehr von der „Gerechtigkeit“ (*la Justice*), sondern vielmehr von dem „Gerechten“ (*le Juste*). Und das wichtige Buch, mit der sich die ungarische Philosophin noch 1986 in der großen Diskussion um die

⁵⁴ Kersting, S. 604.

⁵⁵ Ricoeur, P.: „Le cercle de la démonstration“, in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Préface de Francois Terré, Éditions du Seuil 1988, S. 129-144.

⁵⁶ Ricoeur, P.: „Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls“, in *Le Juste*, Éditions Esprit, Paris 1995, S. 71-98; Ricoeur, P.: „Après *Théorie de la justice* de John Rawls“, in *Le Juste*, S. 99-120.

Rawlssche Gerechtigkeitstheorie zu Wort gemeldet hat⁵⁷, trägt bestimmt nicht zufällig den bezeichnenden Titel: *Beyond Justice*, also zu Deutsch etwa „Jenseits von Gerechtigkeit“.

⁵⁷ Heller, Á.: *Beyond Justice*, Basil Blackwell 1987.