»GERECHTIGKEIT IST EIN STÄNDIGER PROZESS«

INTERVIEW: TOBIAS HÜRTER UND THOMAS VAŠEK; FOTO: VANJA VUKOVIC

Rainer Forst ist einer der bedeutendsten politischen Philosophen unseres Landes. Im Gespräch mit HOHE LUFT erklärt er, wie wir Menschen miteinander umgehen sollten.

Wenn wir einen Preis für den schönsten Hausnamen vergeben dürften, dann ginge er an das Haus »Normative Ordnungen« in Frankfurt am Main. Das Haus selbst würde allerdings keinen Schönheitspreis bekommen. Es ist ein steinern verkleideter Kasten von vielen an der Hansaallee auf einem neuen Campus der Goethe-Universität. Das Besondere an ihm ist der Inhalt: Er beherbergt den Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen«, in dem über hundert hervorragende Geistes- und Sozialwissenschaftler versammelt sind, die unter anderem die Bedingungen einer gerechten Gesellschaft erforschen. Einer seiner zwei Sprecher ist Rainer Forst, Professor für Politische Theorie und Philosophie, ausgezeichnet mit dem Leibniz-Preis 2012. Als Schüler von Jürgen Habermas trägt er heute die Fahne der Frankfurter Schule, die einst von Theodor Adorno und Max Horkheimer begründet wurde. In deren Tradition bewegt sich auch Forst an der Grenze zur Sozialwissenschaft. Und dort spielt auch unser Gespräch mit ihm. Es geht darum, welche Normen in einer Gesellschaft gelten dürfen, um Rechtfertigung, Respekt und Toleranz. Wer Rainer Forst begegnet, bemerkt bald, dass er diese Begriffe nicht nur theoretisch untersucht. Er setzt sie auch praktisch um. Nicht zuletzt das macht das Gespräch mit ihm zum Vergnügen.

Herr Professor Forst, warum sollen wir überhaupt moralisch sein und warum gerecht?

RAINER FORST: Gut, beginnen wir mit einer der schwierigsten Fragen. Meine knappe Antwort surft auf der Oberfläche von Ozeanen der philosophischen Diskussion. Man ist auf der falschen Fährte, wenn man versucht, hier eine nichtmoralische Antwort zu geben, etwa »Das Moralischsein zahlt sich aus, verbessert mein Leben, erhöht meine soziale Anerkennung«. Die Antwort kann nur eine moralische Antwort sein: Man schuldet es primär anderen, nicht sich selbst. Und zwar schuldet man anderen zunächst einmal, sie als Gleiche zu respektieren.

Und wie wird daraus eine Regel für die Gesellschaft?

RAINER FORST: Zu einem Maßstab für moralisches Handeln wird diese Antwort im klassischen Verständnis etwa durch Kants kategorischen Imperativ, der besagt, dass man nur nach der Maxime handeln soll, die ein allgemeines Gesetz sein kann.

Jetzt sagen manche Kritiker Kants aber, der kategorische Imperativ sei ein leerer Formalismus.

RAINER FORST: Das ist eine beliebte Kritik, aber sie war noch nie richtig. Der kategorische Imperativ hat ja verschiedene Formulierungen. Eine davon ist, andere Menschen als Zwecke an sich selbst anzusehen, nicht als Mittel für fremde Zwecke. In diesem Instrumentalisierungsverbot steckt bereits die wesentliche Substanz der Moral. Dieses Respektprinzip bedeutet in meinen Augen, dass jede Person, der gegenüber wir zu handeln befugt zu sein glauben, das Recht hat, uns nach unseren Gründen für dieses Handeln zu fragen. So wie auch die andere Person, wenn ich sie nach ihren Gründen frage, die Pflicht hat, >

angemessen zu antworten. Dieses Respektprinzip halte ich für den Kern der Moral. Der kategorische Imperativ ist also weder inhaltlich leer noch moralisch unbestimmt. In meinen Worten besagt er, dass man niemanden unter Normen zwingen darf, die ihm oder ihr gegenüber als freie und gleichgestellte Person nicht gerechtfertigt werden können.

Mit Ihrer Theorie stehen Sie also auf dem sicheren Boden von Kant?

RAINER FORST: Wie sicher dieser Boden ist, ist in der Philosophie natürlich, wie könnte es anders sein, umstritten. Eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen glauben, dass die Begründung einer Theorie der Moral über die Selbstrekonstruktion unserer praktischen Vernunft zu schwach ist – und dass wir vielmehr eine metaphysische Theorie brauchen, die auf eine moralische Realität von Werten zurückgreift. Aber ich zweifle an der Möglichkeit einer solchen Metaphysik. Ich glaube nicht, dass man die Existenz moralischer Realitäten in diesem letztlich platonischen Sinne voraussetzen muss, um moralische Objektivität zu verteidigen.

Sie sagen, es gibt ein Recht und im Gegenzug auch eine Pflicht zur Rechtfertigung. Worauf gründet dieses Recht?

RAINER FORST: Viele Ansätze in der Moralphilosophie rekonstruieren den moralischen Standpunkt so, dass sie ein bestimmtes Verfahren der Rechtfertigung und der Begründung von Normen vorsehen – in der kantischen Tradition im Sinne einer Selbstrekonstruktion der Vernunft. Aber wichtig ist nicht nur die Frage, wie dieses Verfahren genau aussieht, sondern auch die Frage, welche Verbindlichkeit es selbst hat. Lässt man dies offen und sagt »Wenn du moralisch argumentieren oder urteilen willst, solltest du dieses Verfahren befolgen«, dann hat dieses »wenn« lediglich den Status eines hypothetischen Imperativs und nicht den einer kategorisch geltenden Verpflichtung. Doch die moralische Gemeinschaft ist kein »Club«, dem wir beitreten können, wenn es uns passt. In meinen Augen heißt die Begegnung mit anderen in moralischen Kontexten (also wo wir andere beeinträchtigen oder schädigen könnten), dass wir strikt verpflichtet sind, sie auf eine bestimmte Weise zu respektieren, und das heißt, alle unsere Handlungen ihnen gegenüber angemessen rechtfertigen zu können.

Was zeichnet eine gerechtfertigte Handlung, Norm oder Machtbeziehung aus?

RAINER FORST: Wir müssen die Grundbegriffe der Moral, wie auch der Gerechtigkeit und der Politik, aus der Überlegung heraus verstehen, was es heißt, anderen gegenüber, die von

»DIE MORALISCHE GEMEINSCHAFT IST KEIN ›CLUB‹, DEM WIR BEITRETEN KÖNNEN, WENN ES UNS PASST.« Rainer Forst

unseren Handlungen moralisch oder politisch betroffen sind, unser Handeln zu rechtfertigen. In der Moral – also dem zwischenmenschlichen Handeln – heißt das, dass die hier geltenden Normen, die wechselseitig und allgemein zu gelten beanspruchen, wechselseitig und allgemein begründet werden können. Dabei dürfen weder meine Gründe – Interessen, Wertvorstellungen etc. – auf andere schlicht übertragen werden, noch darf ich Forderungen erheben, die ich anderen verweigere. Auch dürfen keine Betroffenen ausgeschlossen werden. Das ist der Kern meines Ansatzes, der in der Tradition der von Apel und Habermas begründeten Diskursethik steht. Dazu gehört auch, zwischen der Moral als dem strikt Geschuldeten und den »ethischen« Fragen des guten Lebens zu entscheiden, die zwar auch im Modus der Rechtfertigung zu beantworten sind, aber in einem anderen, stärker subjektbezogenen.

Sie übertragen diesen Ansatz auch auf die Frage der Gerechtigkeit?

RAINER FORST: Ja, ich halte an der alten Frage fest: Was heißt es, eine gerechte, und das heißt vernünftigerweise zu rechtfertigende soziale Ordnung zu etablieren? Die Frage der Rechtfertigung verstehe ich dabei als eine praktische Frage. Es ist nicht primär von Interesse, wo genau wir welche Werte vom Himmel pflücken, anhand derer wir ein Ideal der gerechten Gesellschaft basteln und uns dann fragen, wie dieses Ideal »umgesetzt« werden könnte. Die Rechtfertigung muss vielmehr selbst eine Praxis sein. Sie muss als Kern des moralischen Respekts, aber auch der Gerechtigkeitsfrage auf eine diskursive Praxis, auf Formen der Argumentation, des Austauschs, der Diskussion kontroverser Gesichtspunkte verweisen. In der politischen Philosophie suchen wir nach Rechtfertigungen, die uns sagen, wie wir unser gemeinsames Leben gerecht organisieren sollten. Aber die Suche nach diesen Rechtfertigungen muss selbst zurückverlagert werden in die Verantwortung derer, die diesen Ordnungen unterworfen sein werden. Deshalb ist für mich die Frage nach der Demokratie

für die Gerechtigkeit zentral, und deshalb verstehe ich auch den Begriff der Autonomie so, dass Autonomie nicht nur heißt, sein Leben nach eigenen Vorstellungen leben zu können, sondern dass sie bedeutet, nicht Strukturen oder Normen unterworfen zu sein, die einem gegenüber nicht angemessen gerechtfertigt werden können. Diese Rechtfertigung ist nicht nur eine, die mir geliefert wird, sondern eine, die ich produziere.

Ist also Willkür der Gegenbegriff zur Gerechtigkeit?
RAINER FORST: In der Tat würde ich sagen, dass der Kern des Begriffs der Gerechtigkeit dort liegt, wo die Willkür im sozialen Zusammenleben vermieden oder gebannt werden soll. Die beste Art, sich eine von Willkür freie Form des Zusammenlebens vorzustellen, ist nicht unbedingt eine, in der es keine Herrschaftsformen mehr gibt, sondern eine, in der jegliche Herrschaft diskursiv hervorgebracht wird und sich stets diskursiv rechtfertigen können muss. Die Grundforderung der Gerechtigkeit ist daher die, eine Ordnung zu etablieren, in der Rechtfertigung demokratisch möglich ist; manchmal bedarf es dazu einer Revolution, wie wir im »Arabischen Frühling« sahen.

Für Sie ist Gerechtigkeit also kein Zustand, sondern ein ständiger Prozess der Rechtfertigung, etwas sich ständig Erneuerndes?
RAINER FORST: Korrekt. Die Gerechtigkeitsfrage lässt sich in einer Gesellschaft nicht ein für alle Mal beantworten. Es kommen immer wieder neue Fragen auf, neue Herausforderungen. Deshalb muss in einer gerechten Gesellschaft ein Ort dafür vorgesehen sein, um die Legitimation des Bestehenden auch grundsätzlich zu hinterfragen, aber eben entlang von reflexiven Normen, die selbst wieder ausschließen, dass diese Hinterfragung willkürlich geschieht, also bestimmte Perspektiven unverdient bevorzugt.

Theoretisch leuchtet das ein. Aber wie kann man praktisch erkennen, wie gerecht die Verhältnisse sind, in denen man lebt?
RAINER FORST: Wir dürfen in der Philosophie die Welt nicht einfacher machen, als sie ist. Es ist immer schwierig festzustellen, ob in einer Gesellschaft die Gerechtigkeit bestmöglich realisiert ist, zumal wir diesbezüglich kein objektives Richtmaß haben. Feststellen – und das heißt: untereinander diskutieren – können das letztlich ohnehin nur die Betroffenen selbst, wenn sie die Möglichkeit haben, überhaupt an den Diskussionen über Gerechtigkeit, die sie selbst betreffen, teilzunehmen – woraus folgt, dass diese Möglichkeit zu haben eine der ersten Forderungen der Gerechtigkeit ist. Wir berühren hier den wichtigen Punkt, wie man allgemein über Gerechtigkeit denken sollte. Geschätzte Kolleginnen wie Martha Nussbaum (siehe Interview HOHE LUFT 3/2013) etwa sind primär an den Ergebnissen einer Güterverteilung interessiert: Welche Qualität des Lebens ist in einer bestimmten Gesellschaft gegeben, wenn man dies an der Realisierung menschlicher Grundfähigkeiten und der Erfüllung basaler Bedürfnisse misst? Bei mir ist die Überlegung hingegen, dass wir die Gerechtigkeit nicht an den Ergebnissen sozialer Strukturen ablesen können, sondern an der Beziehungsqualität dieser Strukturen selbst. Es ist nicht der Sinn der Gerechtigkeit, dass Menschen nur Empfänger von Gütern sind, deren Verteilung andere bestimmen (etwa ein wohlmeinender Güterdiktator), also dass sie nicht als Subjekte, als Autoritäten ihrer Gesellschaft auftauchen, sondern nur als Rezipienten. Wenn sich wohlhabende Gesellschaften beispielsweise dazu durchringen, das zu leisten, was man früher »Entwicklungshilfe« nannte und heute etwas schöner »Entwicklungszusammenarbeit«, also einen – kleinen – Teil ihres Wohlstands großzügig abzugeben, dann hat das nichts mit Gerechtigkeit zu tun, wenn dies nicht im Bewusstsein geschieht, dass der Wohlstand hier historisch und aktuell mit der Armut dort zu tun hat und die Strukturen, die dies bedingen, zu ändern sind. Man kann immer noch sagen, dass es besser ist, solche Hilfe zu leisten, als sie nicht zu leisten. Die Gerechtigkeit wird aber dadurch nicht berührt, wenn nicht die existierenden Strukturen der Abhängigkeit infrage gestellt werden.

Das heißt, dass so etwas wie Verteilungsgerechtigkeit für Sie nichts mit Gerechtigkeit zu tun hat, sofern sie nicht auf dem richtigen Weg zustande gekommen ist?
RAINER FORST: Zumindest stelle ich genau das infrage. Die Frage der Verteilungsgerechtigkeit ist nicht unabhängig zu sehen von den Strukturen, in denen Güter hervorgebracht und verteilt werden. Sie ist nicht die Frage, wie ein abstrakter »Verteiler« Dinge unter die Menschen bringt, sondern sie ist die Frage, wie diese Dinge in die Welt gekommen sind, unter welchen Bedingungen sie produziert wurden, und wer darüber bestimmt, wer in den Genuss von Gütern wie Wohnung, Arbeit, Einkommen, medizinische Versorgung, Erziehung und Ausbildung kommt. Natürlich geht es in der distributiven Gerechtigkeit darum, wer welche Lebensmöglichkeiten und entsprechende Güter hat. Aber die politische Frage der distributiven Gerechtigkeit ist: Wer bestimmt über die Strukturen, in denen etwa medizinische Güter hervorgebracht und verteilt werden, in denen darüber entschieden wird, wer auf welche Schule geht und auf welche Universität? Man versteht die soziale Gerechtigkeit falsch, wenn man sie nach dem Modell einer gütigen Göttin versteht, die mütterlich Gaben verteilt. Wir sind im Nachdenken über soziale Gerechtigkeit allzu oft >

BEGRIFFE

TOLERANZ

Das deutsche Wort »Toleranz« kommt vom lateinischen »tolerare« für erdulden. Toleranz bedeutet, bestimmte Praktiken, Handlungen oder Ansichten anderer, mit denen man nicht einverstanden ist, bedingt zu akzeptieren. Man hält sie zwar für falsch, aber noch für tolerierbar, sodass man sie nicht bekämpft oder verbietet. Zum Beispiel können Eltern nerviges Verhalten ihrer Kinder tolerieren oder die religiöse Mehrheit in einem Staat die Praktiken einer Minderheit.

RECHTFERTIGUNG

Wann ist eine Aussage oder eine Handlung gerechtfertigt? Wenn es gute Gründe gibt, sie für wahr oder richtig zu halten. Und was ist ein guter Grund? Da gehen die Ansichten auseinander. Ein paradigmatischer, aber alltagsferner Fall von Begründung ist ein mathematischer Beweis. Es gibt aber auch Philosophen, die den Begriff der Begründung grundsätzlich ablehnen, beispielsweise einige Vertreter des Kritischen Rationalismus.

im Bann dieses Bildes der Göttin oder der Mutter, die etwas zu verteilen hat. Wir müssen es überwinden.

Ist das die politische Pointe Ihrer kritischen Gerechtigkeitstheorie?
RAINER FORST: Ja. Die kritische Theorie der Gerechtigkeit lenkt den Blick zurück darauf, dass wenn wir über Verteilung reden, wir zunächst einmal über die Strukturen reden müssen, in denen die Rechtfertigungen von Verteilungen politisch generiert werden. Nicht nur von Verteilung, sondern auch der Produktion von Gütern. Es gibt oft das Missverständnis, als beträfe die politische Gerechtigkeit die Herrschaftsfrage und die soziale Gerechtigkeit die Verteilungsfrage. Aber ein wirklicher Schuh wird erst daraus, wenn man beide kombiniert.

Nehmen wir an, in Deutschland würde eine große Steuerreform in Angriff genommen. Es würde eine Diskussion geben, in der verschiedene Modelle vorgebracht und begründet werden. Kann es denn sein, dass eine Norm rechtfertigbar ist und eine logisch dieser Norm widersprechende Norm ebenfalls?
RAINER FORST: Es kann Normen geben, die sich widersprechen. Aber meine Auffassung wäre es, dass dieser Widerspruch auf eine selbst wieder zu rechtfertigende Weise aufgelöst werden muss, weil ich an dem übergreifenden Anspruch der Gerechtigkeit als Möglichkeit festhalten will.

Aber wenn es keine einander widersprechende Normen gibt, die beide gerechtfertigt sein können, dann müsste dieser Prozess, wenn er wirklich gerechtfertigt ist, zu einem einzig wahren Steuersystem führen.
RAINER FORST: Der Streit um ein gerechtes Steuersystem ist nur dann richtig geführt, wenn man davon ausgeht, dass wir in diesen Streitfragen tatsächlich bessere von schlechteren Systemen unterscheiden können – Systeme, in denen man weiß, wer wovon profitiert und ob das im Sinne der Gerechtigkeit, also der Ausschließung sozialer Willkür, legitim ist. Da hilft zum Beispiel das, was ich fundamentale Gerechtigkeit nenne. Ein System von Einkommen und Vermögen, das dazu führt, dass Menschen aus sozialen Systemen entweder herausfallen oder nur mithilfe von Unterstützungsleistungen noch über eine minimale Möglichkeit der sozialen Teilhabe verfügen, ist in meinen Augen denen gegenüber, die auf diese Weise nur noch in den Genuss basaler Kompensationsleistungen kommen, nicht gerechtfertigt. Mit John Rawls würde ich sagen, dass man das von ihm so genannte Differenzprinzip als Gerechtigkeitsprinzip ernst nehmen muss. Aber ich würde ihm eine diskursive Interpretation geben, nämlich so, dass nur das soziale Arrangement als gerechtfertigt gelten kann,

»EIN GERECHTES STEUERSYSTEM MUSS DIE ENTSTEHUNG VON GRUPPEN VERHINDERN, DIE ›DIE SCHWACHEN‹ GENANNT WERDEN.« Rainer Forst

das gegenüber den gesellschaftlich Schlechtestgestellten gerechtfertigt werden kann, und zwar im Vergleich zu jedem anderen Arrangement. Das heißt also, dass ein System der Besteuerung nicht dann schon als gerecht gelten kann, wenn für die Schlechtestgestellten auch etwas abfällt. Sondern es kann nur dann als gerecht gelten, wenn man sagt, dass kein anderes System deren Position auf eine legitime Weise verbessern könnte. Dann sieht man, dass die Gerechtigkeit zunächst einmal fordert, dass diejenigen, die in der Lage sind oder in die Lage kommen könnten, die Schlechtestgestellten zu sein, überhaupt wieder als Rechtfertigungssubjekte ernst genommen werden – dass man vor ihnen erklären können müsste, wieso Schulen, Arbeitsmarkt, medizinische Versorgung etc. auf eine bestimmte und nicht auf andere Weise geregelt sind.

Das ist ein hoher Anspruch. Das bedeutet, dass wer ein Steuersystem vorschlägt, zeigen muss, dass kein anderes System den Schwächeren besser gerecht wird.
RAINER FORST: Mehr noch, er muss – wohlgemerkt: sofern er beansprucht, dass das Steuersystem gerecht ist – auch zeigen können, dass dieses System es verhindert, dass immer wieder Gruppen produziert werden, die dann als »die Schwachen« in der politischen Rhetorik und sozialpolitischen Praxis – eher als Objekt denn als Subjekt – auftauchen.

Ist das denn einlösbar in der real existierenden Politik?
RAINER FORST: Wir dürfen nicht den Fehler machen, die Gerechtigkeit zu einem weltfernen Idealbild zu reifizieren, das so weit von der Realität entfernt ist, dass es irrelevant wird. Wir dürfen aber auch nicht den Fehler machen, angesichts der Sachzwänge der Wirklichkeit unser Gerechtigkeitsverständnis zurechtzustutzen und zu reduzieren. Der Grundsatz, dass jede soziale Regelung daran gemessen werden muss, ob sie die Situation der Schlechtestgestellten nicht nur verbessert, sondern mehr verbessert als andere Varianten, ruft ja nicht ein Ideal an, sondern zu einer konkreten, gesellschaftsbezogenen Überlegung auf. Ich wüsste nicht, warum das nicht ein Anspruch an diejenigen sein soll, die sich als Verantwortliche Gedanken über die Gerechtigkeit machen. Allzu oft sind wir bereit, die Gerechtigkeit nur in kleiner Münze zu definieren oder auszuzahlen. Das betrifft sowohl politische Philosophen wie auch Politiker. Dabei ist die Gerechtigkeitsfrage wie gesagt nicht die, ob die Schlechtestgestellten auch ein wenig mehr haben von den Chancen in dieser Gesellschaft, sondern die Gerechtigkeitsfrage ist die, wie überhaupt Schlechtestgestellte hervorgebracht werden, und wie es in einer Gesellschaft der Fall sein kann, dass diejenigen, die zu dieser Gruppe gehören, auf Dauer in ihr eingeschlossen sind. Ich habe das einmal die Tendenz zu einer »Refeudalisierung der Gesellschaft« genannt. Diejenigen, die in bestimmte Schichten geboren werden, bewegen sich zu einem sehr hohen, zunehmenden Prozentsatz nur in dieser Schicht, und auch ihre Kinder und Kindeskinder. Wenn man durch soziologische Befunde – man denke nur an die Reichtums- und Armutsberichte der Bundesregierung – sieht, dass eine Gesellschaft sich in diese Richtung entwickelt, dann muss es der Mindestanspruch der Gerechtigkeit sein, gravierend umzusteuern.

Es gibt in den USA eine Tradition der Politikberatung durch die Philosophie. Der ehemalige demokratische Gouverneur von Massachusetts und Präsidentschaftskandidat Michael Dukakis beispielsweise orientierte sich in seiner Steuerpolitik an John Rawls. Peer Steinbrück, der Kanzlerkandidat der SPD, hat Gerechtigkeit als großes Thema des Bundestagswahlkampfs ausgerufen. Wenn er zu Ihnen käme und sagen würde: »Herr Professor Forst, Sie kennen sich da doch aus, was soll ich tun?«, was würden Sie ihm raten?
RAINER FORST: Da würde mir schon etwas einfallen. Zunächst muss man jedoch unterscheiden, wann man als Philosoph spricht und wann als engagierter Intellektueller oder Bürger. Wenn ein Politiker mich nach den philosophischen Überlegungen über Gerechtigkeit fragt, bin ich bereit, ihm als Philosoph zu antworten. Wenn er mich fragt, welche politischen Maßnahmen hier und heute im Sinne der Gerechtigkeit notwendig sind, bin ich bereit, auf der Basis meiner philosophischen Überlegungen etwas zu sagen. Aber die Übertragung einer philosophischen bzw. wissenschaftlichen Autorität (wenn man die hat) auf eine besondere politische Autorität halte ich für problematisch. Als Philosoph hat man eine Expertise im philosophischen Raum, wenn man aber daraus konkrete Politik begründet und ableitet, muss man diese Begründung im Streit der >

Demokratie vertreten und formulieren. Man kann nicht einfach auf philosophische Wahrheiten pochen. Es wird allzu oft der Kurzschluss gezogen, eine philosophische Wahrheit müsse als politische Wahrheit durchdeklinierbar sein. Da bin ich skeptisch.

Nun könnte man es aber als Problem von Gerechtigkeitstheorien wie Ihrer sehen, dass sie rein normative Konzepte sind, denen eine stützende soziale Realität fehlt.

RAINER FORST: Wenn Sie erlauben, würde ich gerne eine Prämisse Ihrer Frage in Zweifel ziehen, nämlich die Gegenüberstellung von »normativen Konzepten« und der »sozialen Realität«. Wir müssen die Gesellschaft als »Rechtfertigungsordnung« so verstehen, dass das, was in dieser Gesellschaft »wirklich« ist, auf bestimmten Überzeugungen und Wertungen beruht, die uns im Umgang miteinander leiten, etwa: wie wir Menschen ansprechen und auf sie reagieren, dass wir einem Gast etwas zu trinken anbieten, dass wir die Universität als öffentliche Institution mit bestimmten Funktionen betrachten, dass wir in einem Rechtssystem leben, in dem bestimmte Unterscheidungen von legal und illegal gelten. Unsere gesamte institutionelle und normative Realität entsteht im Raum der Rechtfertigungen. Wir können sie auch immer nur zum Teil hinterfragen. Wenn wir bestimmte Rechtfertigungen in der Politik oder im sozialen Raum problematisieren, dann lassen wir eine ganze Reihe anderer Rechtfertigungen unhinterfragt weiter gelten. Wir müssen uns die Gesellschaft also als eine Ordnung sich vielfältig überlappender Rechtfertigungen vorstellen, allerdings mit vielen Rissen und viel Luft in den Überlappungen. Was etwa ein angemessenes Verhältnis zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechts ist, betrifft eine Vielzahl von Rechtfertigungsaspekten, die auf historisch sedimentierten Narrativen beruhen und die bei Fragen der Gleichberechtigung auftauchen und thematisiert werden müssen. Ich wehre mich also gegen die Behauptung, die Rechtfertigungsfrage sei eine rein kognitive, intellektuelle Frage. Alles, was wir tun oder denken, beruht auf Rechtfertigungen, und die erste Frage der Gerechtigkeit ist es, nach ihren Gründen zu fragen.

»WIR MÜSSEN UNS DIE GESELLSCHAFT ALS EINE ORDNUNG SICH ÜBERLAPPENDER RECHTFERTIGUNGEN VORSTELLEN.« Rainer Forst

Steckt an dieser Stelle nicht eine metaphysische Annahme in Ihrer Theorie – nämlich dass Rechtfertigung zum Wesen des Menschen gehört?

RAINER FORST: Da bin ich etwas pragmatistischer veranlagt. Ich würde die Beschreibung, dass Menschen eine kommunikative Natur haben, nicht so verstehen, dass Menschen »von Natur aus« darauf gepolt sind, nur reflexiv geprüfte, gute Rechtfertigungen gelten zu lassen. Die meisten Rechtfertigungen, die uns den Stoff unserer Lebenspraxis liefern, hinterfragen wir überhaupt nicht. Viele dieser Rechtfertigungen würden reflexiver Prüfung vielleicht gar nicht standhalten. Ich will keine übermäßig kognitivistische These vertreten, als wären Menschen nur Geistwesen. Ich will nur darauf hinweisen, dass die Art, wie wir denken und fühlen, mit rechtfertigenden Überzeugungen zusammenhängt. Auch Gefühle korrelieren mit Rechtfertigungen bezüglich dessen, was als schön oder angenehm gilt. Ich würde das als metaphysisch unschuldig ansehen. Ich sage nur, dass wenn wir beschreiben, wie wir uns praktisch in der Welt bewegen, Rechtfertigungen die wesentlichen Grundlagen dafür sind, überhaupt einen Schritt in die Welt hinaus zu wagen.

In Ihrer Philosophie billigen Sie dem Begriff der Toleranz eine zentrale Rolle zu. Warum ihm und nicht tieferen Begriffen, die zu Toleranz führen, wie zum Beispiel Respekt oder Wertschätzung?

RAINER FORST: Ich halte den Begriff für sehr wichtig. Wir sehen ja fast täglich, dass irgendwo ein neuer Konflikt auftaucht, in dem die Frage der Toleranz aufgeworfen wird, ob es Papst- oder Mohammed-Karikaturen, Beschneidungen, Moschee-Bauvorhaben oder gleichgeschlechtliche Ehen sind. Der Begriff ist also auf der Tagesordnung, aber er ist ambivalent, sowohl in seiner Bewertung als auch in seiner Anwendung: Sind muslimische Kopftücher Symbole der Intoleranz oder das Verbot derselben ein Akt der Intoleranz? Ich bin freilich, was die Analyse des Begriffs angeht, durchaus Ihrer Meinung, dass die Toleranz keine eigenständige Tugend ist. Der Begriff der Toleranz ruht auf fundamentaleren Begriffen wie Respekt und Gerechtigkeit. Er ist ein normativ abhängiger Begriff – so wie auch andere Begriffe in unserem normativen Haushalt. Solidarität etwa ist manchmal etwas Gutes, aber auch manchmal nicht. Wenn es die Solidarität einer Mafia-Familie untereinander ist, dann ist sie keine Tugend. Toleranz ist folglich eine Tugend, wenn sie gut begründet ist. Wenn sie nicht gut begründet ist, dann ist sie entweder eine hierarchische Form der Unterordnung anderer,

die nicht als Bürger auf Augenhöhe wahrgenommen werden, oder sie kann zu weit gehen und Dinge tolerieren, die nicht toleriert werden sollten.

Könnte sich nicht eine islamische Gesellschaft Ihre Theorie der Rechtfertigung zu eigen machen und sagen, wie wir die Frauen behandeln, ist in unserem religiösen System gerechtfertigt?
RAINER FORST: Wenn ich von sozialen Ordnungen als Rechtfertigungsordnungen spreche, meine ich nicht, dass das immer gute Rechtfertigungen sind. Viele der Rechtfertigungen, die in bestimmten Gesellschaften aufzufinden sind, haben ideologische Gehalte, verstecken also die Nichthaltbarkeit ihrer Gründe. Deshalb muss eine normative Rechtfertigungstheorie, die gute und weniger gute Rechtfertigungen unterscheiden will, mit Kriterien operieren. Jemand, der für sich beansprucht, für eine ganze Rechtfertigungsgemeinschaft zu sprechen, aber bestimmte Menschen – seien es Frauen oder Andersgläubige – aus dieser Rechtfertigungsgemeinschaft als aktive Rechtfertigungssubjekte ausschließt, begeht einen Widerspruch. Er kann nicht für die Gemeinschaft insgesamt sprechen, sondern nur für sich selbst und jene, die seiner Meinung sind. Aber diese Meinung ist nicht generalisierbar und nicht reziprok zu rechtfertigen, weshalb sie zurückgewiesen werden muss. In Gesellschaften sind sehr wohl unterschiedliche Auffassungen darüber möglich, wie man das Zusammenleben ordnen soll. Aber sie müssen gemeinsame Auffassungen sein, nicht die Auffassungen eines Teils der Gemeinschaft, der für sich beansprucht, für die anderen zu sprechen.

Was, wenn jemand auf den Koran klopft und sagt, das ist für mich eine gute Rechtfertigung?
RAINER FORST: Dann darf er das. Aber er darf nicht über andere Personen verfügen. Er darf dem Koran gemäß leben, aber er darf nicht seine Tochter, seinen Sohn oder sonst jemanden so behandeln, als wären sie nicht gleichgestellte Rechtfertigungssubjekte. Keine religiöse Rechtfertigung darf eine moralische übertrumpfen, aber gleichzeitig kolonisiert die Moral – als auf den Bereich des zwischenmenschlich Geschuldeten beschränkt – nicht die Antworten, die Einzelne auf die Frage nach dem guten Leben geben. Die Toleranz bezieht sich primär auf den Bereich ethischer Urteile, aber sie duldet recht verstanden keine Verstöße gegen die für alle Menschen gleichermaßen geltende Moral des gegenseitigen Respekts. Innerhalb jeder Religion stellt die Akzeptanz dieses Vorrangs eine Aufgabe dar, an der etwa das Christentum lange laborierte. Aber überall dort, wo Menschen unterschiedlichen Glaubens auf gerechte Weise zusammen leben wollen, muss sie lösbar sein. ■

LEKTÜRE

Rainer Forst
TOLERANZ IM KONFLIKT
Suhrkamp, 2003
Forst untersucht die Rolle der Toleranz in pluralistischen Gesellschaften aus philosophischer, politischer und historischer Perspektive.

Rainer Forst
DAS RECHT AUF RECHTFERTIGUNG
Suhrkamp, 2007
Gesammelte Aufsätze von Forst, in denen er seine Theorie eines Anspruchs auf Rechtfertigung begründet

Rainer Forst et al. (Hrsg.)
DIE HERAUSBILDUNG NORMATIVER ORDNUNGEN
Campus, 2011
Grundlegende Beiträge aus den beteiligten Disziplinen zu Forsts aktuellem Forschungsprogramm