

## 47 Gerechtigkeit zwischen den Generationen

Eine vollständige Theorie der Gerechtigkeit zwischen den Generationen hat zu klären, wer (Empfangende) von wem (Abgebende) wieviel (Muster; Umfang) von was (Wertmaßstab; ‚Währung‘; bei Theorien der Verteilungsgerechtigkeit Distribuendum) erhalten soll. In der exponentiell wachsenden Literatur zu Generationengerechtigkeit sind alle diese W-Fragen umstritten. Nicht strittig ist allerdings, dass sich Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Generationen (= intergenerationelle Gerechtigkeit; Generationengerechtigkeit), dem Wortsinn von ‚zwischen‘ entsprechend, nicht zwischen Zeitgenossen des gleichen Alters stellen. Gerechtigkeit *innerhalb einer* (wie auch immer definierten) Generation ist das Reich der *intragenerationellen* Gerechtigkeit. Im intragenerationellen Bereich lässt sich die Gerechtigkeitsfrage weiter ausdifferenzieren (Männer-Frauen; Arme-Reiche; Familien-Kinderlose usw.). Gerechtigkeit zwischen den Generationen ist ein davon abzugrenztes Feld der Gerechtigkeit, auch wenn es Wechselwirkungen zu Fragen der intragenerationellen Gerechtigkeit gibt.

Umstritten ist in obigen Grundformel bereits die scheinbar eindeutige Frage, wer die beteiligten Akteure sind, denn der Begriff ‚Generationen‘ ist mehrdeutig. Literatur zu ‚familialen Generationen‘ nimmt das Gegensatzpaar Kinder-Eltern in den Blick und stellt Analysen überwiegend auf der Mikroebene an. Dagegen bezieht sich die ‚chronologische‘ (synonym: ‚demografische‘, ‚biologische‘, ‚genetische‘) Bedeutung des Generationenbegriffs auf das Geburtsjahr bzw. die Kohortenzugehörigkeit. Hier wiederum können zwei unterschiedliche Gegensatzpaare in den Blick genommen werden: jung-alt oder heutig-zukünftig.

Während familiäre Generationenkonflikte bereits in der Bibel thematisiert werden, ist der Großteil der neueren Literatur zu Generationengerechtigkeit zu den Beziehungen zwischen chronologisch verstandenen Generationen erschienen. Thematisch geht es bei letzteren vor allem um die Verteilung der gesellschaftlichen Ressourcen (Rente, Pflege, Bildung, Staatsverschuldung, kurz: Verteilung des Volkseinkommens generell) und um die ökologische Krise (Klimawandel, Atommüll, Ressourcen, kurz: Anthropozän-Debatte). Diese Mehrdeutigkeit des Generationenbegriffs rechtfertigt es, die Generationenethik sowohl als eine der ältesten (bezogen auf familiäre Generationen) als auch als eine der jüngsten (bezogen auf chronologische Generationen) Bereichsethiken zu bezeichnen.

### **Familiale Generationen**

Die etymologischen Wurzeln des Begriffes verweisen auf die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der Familie. Die Bedeutung des griechischen Wortes ‚genos‘ drückt sich im zugehörigen ‚genesthai‘ aus, als ‚zum Leben kommen, ins Leben eintreten‘. Das lateinische ‚generatio‘ bedeutet ‚Zeugung‘ und ‚Zeugungsfähigkeit‘ – ganz ähnlich wie das Verb ‚generieren‘ heute im Sinne von ‚hervorbringen‘ bzw. ‚(er)zeugen‘ verwendet wird (Veith 2006, 24-38). Die etymologische Analyse verweist also sowohl auf den Akt des Erschaffens einer neuen Generation durch die vorherige als auch auf das passive Erschaffenwerden der neuen Generation. Familiäre Generationen sind somit identisch mit den

Gliedern der Abstammungslinie (lineage); daher spricht man hier auch von ‚genealogischen‘ Generationen (Kohli/Szydlik 2000).

Lange Zeit war die nahezu ausschließliche Auffassung in der Literatur, dass die innerfamiliären Generationenbeziehungen sich nicht adäquat mit einer wie auch immer gearteten Gerechtigkeitsformel erfassen lassen – der angemessene Rahmen sei vielmehr ‚Liebe‘ (Passmore 1974) oder das im Deutschen am ehesten mit ‚Pflege‘, ‚Fürsorge‘, ‚Zuwendung‘ übersetzbare ‚Care‘-Konzept (Makoff/Read 2016). Dies zeigt bereits, dass es in Wechselwirkung mit anderen Elementen in der obigen W-Formel steht, wie die ersten Elemente inhaltlich gefüllt werden.

### **Chronologische Generationen**

Die elementare Einheit bei chronologischen Generationen ist stets die Kohorte (hier nicht nur verstanden als Geburtskohorte, sondern als Jahrgangs-Kollektiv). Im allgemeinen Sprachgebrauch werden die Jahrgänge, die zu einem bestimmten Zeitpunkt die Unterdreißjährigen stellen, als die junge Generation, die 30-60-Jährigen als die mittlere und die Übersechzigjährigen als die alte Generation bezeichnet. Generationenkohorten werden hier zu drei Altersgruppen arrangiert, in der Regel um eine Diskussion über Wohlfahrtsströme führen zu können. Die Grenzen zwischen solchen ‚Generationen‘ (Altersgruppen) werden häufig durch Rechtsnormen definiert, die an ein bestimmtes kalendarisches Alter anknüpfen, z.B. das gesetzliche Renteneintrittsalter. Nach dieser Definition leben stets mehrere ‚chronologische Generationen‘ gleichzeitig.

Zweitens wird das Wort ‚Generation‘ verwendet, um die Gesamtheit der heute lebenden Kohorten zu bezeichnen. In diesem Sinn lebt jeweils nur eine Generation zu einer konkreten Zeit. Zur Unterscheidung dieser beiden Bedeutungen des chronologischen Generationenbegriffs wird oft von (intra)temporalen und intertemporalen Generationen gesprochen (Lüscher 2017; Tremmel 2012).

Es sind nun Vergleiche zwischen unterschiedlich alten Kohorten zu einem bestimmten Zeitpunkt oder zwischen gleichaltrigen Kohorten zu unterschiedlichen Zeitpunkten möglich. Beim ersten Vergleich werden heutige Junge und Alte zeitpunktbezogen verglichen (direkter Vergleich). Beim zweiten Vergleich wird dagegen Alter mit Alter oder Jugend mit Jugend verglichen (indirekter Vergleich). Beim direkten Vergleich vergleicht man z.B. den Prozentsatz der 31-60jährigen und der 0-30jährigen, die in Einkommensarmut leben, zeitpunktbezogen (z.B. im Jahr 2018); beim indirekten Vergleich vergleicht man z.B. den Prozentsatz von einkommensarmen 0-30jährigen im Jahr 2018 und im Jahr 1988. Es kann also sein, dass die heutige junge Generation (die Menschen, die in der Gegenwart 0-30 Jahre alt sind) bei den beiden beschriebenen Generationenvergleichen einmal besser und einmal schlechter dasteht als die Generation, mit der sie verglichen wird.

Wer jetzt jung ist, wird später alt sein; und wer heute alt ist, war früher jung. Sofern man unterstellt, dass das Leben jeder Einzelperson exakt die gleiche Zahl von Jahren umfasst, gehört jede Person reihum gleich lange allen Altersgruppen an (Daniels 1988). Aber auch wenn man diese kontrafaktische Annahme nicht trifft, bleibt es richtig, dass der Durchschnitts-Angehörige einer intertemporalen Generation mal jung und mal alt ist, also alle Lebensphasen durchläuft. Wenn wir Ressourcenanteile über das ganze Leben berücksichtigen, dann lässt sich die Ansicht vertreten, dass ein Vorteil während einer bestimmten zeitlichen

Phase des Lebens eine Last während einer anderen Phase kompensieren kann. Ungleichheiten zwischen Altersgruppen sind also prima facie nicht zu beanstanden. Es ist allerdings theoretisiert worden, dass eine zu große Ungleichheit (spartanische Jugend; luxuriöses Alter) per se unmoralisch ist, selbst wenn sie im Gesamtlebensverlauf für alle Kohorten in gleicher Weise gilt (McKerlie 2013; Bidadanure 2016). Empirische Lebenszyklus-Analysen in alternden Wohlfahrtsstaaten zeigen zudem, dass die junge Kohorte der Gegenwart nicht mit den gleichen Einkommenssteigerungen rechnen kann, die ihre Vorgänger in ihrem Berufsleben verbuchen konnten (Chauvel 2010; Birnbaum et al 2017).

Beim indirekten Vergleich ist also offensichtlich ein Vergleich der gesamten Lebensverläufe von zwei Generationenkohorten wünschenswert. Man stelle sich vor, zwei Kohorten werden nur in einem Jahr ihres Lebens verglichen, etwa die 45jährigen des Jahres 1850 mit den 45jährigen des Jahres 1880. In einer zweiten Berechnung werden die 45jährigen des Jahres 1850 und die 45jährigen des Jahres 1880 *für ihre jeweils fünf nächsten Lebensjahre miteinander* verglichen. Und drittens werden die die 45jährigen des Jahres 1850 und die 45jährigen des Jahres 1880 *über ihren gesamten Lebensverlauf* miteinander verglichen. Der letzte Vergleich ist offensichtlich der aussagekräftigste. Man verbindet bei einem solchen Vergleich zwei Längsschnittuntersuchungen miteinander.

Wie steht es mit Wechselwirkungen zwischen familialen und chronologischen Generationenkonflikten? Wer mit den eigenen Eltern tief zerstritten ist, muss deshalb das Verhalten seiner Vorgängergeneration in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht nicht als problematisch empfinden; umgekehrt gilt das gleiche. Wenn etwa ein 20-jähriger beklagt, dass es ungerecht gegenüber seiner Generation sei, dass die amtierende Generation es unterlässt, Umwelt und Natur zu schützen, so meint er nicht notwendigerweise seine eigenen Eltern. In Teilen der wissenschaftlichen Literatur wird der Egoismus der *Baby Boomer* beklagt (Vanhuysse/Tremmel 2018 für eine Literatur-Übersicht), doch würden diese Autoren deswegen nicht ihre eigenen Eltern als Egoisten bezeichnen. Zahlreiche westliche Gesellschaften sind derzeit durch das Fehlen innerfamiliärer Generationenkonflikte bei gleichzeitiger Verschärfung kollektiver Generationenkonflikte gekennzeichnet.

Alles bisher Gesagte bezog sich nur auf das ‚Wer von Wem‘ in der Grundformel für Theorien der Generationengerechtigkeit – also auf die Frage nach den Abgebenden und den Empfangenden (community of justice). Das Muster und die Währung unterscheiden sich, je nachdem ob vom chronologischen oder vom familialen Generationenbegriff ausgegangen wird. In der Literatur zu Generationengerechtigkeit wird standardmäßig von chronologischen Generationen ausgegangen; entsprechend beziehen sich die errichteten Denkgebäude auf die gesamtgesellschaftliche Ebene (Makroebene). Dieser Eintrag folgt in seinen nächsten beiden Abschnitten dieser Weichenstellung. Zum Abschluss wird dann untersucht, wie sich alle Antworten ändern würden, wenn stattdessen der familiale Generationenbegriff zu Grunde gelegt würde.

### **Wie viel sind wir kommenden Generationen schuldig?**

Bevor die Frage, wie viel die heute Lebenden den Zukünftigen in moralischer Hinsicht schulden, als zulässig gelten kann, ist eine Vorklärung nötig: Sind wir der Nachwelt

überhaupt etwas schuldig? Im Wesentlichen sind drei Gegenargumente gegen jedwede Verpflichtungen in der Literatur auffindbar:

1) das Nicht-Identitäts-Problem

2) die These der reichen Zukunft (Automatismus-Behauptung)

3) das Problem der unklaren Interessen und Präferenzen künftiger Generationen

Das Nicht-Identitätsproblem behauptet, dass die jeweils Lebenden keine Verpflichtungen gegenüber künftig Lebenden haben, weil die Existenz Letzterer von den Entscheidungen Ersterer abhängt. Konkret kann etwa ein CO<sub>2</sub>-intensiver Lebensstil der früher Lebenden nicht von den heute Lebenden kritisiert werden, denn bei jedem anderen Lebensstil hätten sich andere Menschen getroffen und gepaart. Es wären genetisch andere Kinder entstanden, und da die Existenz der de facto entstandenen Kinder oberhalb eines lebensunwerten Minimums liegt, sind deren Vorwürfe gegen ihre Vorfahren unberechtigt. Denn hätten ihre Vorfahren einen weniger CO<sub>2</sub>-intensiven Lebensstil betrieben, dann wären *diese* Kinder gar nicht entstanden (Parfit 2010). Auch wenn das Nicht-Identitäts-Problem sicher ein komplexes Problem darstellt, so kann man mit Blick auf die einschlägige Literatur sagen, dass es im Kontext von Umweltproblemen inzwischen als gelöst angesehen werden kann (Tremmel 2018; skeptischer Meyer 2015).

Die These der reichen Zukunft wird gemeinhin so formuliert: Da die materiellen Problemlösungsmöglichkeiten kommender Generationen größer sein werden als die der heutigen, sind Verschiebungen von finanziellen oder ökologischen Lasten in die Zukunft legitim (Lomborg 2001, 323). Da das Los der früher und der heute Lebenden insgesamt schwerer war bzw. ist als das der künftig Lebenden, ist es nicht ungerecht, von Letzteren mehr zu verlangen. Die These der reichen Zukunft, mit der in der Literatur die Diskontierung künftiger Schäden gerechtfertigt wurde (Brennan 2007), kann mit Blick auf die Menschheitsgeschichte speziell seit der Neuzeit eine gewisse empirische Evidenz beanspruchen. Im Anthropozän ist jedoch ein solcher Fortschrittsoptimismus zweifelhaft geworden. Erstens ist klärungsbedürftig, was ‚Fortschritt‘ überhaupt sein soll; zweitens wissen wir eben nicht, ob die Rate technologischer Innovationen in der Zukunft so sein wird, wie sie in der Vergangenheit war (Grunwald 2010). Ein Automatismus in der Geschichte – wie er von der Geschichtsphilosophie unterstellt wird – ist Theorien der Generationengerechtigkeit fremd. Die Generationenethik sagt nicht, wie es kommen wird, sondern nur, was wir aus ethischen Gründen tun sollten. Die Bestimmung von Ausmaß und Bezugsgröße von Generationenpflichten darf nicht mit der Prognose, ob diese erfüllt werden, verwechselt werden. In einer historisch einmalig gefährlichen Situation, die durch immer mehr Staaten mit Atomwaffen und durch den anthropogenen Klimawandel gekennzeichnet ist, besteht die Gefahr, dass die heute Lebenden durch ihre Handlungen das Wohl zahlreicher künftig Lebender gravierend reduzieren werden; selbst eine Selbstauslöschung der Menschheit ist denkbar. Unsere Ungewissheit und mangelnde Prognosefähigkeit sprechen für die Beachtung des Vorsichtsprinzips.

Das dritte Problem, jenes der unklaren Interessen und Präferenzen künftiger Generationen, ist komplex und lässt sich nicht vollständig entkräften. Die künftigen Generationen sind zwangsläufig ein nicht-auskunftsfähiger Auftraggeber. Dies wiederum heißt nicht, dass dieses Problem moralische Verpflichtungen gegenüber der Nachwelt invalidiert. Vertreter von

bedürfnisorientierten Ansätzen (wie Ernest Partridge, Ian Gough, Lukas Meyer oder Jörg Tremmel) argumentierten, dass nicht Nutzen, Präferenzen, Interessen oder Wünsche die ‚Währung‘ sind, sondern schlicht die Grundbedürfnisse aller Menschen (früherer, heutiger und künftiger). Damit verliert das Unsicherheitsproblem erheblich an Bedeutung (Tremmel 2012, 119-212)

Die Bejahung der Frage, ob überhaupt Pflichten gegenüber kommenden Generationen bestehen, leitet über zu der Frage, welches Ausmaß diese Pflichten haben. „Wie viel sind wir kommenden Generationen schuldig? Wie viel sollen wir für sie erhalten bzw. weitergeben?“ – diese Formulierungen fragen nach der *gerechten* Verteilung von (noch näher zu bestimmenden) Ressourcen, Gütern und Lasten zwischen Generationen. Dabei ist die Weitergabe nur in eine zeitliche Richtung möglich: in die Zukunft.

Grundlegend für viele Theorien der Generationengerechtigkeit ist das Prinzip der moralischen Irrelevanz zeitlicher Distanz (Birnbacher 1988, 58 f.; Knell 2015, 175), welche sich daraus ergibt, dass ‚moral luck‘- Kriterien wie Geschlecht, Hautfarbe oder eben Zeitpunkt der Geburt nicht zu einer Diskriminierung führen dürfen. Heubach (2008) folgert daraus:

„Generationengerechtigkeit ist erreicht, wenn niemand aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation benachteiligt wird.“ Dies ist aber eine zu vorschnelle Bestimmung von Generationengerechtigkeit. Denn durch das Voranschreiten der Zeit (die ‚Gerichtetheit des Zeitstrahls‘) ergeben sich entscheidende Unterschiede zwischen Prinzipien der inter- und der intragenerationellen Gerechtigkeit. Im Rahmen des egalitaristischen Denkens muss jede Definition das ethische Prinzip ‚Sollen impliziert Können‘ berücksichtigen. Es muss berücksichtigt werden, dass heute lebende Menschen das Los ihrer verblichenen Vorfahren (früherer Generationen) nicht mehr verändern können. Zahlreiche Philosophen denken daher bei ‚Generationengerechtigkeit‘ an die nachrückenden Generationen als ‚beneficiaries of justice‘ (Thompson 2009, 2; Tremmel 2012, 263; Vernon 2016; dagegen Schefczyk 2012) Akzeptiert man diese Setzung, so folgt: Wenn man eine egalitaristische Definition von Generationengerechtigkeit vertreten will, so ist Heubachs Formel umzuformulieren in: „Generationengerechtigkeit ist erreicht, wenn künftige Generationen nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation benachteiligt werden.“

Bei der weiteren Untersuchung, welche Pflichten die Heutigen *gegenüber* den Zukünftigen haben, ist das ‚Gegenüber‘ in den Blick zu nehmen. Einige Autoren sprechen sich für einen intergenerationellen Suffizienzmarismus aus (Meyer/Roser 2009). Der Suffizienzmarismus beurteilt Gerechtigkeit nach einem absoluten Standard: Eine spätere Generation wird gerecht behandelt, wenn ihr Wohl mindestens auf dem Suffizienzlevel ist. Ob sie besser oder schlechter dran ist als andere Generationen bzw. speziell als ihre Vorgänger-Generation, ist dabei ohne Belang. Diese Denkfigur lässt allerdings ungeklärt, wie denn die spätere Generation ihr Suffizienzniveau erreichen soll. Ihre Vorgänger-Generation kann dafür die Weichen stellen, oder eben nicht. Ob eine bestimmte Generation das Suffizienzniveau erreicht, hängt auch davon ab, ob ihre Vorgängergeneration in der Lage ist, der Nachfolge-Generation die geforderte (Mindest-)Ausstattung zu ermöglichen. So bestimmt der Suffizienzmarismus zwar einen absoluten Standard, die daraus resultierende Verpflichtung jedoch muss in Beziehung zum Niveau der Vorgängergeneration formuliert werden (Müller-Salo 2018).

Die große Mehrheit aller Philosophen vertritt im Hinblick auf intergenerationelle Gerechtigkeit von Anfang an keinen absoluten Standard menschlichen Wohls, sondern einen komparativen, also einen, der das erstrebenswerte Level im Vergleich mit anderen Generationen festlegt. Im Rahmen solch komparativer Standards werden strikt egalitaristische Prinzipien (,genauso gut wie') relativ selten postuliert. Meistens werden in der Literatur komparative Standards zusammen mit der Formulierung ,mindestens genauso gut' verwendet, aber auch – viertens – der Ausdruck ,besser als' wird gebraucht. Einige Beispiele: Ähnlich wie John Locke (1690/1977, II § 25) mehr als 300 Jahre vor ihm (,mindestens so viel und so gut") schreibt Otfried Höffe (2007, 6): „Verantwortungsvolle Eltern hinterlassen ihren Kindern ein Erbe, das *möglichst größer* [Herv. J.T.] ausfällt, als sie es von ihren Eltern übernommen haben.“ Dieter Birnbacher (1988, 220) drückt es ähnlich aus: „Was er ererbt hat, soll er ungemindert (‘Bewahren’) und *womöglich gesteigert* [Herv. J.T.] (‘Bebauen’) an die Zukünftigen weitergeben, sowohl als Privatmann als auch als Vertreter eines Kollektivs.“ Auch das von James Woodward (1986, 819) vorgeschlagene Muster ist dasselbe: „Jede Generation sollte für nachrückende Generationen eine Bandbreite an Ressourcen und Chancen hinterlassen, die *mindestens gleich groß* [Herv. J.T.] ist wie die Bandbreite der eigenen Ressourcen und Chancen.“

Aber auch die Auffassung, dass die Idee der Generationengerechtigkeit dazu verpflichtet (nicht durch ,vielleicht' oder ,möglichst' eingeschränkt), das Wohl nachrückender Generationen zu steigern, hat ihre Anhänger. Schon Karl Marx (1975, 748) schreibt im Dritten Band des *Kapitals* einen ganz ähnlichen Gedanken nieder: „Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen *verbessert* [Herv. J.T.] zu hinterlassen.“ Richard Hauser (2004, 36) formuliert: „Jede Generation sollte an die nachfolgende einen positiven Nettotransfer leisten, der *höher* [Herv. J.T.] ist als jener, den sie von ihrer Vorgängergeneration empfangen hat.“ Ähnlich sieht es auch Jörg Tremmel (2012, 290): „Generationengerechtigkeit ist erreicht, wenn die Chancen der Angehörigen der nächsten Generation, sich ihre Bedürfnisse erfüllen zu können, im Durchschnitt besser sind als die der Angehörigen ihrer Vorgänger-Generation.“

Aber welche Begründungen gibt es für die dargestellten Meinungen? Bevor etablierte Gerechtigkeitskonzeptionen auf ihre Anwendbarkeit auf den intergenerationellen Kontext geprüft werden, muss eine Entscheidung hinsichtlich der ,Währung' getroffen werden: Welches ist das intrinsisch wertvolle Gut, welches im Generationenvergleich erhalten bzw. weitergegeben werden sollte? Als alternative Antworten auf diese axiologische Frage werden in der Literatur u.a. ,Fähigkeiten', ,subjektiver Nutzen', ,Grad der Bedürfniserfüllung, gemessen durch den HDI', ,Lebensgestaltungschancen', ,Erbe', ,Ressourcen', ,Güter', ,Land', ,Bandbreite an Ressourcen und Chancen', ,Wohlstand', ,Lebensstandard', ,Konsumniveau pro Kopf' oder ,positiver Nettotransfer' genannt (für eine Übersicht Page 2007). Hier die richtige Auswahl zu treffen ist mindestens ebenso schwierig wie die Beantwortung der Gerechtigkeitsfrage. An dieser Stelle kann nur auf die oben zitierten einzelnen Theoretiker verwiesen werden, die diese Frage jeweils unterschiedlich beantwortet haben.

Zudem vertreten einige Theoretiker je nach ,Währung' unterschiedliche ,Muster'. So ist es kein Widerspruch, in Bezug auf die ,Generationenerbschaft als Ganzes' das Muster

,Verbesserung‘ zu vertreten, im Hinblick auf manche konkrete Indikatoren jedoch ,Gleichheit bzw. -behandlung‘, etwa wenn es darum geht, welchen Anteil am BIP eine Gesellschaft in jeder ,Runde‘ für die Institutionen primärer und sekundärer Bildung zur Verfügung stellen sollte.

Zukunftsethische Ansätze sind in zwei Gruppen eingeteilt worden: Verteilungstheorien und Verantwortungstheorien (Müller-Salo 2018). Dies ist nicht falsch, sofern man berücksichtigt, dass unter Verteilung etwas anderes zu verstehen ist als im intragenerationellen Kontext. Dort bedeutet Verteilungsgerechtigkeit in der Regel, dass das aufzuteilende Gut ,verschwindet‘. Wenn Geschwister sich einen Kuchen ,teilen‘, dann bekommt jeder  $1/n$  davon und der Akt der Verteilung bringt den ursprünglichen Kuchen zum Verschwinden. Wenn Geschwister sich ein Auto ,teilen‘, dann bleibt das Auto erhalten, denn ,Teilen‘ bedeutet hier, dass der geteilte Gegenstand zeitlich versetzt genutzt wird. Im Kuchen-Beispiel geht es um die gerechte *Aufteilung*, beim Auto-Beispiel um die gerechte *Übergabe*. Es bietet sich an, im ersten Fall von ,justice in parts‘, beim zweiten Fall von ,justice in turns‘ (Habib 2013) zu sprechen. Im intergenerationellen Kontext werden nun viele ,Währungen‘ in ,Runden‘ weitergegeben, nicht in ,Teilen‘. Die Erde als Ganzes etwa kann nicht zwischen Generationen aufgeteilt werden, sie kann aber von jeder Generation treuhänderisch verwaltet werden. Dabei sind zukünftsethische Verteilungstheorien (im Sinne gerechter Übergaben) ebenso wie gegenwartsethische Verteilungstheorien (im Sinne der gerechten Aufteilung) prinzipiell entlang der gleichen Prinzipien diskutierbar, etwa einer ,presumption for equality‘, falls nicht anderweitige Gründe vorliegen.

Diverse Theoretiker haben nach der Initialzündung von Rawls, der das Gedankenexperiment selbst nicht zu Ende führte (Rawls 1979, 162-164 und 321-325), den Schleier der Unwissenheit (SdU) als sinnvollen Ausgangspunkt zur Begründung intergenerationeller Normen betrachtet (Hare 1975, Birnbacher 1977; Mathis 2011; Tremmel 2012). Die *intergenerationelle* Analogie zum Rawls’schen *intragenerationellen* ,Urzustand‘ lautet wie folgt:

Die Vertreter aller vergangenen, der gegenwärtigen und aller zukünftigen Generationen treffen sich im ,Urzustand‘. Sie wissen nicht, welcher Generation sie angehörten bevor der ,Schleier des Nichtwissens‘ niedersank und in welcher sie leben werden, sobald er aufgehoben ist. Jeder Vertreter lässt sich von seinen Interessen leiten.

Der intergenerationelle Urzustand kann also ein Standpunkt der Gleichzeitigkeit aller Epochen verstanden werden, von dem aus jede geschichtliche Gesellschaftsgestalt gleichermaßen objektiv auf den in ihr anzutreffenden Gerechtigkeitsgehalt hin befragt werden kann (Kersting 2001, 142). Zu beachten ist, dass SdU-Theorien nicht behaupten, dass Güter (wie Wohl, Lebensqualität oder Nutzen) zwischen allen einbezogenen Generationen aktiv *aufgeteilt* werden können; sie gehen allerdings davon aus, dass sich aufgrund der jeweiligen, gerechten oder ungerechten, *Übergaben* der Welt eine ungleiche Zuordnung dieser Güter auf unterschiedliche Generationen ergibt.

Ein grundlegendes Problem bei SdU-Theorien ist, wie weit (wie viele Generationen) in die Zukunft gedacht werden soll. Die wohl ausgreifendste Theorie von dieser Art hat Tremmel (2012) formuliert, der dafür alle Generationen seit dem Auftreten des homo sapiens auf der

Erde und die gleiche Anzahl künftiger Generationen in Gruppen aufteilte und die Überlegungen der jeweiligen Gruppenvertreter im Urzustand simulierte. Schon die Festlegung angemessener Parameter für das Gedankenexperiment zeigt die Unterschiede zum SdU auf intragenerationeller Ebene. Dort machen es die Umstände möglich, das Wohl der am schlechtesten gestellten Mitglieder einer Gesellschaft aufzubessern, indem die Situation der am besten gestellten Gesellschaftsmitglieder verschlechtert wird. Das ist auf einer intergenerationellen Ebene nicht möglich. Spätere Generationen können von den Erfindungen, Innovationen und Erfahrungen ihrer Vorgänger profitieren. Es gibt aber umgekehrt keinen Weg, um verblichene Generationen an heute vorhandener Technologie und Medizin teilhaben zu lassen, da die Zeit nur in eine Richtung verläuft und unumkehrbar ist. Jede Generation hat aufgrund der erbrachten Vorleistungen früherer Generationen eine andere Ausgangsposition – zumindest in der bisherigen Geschichte der Menschheit war dies in der Regel ein Startvorteil. Schon Kant (1785/1968, A 392) nannte es gleichermaßen ‚rätselhaft‘ wie ‚notwendig‘, dass jede Generation der nächsten „eine Stufe zu bereiten“ habe.

Die Geschichte der Ausrottung von Infektionskrankheiten (z.B. der Pocken) zeigt, dass es keine Chancengleichheit, so wie das Wort gemeinhin im intragenerationellen Kontext verstanden wird, für unterschiedliche Generationen geben kann. Sogar krasse Ungleichheiten erscheinen im intergenerationellen Bereich nicht als ungerecht. Vielmehr wäre eine Nivellierung nach unten, um die späteren Generationen den früheren gleichzustellen, unmoralisch.

SdU-Theorien suchen also nach Prinzipien, die das jeweilige axiologische Gut (Nutzen, Wohl, Fähigkeiten, Ressourcen) unter Einbeziehung aller Generationen, also für die transgenerationale Gemeinschaft insgesamt, maximieren können (vgl. Campos 2018, 5). Dies kann auf ein nutzensummenutilitarisches Ergebnis (Birnbacher 1977) hinauslaufen, allerdings ist hierbei kritisch, dass dies die Förderung einer Bevölkerungszunahme impliziert. Diese Lösung nimmt die so genannte ‚repugnant conclusion‘ in Kauf, d.h. die Förderung der Bevölkerungsvermehrung wäre moralisch geboten, solange nur ein minimaler (subjektiver) Nutzenzuwachs durch jeden noch ungeborenen potenziellen Nutzen-Träger dem bisherigen Gesamtnutzen hinzugefügt werden könnte (Hohl 2016). Tremmel plädiert hingegen für einen Durchschnittswelfarismus (die ‚Währung‘ ist hier ein objektiv bestimmtes Bedürfniserfüllungsniveau statt ein subjektiv bestimmter Nutzen wie im Utilitarismus). Laut ihm würde die fiktive Versammlung aller Generationenvertreter letztlich zwei Prinzipien für Generationengerechtigkeit verabschieden:

- 1.) Maximiere den Durchschnitt der individuellen Wohnniveaus aller Mitglieder aller repräsentierten Generationen. Um dies zu erreichen, besteht für jede Generation eine Pflicht zur Beachtung des Vorsichtsprinzips bei der Übergabe der Welt an die nächste. Jede Generation hat im Interesse ihrer Nachkommenschaft die Pflicht, Kriege sowie ökologische, soziale und technische Zusammenbrüche, die zu großen Einbußen menschlichen Wohles führen können, zu vermeiden.
- 2.) Keine Generation ist dazu verpflichtet, größere Sparleistungen zu erbringen als ihre Vorgängergeneration.

Dieses Konzept von ‚Generationengerechtigkeit als Ermöglichung einer Besserstellung‘ heißt nicht, dass die heutige Generation sich für die nächste aufopfern soll. Denn auch wenn die



angemesseneren Denkraum ab. Verantwortungstheorien orientieren sich am Einzelfall, nicht am Gesamtzustand (Müller-Salo 2018). Die Verantwortungstheorie von Hans Jonas (1979) war zwar von ihm nicht für Eltern-Kind-Beziehungen entwickelt worden, aber jedenfalls liegt ihr kein ein SdU-Modell, sondern ein Begriff der prospektiven Verantwortung, d. h. der Verantwortung für das Herbeiführen oder Unterbinden bestimmter Zustände, zugrunde.

Noch deutlicher, und diesmal auch klar auf familiäre Generationen bezogen, zeigt sich die Ablehnung des Gerechtigkeits-Paradigmas bei Passmores ‚Kette der Liebe‘, d.h. der postulierten Pflicht jeder Eltern-Generation, die eigenen Kinder zu lieben. Passmore (1974, 88 f.) schreibt:

„Menschen lieben nicht die Enkelkinder ihrer Enkelkinder. Sie können nicht lieben, was sie nicht kennen. Aber indem sie ihre Enkelkinder lieben – eine Liebe, die sie bereits ein beträchtliches Stück in die Zukunft trägt – hoffen sie, dass auch jene Enkelkinder wiederum Enkelkinder haben werden, die sie lieben. Sie *berücksichtigen* also, in diesem Umfang, die Enkelkinder ihrer Enkelkinder. [...] Auf diese Weise entsteht eine Kette der Liebe und der Berücksichtigung, die sich bis in die ferne Zukunft erstreckt.“

Bei der Revitalisierung von Passmores Ansatz soll nicht verschwiegen werden, dass sein Ansatz stark kritisiert worden ist, aber eben von Theoretikern der Gerechtigkeit zwischen *chronologischen* Generationen. Eine Kritik lautete, dass Passmores kaskadenartiges Pflichten-Modell problematisch werde, wenn es zu Sprung-Verhältnissen kommt. Man denke sich einen Fall, in dem Eltern ihre Kinder gut stellen können, indem sie deren Kinder schlecht stellen. Im Fall der Nutzung von Atomenergie kann nicht nur Generation A, sondern durchaus auch B und C die Vorteile dieser billigen Energiequelle nutzen (da für einige Jahrzehnte bzw. wenige Jahrhunderte noch wenig atomarer Abfall anfällt, der kostengünstig zwischengelagert werden kann); für Generationen X, Y und Z wird in ferner Zukunft die Masse an atomarem Abfall jedoch ein gravierendes Problem sein.

Gerechtigkeitstheoretikern dürfte Passmores Begründungsmodell auch deshalb suspekt sein, weil Elternliebe parteiisch ist – und damit mit dem Unparteilichkeitsprinzip per se inkompatibel. Wenn man seinen eigenen Nachwuchs (anders als den Nachwuchs anderer Menschen) liebt und fördert, so mag dies legitim sein. Es ist aber laut de-Shalit (1995, 31) keine Rechtfertigung für eine Abschwächung der Pflichten, die man gegenüber der Nachwelt im Allgemeinen hat.

Ein weiteres Gegenargument gegen die ‚Kette der Liebe‘ als Pflichtenbegründungsmodell gegenüber der Nachwelt ist der Hinweis auf die ansteigende Zahl von Kinderlosen. Sollen diese Menschen gar keine Pflichten gegenüber der Nachwelt haben?

Die Menschheit pflanzt sich in Generationen fort und folglich beschäftigen die beiden Fragen, was Eltern ihren Kindern schuldig sind, und umgekehrt, die Menschen schon sehr lange. Sowohl im Konfuzianismus als auch in der Bibel werden gewisse Antworten gegeben, die allerdings meist filiale Pflichten hervorheben (Gehorsam, Respekt). In der westlichen Ethik werden parentale Pflichten erst seit kurzem in der Ethik systematisch untersucht (Betzler/Bleisch 2015 m.w.N.). Eine Zusammenführung dieses Diskurses mit dem Diskurs über Generationengerechtigkeit wäre ein fruchtbares Unternehmen, zumal eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit zwischen familialen Generationen bisher noch nicht entwickelt

wurde. Diese müsste Fragen beantworten wie: Sollten Eltern im Rahmen ihrer Möglichkeiten dafür sorgen, dass ihre Kinder es einmal besser haben als sie selbst? Welche Güter sollten Sie ihnen mitgeben? Wann sollte eine Erbschaft von Eltern an ihre Kinder übergeben werden, und unter welchen Umständen idealerweise? Inwieweit sollte der Staat in die Übergabe der Generationenerbschaft innerhalb der Familien eingreifen? Die letztgenannten Fragen verweisen erneut auf das Problem der Parteilichkeit. Elternpflichten werden oft als Pflichten der Parteilichkeit deklariert, und als solche auch vom Schrifttum gemeinhin anerkannt (Blum 2003; Scheffler 1997; Feltham/Cottingham 2010). Viele Theorien zwischen *chronologischen* Generationen definieren jedoch, wie oben ausgeführt, den Standpunkt der Moral gerade durch Unparteilichkeit im Sinne eines Verbots einer *absichtlichen* Besserstellung bestimmter Generationen (freilich auch ohne das Gebot, den natürlichen Lauf der Dinge durch *absichtliche* Schlechterstellung späterer Generationen zu hemmen). Wie also ist es zu bewerten, wenn ein reicher Erblasser seine Erbschaft nur wenigen Angehörigen der nächsten Generation, nämlich seinen eigenen Kindern, hinterlässt, anstatt die Erbschaft so weit wie möglich unparteiisch auf viele Angehörige der nächsten Generation zu verteilen? Alle obigen Fragen gehen von der Existenz einer Kinder-Generation aus. Daneben stellt sich grundsätzlich für (potenzielle) Eltern noch die Frage, ob man überhaupt Kinder haben sollte, und wenn ja, wie viele.

Hier liegt noch ein weites Feld für die ethische Forschung brach. Zwangsläufig würden Normen der familialen Generationenbeziehungen in Wechselwirkung zu solchen der chronologischen Generationenbeziehungen stehen. Dennoch kann das Motiv der *Gerechtigkeit* nicht in gleichem Maße ein angemessener Rahmen für die Eltern-Kind-Ethik sein wie für die Beziehungen zwischen chronologischen Generationen. Vielmehr sollten bei der Begründung von Elternpflichten das Care-Konzept eine größere Rolle spielen, und gegenüber erwachsen gewordenen Kindern kann das Motiv der Freundschaft hinzukommen. In der Summe ergeben sich möglicherweise zwei Motive für Handlungen zugunsten der Nachwelt: Verstand und Gefühl. Dies würde angesichts der allgemeinen Dichotomie ethischer Theorien in rationale und emotionale, mit ihren jeweiligen Stammvätern Kant und Hume, kaum überraschen.

### **Zitierte Literatur**

Betzler, Monika / Bleisch, Barbara (Hg.) (2015): Familiäre Pflichten. Frankfurt am Main: suhrkamp.

Bidadanure, Juliana (2016): Making sense of age-group justice: A time for relational equality? *Politics, Philosophy & Economics* 15 (3). S. 234–260.

Birnbacher, Dieter (1977): Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 31 (2). S. 385-401.

- Birnbacher, Dieter (1988): Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart.
- Birnbaum et al. (2017): The Generational Welfare Contract. Justice, institutions and Outcomes. Cheltenham: Edward Elgar.
- Blum, Lawrence (2003): Personal Relationships. In: Frey, Raymond u.a. (Hg.): A Companion to Applied Ethics. Oxford: Blackwell Publishing. S. 512-524.
- Brennan, Geoffrey (2007): Discounting the future, yet again. In: Politics, Philosophy & Economics 6 (3), S. 259-284.
- Chauvel, Louis (2010): Comparing Welfare Regime Changes: Living Standards and the Unequal Life Chances of Different Birth Cohorts. In: Tremmel, Jörg (Hg.): Young Generation under Pressure? The Financial Situation and the "Rush Hour" of the Cohorts 1970 – 1985 in a Generational Comparison. Heidelberg: Springer Verlag, 23-36.
- Campos, Andre Santos (2018): Intergenerational Justice Today. In: Philosophy Compass 13 (3). S. 1-12. DOI 10.1111/phc3.12477.
- Daniels, Norman (1988): Am I my Parents' keeper? An Essay on Justice between the Young and the Old. Oxford: Oxford University Press.
- De-Shalit, Avner (1995): Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations. London/New York: Routledge.
- Feltham, Brian / Cottingham, John (Hg.) (2010): Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships and the Wider World. Oxford: Oxford University Press.
- Grunwald, Arnim (2010): Technikfolgenabschätzung – eine Einführung. Berlin.
- Habib, Allen (2013): Sharing the Earth: Sustainability and the Currency of Environmental Inter-Generational Justice. In: Environmental Values 22 (6): 751-764.
- Hare, Richard M. (1975): Rawls' Theory of Justice. In: Norman Daniels (Hrsg.): Reading Rawls. Critical Studies of ‚A Theory of Justice‘. Oxford, S. 81–107.
- Hauser, Richard (2004): Generationengerechtigkeit, Volksvermögen und Vererbung, in: Böhning, Björn; Burmeister, Kai (Hrsg.): Generationen & Gerechtigkeit. Hamburg, 29-44.
- Heubach, Andrea (2008): Generationengerechtigkeit – Herausforderung für die zeitgenössische Ethik. Göttingen.
- Höffe, Otfried (2007): Gerechtigkeit zwischen den Generationen, in: Intergenerational Justice Review 7 (4), 4-6.

- Hohl, Sabine (2016): Zukünftige Generationen. In: Goppel, Anna / Mieth, Corinna / Neuhäuser, Christian (Hg.): Handbuch Gerechtigkeit. Berlin: Metzler.
- Hume, David (2002): *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hg. von Gerhard Streminger. Stuttgart: Schöningh (Erstveröffentlichung 1751).
- Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1968): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Werkausgabe Bd. XI. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Erstveröffentlichung 1785). S. 33-50.
- Kersting, Wolfgang (2001): John Rawls. Hamburg.
- Knell, Sebastian (2015): Zukünftige Generationen. In: Sturma, Dieter / Heinrichs, Bert (Hg.): Handbuch Bioethik. Stuttgart: J.B.Metzler. S. 174-179.
- Kohli, Martin / Szydlik, Marc (2000): (Hrsg.) Generationen in Familie und Gesellschaft. Opladen.
- Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hrsg. von Walter Euchner. Frankfurt. (Erstveröffentlichung 1690).
- Lomborg, Bjørn (2001): *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lüscher, Kurt et al. (2017): Generationen, Generationenbeziehungen, Generationenpolitik. Ein mehrsprachiges Kompendium. <http://www.generationen-compendium.de>.
- Mathis, Klaus (2011): Future Generations in John Rawls' Theory of Justice . In: Mathis, Klaus (Hg.) Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations. Heidelberg: Springer. S. 97-112.
- Marx, Karl (1975): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (1894), in: Ders.; Engels, Friedrich: Werke 25 (Teilband 3). Berlin.
- McKerlie, Dennis (2013): Justice between the Young and the Old . Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Lukas H. (2015): Intergenerational Justice. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> (first published 2003). Abruf am 20.01.2018.

Müller-Salo, Johannes (2018): Gerechtigkeit und Verantwortung als Paradigmen der Zukunftsethik. In: Reinold Schmücker/Ludwig Siep (Hrsg.): Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit. Münster: Mentis, S. ###-###.

Page, Edward (2007): Intergenerational Justice of what? Welfare, resources or capabilities? In: Environmental Politics 16: 453-469.

Parfit, D., 2010. Energy policy and the further future. In: S. Gardiner et al., ed. Climate Ethics. Essential Readings. Oxford. Oxford University Press, 112-121.

Passmore, John (1974): Man's responsibility for Nature. London: Duckworth.

Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Scheffler, Samuel (1997): Relationships and Responsibilities. In: Philosophy and Public Affairs 26 (3). S. 189-209.

Schefcyk, Michael (2012): Verantwortung für historisches Unrecht. Berlin/New York: De Gruyter.

Thompson, Janna (2009): Intergenerational Justice. Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity. New York/London: Routledge.

Tremmel, Jörg (2018): Fact-insensitive thought experiments in climate ethics – Exemplified by Parfit's non-identity problem. In: Jafry, Tahseen (Hg.): The Routledge Handbook of Climate Justice. London: Routledge. S. 42-56.

Tremmel, Jörg (2012): Eine Theorie der Generationengerechtigkeit. Münster.

Vanhuysse, Pieter / Tremmel, Jörg (2018): Measuring intergenerational justice for public policy. In: Poama, Andrei / Lever, Annabelle (Hg.): Routledge Handbook in Ethics and Public Policy. London: Routledge. 472-486.

Veith, Werner (2006): Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer.

Vernon, Richard (2016): Justice Back and Forth: Duties to the Past and Future. Toronto: University of Toronto Press.

Woodward, James (1986): The Non-Identity Problem, in: Ethics 96 (4), 804-831.

**Autor: Jörg Tremmel**