

Ergänzende Literatur

- Birnbacher, D./Hoerster, N. (Hg.): *Texte zur Ethik*. München 1976.
Halbig, C./Suhm, C. (Hg.): *Was ist wirklich? Neue Beiträge zu Realismusedebatten in der Philosophie*. Frankfurt/M. 2004.
Horster, D.: *Ethik*. Stuttgart 2009.
Pauer-Studer, H.: *Einführung in die Ethik*. Wien 2003.
Schaber, P.: *Moralischer Realismus*. Freiburg/München 1997.
Schmid Noerr, G.: *Geschichte der Ethik*. Leipzig 2006.
Singer, P.: *A Companion to Ethics*. Oxford 1991.
Stemmer, P.: *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin 2000.
Williams, B.: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Übers. von E. Bubser. Stuttgart 1978.
Wolf, J.-C./Schaber, P.: *Analytische Moralphilosophie*. Freiburg/München 1998.

Corinna Mieth

4. Ist das gerecht?

Fairness als Prinzip

Was meinen wir, wenn wir fragen, ob etwas gerecht ist? Sobald wir uns diese Frage stellen, können wir sehen, dass «Gerechtigkeit» kein eindeutiger Begriff ist. Er findet sich in vielen Anwendungsbereichen, und zudem können wir verschiedene Verwendungsweisen unterscheiden.

Wenn es um die Anwendungsbereiche des Gerechtigkeitsbegriffs geht, können wir fragen: «Wer oder was kann gerecht sein?» Verschiedene Anwendungsbereiche des Gerechtigkeitsbegriffs sind: Personen und ihre Charaktereigenschaften oder Handlungen (*personale Gerechtigkeit*, *Tugend*), Institutionen und ihre Regeln (*politische Gerechtigkeit*), Güterverteilungen und die Regeln, nach denen sie erfolgen (*Verteilungsgerechtigkeit*), Verfahren (*Verfahrensgerechtigkeit*) oder auch Gesellschaften und ihre Verteilungsordnung in Bezug auf Rechte und Freiheiten, aber auch auf wirtschaftliche Güter wie Einkommen und Vermögen (*soziale Gerechtigkeit*).

Ein weiterer Gesichtspunkt ist die *korrektive Gerechtigkeit*. Nehmen wir an, ein schönes neues Rennrad ist Paulas Eigentum. Sie hat es gestern im Fahrradladen gekauft. Wenn nun Pauls Fahrrad stiehlt, sodass es sich nun in seinem Besitz befindet, muss dieser Zustand im Sinne der ursprünglichen Besitzverhältnisse korrigiert werden: Paul muss Paula das Fahrrad zurückgeben. Man kann hier auch von Rechtsgerechtigkeit sprechen, da das Recht es verlangt, die ursprünglichen Besitzverhältnisse wiederherzustellen. Doch nicht jedes geltende Recht und alle geltenden Gesetze sind tatsächlich gerecht.

Von der Frage der Absicherung bestimmter Eigentumsverhältnisse zu unterscheiden ist die grundsätzliche Frage nach der Gerechtigkeit der ursprünglichen Güterverteilung. Ist es gerecht, dass Paula mehr Geld zur Verfügung hat als Paul, sodass sie sich, nehmen wir das hier einmal an, ein Fahrrad kaufen kann und er nicht? Wie kommt eine solche Ungleichverteilung zustande? Unter welchen Gesichtspunkten können wir sie für gerecht halten? Wir können etwa annehmen, dass Paula mehr gearbeitet

hat als Paul, deshalb hat sie mehr Geld verdient (*Leistungsgerechtigkeit*). Wir könnten aber auch umgekehrt annehmen, dass Paul das Fahrrad dringend braucht, sagen wir, weil er damit zu einer entlegenen Arbeitsstelle fahren muss, während Paula es nur in den Keller stellt, weil sie ohnehin Auto fährt. Paul könnte auch mehr Geld brauchen, weil er, nehmen wir an, nicht nur für sich selbst, sondern auch noch für seine kranken Eltern sorgen muss. Wäre es nicht gerecht, wenn er mehr Geld bekäme als Paula (*bedarfsbezogene Gerechtigkeit*)? Ein wichtiger Anwendungsbereich des Gerechtigkeitsbegriffs besteht also darin, dass wir fragen, ob Personen, Institutionen oder Güterverteilungen gerecht sind. Auch müssen wir uns die Frage stellen, ob die Regeln oder Prinzipien, an denen sich Personen oder Institutionen orientieren, gerecht sind. Dabei kann es konkurrierende Prinzipien der Güterverteilung geben: So können etwa die Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit und die der Bedarfs-gerechtigkeit zu verschiedenen Resultaten führen.

Wenn wir fragen: «Sind Personen bzw. Institutionen, Güterverteilungen, Verfahren, Gesellschaften gerecht?», fragen wir, ob die *Handlungsprinzipien* von Personen bzw. die *Regeln*, nach denen Institutionen, Güterverteilungen, Verfahren, Gesellschaften funktionieren, gegenüber den von ihnen Betroffenen *gerechtfertigt* werden können. Auf der Rechtfertigungsebene können wir zwischen einer engen und einer weiten Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs unterscheiden.

Im Sinne der weiten Verwendung wird «gerecht» mit «moralisch richtig» identifiziert, «ungerecht» mit «moralisch falsch». Der Begriff wird dann unspezifisch auf alle moralischen Probleme bezogen. Dabei können wir feststellen, dass unser Sprachgebrauch mit der weiten Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs nicht ungewungen übereinstimmt. Gehen wir von einem Fall aus, bei dem Paul Paula ein Bonbon wegnimmt. Umgangssprachlich würden wir vielleicht zu Paul sagen: «Das war nicht richtig von dir», aber wir würden wohl nicht sagen: «Das war ungerecht». Vielleicht kann man sagen, dass Paul Paula unrecht getan oder ihr ein Unrecht zugefügt hat. Was wir meinen ist, dass das Verhalten Pauls ungerechtfertigt war, dass Paula es genauso nicht verdient hat, so behandelt zu werden. Das liegt daran, dass unmoralische Handlungen oft gerade dadurch unmoralisch sind, dass wir andere nicht

als gleichwertige moralische Wesen behandeln. Man meint mit «ungerecht» eigentlich «ungerechtfertigt». Nicht zu rechtfertigen ist es, wenn man jemanden bittet, einem Geld zu leihen, in der Absicht, es nicht zurückzahlen. Ungerechtfertigt ist es auch, wenn der Lehrer Anna die Note 1 gibt und Petra eine 2, obwohl ihre Leistungen gleichwertig sind. Nur im zweiten Fall scheint allerdings ein Gerechtigkeitsproblem im engeren Sinn vorzuliegen.

Welche moralischen Probleme sind Gerechtigkeitsprobleme?

Wir können uns also fragen, welche moralischen Probleme insbesondere als Gerechtigkeitsprobleme aufzufassen sind. Schon in Bezug auf die personale Gerechtigkeit wird klar, dass es zumindest im Deutschen kon-traintuitiv ist, etwa einen Mörder als «ungerecht» zu bezeichnen. Wir würden eher sagen: «Er ist ein Unmensch» oder «Er hat ein schreckliches Unrecht begangen». Gleichzeitig würden wir nicht jedes Unrecht, das jemand einem anderen Menschen antut, als Ungerechtigkeit bezeichnen. Auch bei Diebstahl, Vertragsbruch, Betrug, Körperverletzung oder Vergewaltigung liegen gravierende Formen von Unrecht vor, die wir aber in der Regel nicht als Ungerechtigkeiten bezeichnen, und zwar obwohl diese Taten in der Regel moralisch nicht zu rechtfertigen sind. Doch die Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs auf diese Fälle scheint nicht direkt nahezuliegen. Andererseits würden wir aber einen Richter für ungerecht halten, der zwei Mörder, die unter vergleichbaren Umständen jemanden getötet haben, ein verschiedenes Strafmaß zuteilt. Ebenfalls würden wir einen Vater für ungerecht halten, der beim Kindergeburtstag seinem Kind zwei Stücke Kuchen zuteilt und allen anderen Kindern nur eines. Wir würden auch einen Schiedsrichter für ungerecht halten, der sofort zum Elfmeterpunkt zeigt, wenn ein Spieler des VfB Stuttgart einen Spieler von Bayern München im Strafraum foul und andersherum dem VfB keinen Strafstoß zubilligt, wenn ein Spieler der Bayern im gegnerischen Strafraum ein Foul begeht. Gerechtigkeit scheint demnach insbesondere mit der Verteilung von Gütern oder allgemeiner von Vor- und Nachteilen zu tun zu haben. Andererseits scheint Gerechtigkeit im

engeren Sinn etwas damit zu tun zu haben, ob eine solche Verteilung gerechtfertigt ist, und zwar insbesondere damit, ob eine Gleichverteilung von Vor- und Nachteilen vorliegt oder nicht. Und in unseren Beispielen scheint die Verteilung von Vor- und Nachteilen durch Richter, Väter und Schiedsrichter ungerecht, weil sie diese Vor- und Nachteile auf die Akteure Mörder, Kinder und Fußballmannschaften ungleich verteilen, obwohl es keine guten Gründe dafür gibt.

Wir können also folgende Spezifizierung des Gerechtigkeitsbegriffs festhalten: *Gerechtigkeit im engeren Sinn bezieht sich auf Verteilungsfragen.* Dabei sind Gleichverteilung und Gleichbehandlung die <default-option>, das heißt, dass wir gleich verteilen müssen, wenn nicht gute Gründe für eine andere Verteilung sprechen. Ungleichverteilungen stehen aber so unter Rechtfertigungszwang. Wer für sie argumentieren will, trägt die Beweislast. Dagegen darf man gleich verteilen, ohne eigens gute Gründe dafür anführen zu müssen. Eine gerechte Verteilung von Kuchenstücken, von Noten, von Strafen usw. wäre dann eine Gleichverteilung. Nun wären wir in unseren Beispielen davon ausgegangen, dass die Mörder vergleichbare Untaten verübt haben, die Kinder gleich hungrig sind und die Fußballmannschaften vergleichbare Fouls begangen haben. Ändern wir diese Faktoren, könnten Ungleichverteilungen rechtfertigbar sein. Hat etwa ein Kind großen Hunger, weil seine Eltern vergessen haben, ihm etwas zu essen zu geben, könnte es durchaus angemessen sein, diesem Kind zwei Kuchenstücke zu geben. Man spricht hier von bedarfsbezogenen Ansprüchen. Ebenso muss natürlich das schlimmere Verbrechen härter bestraft werden. So spricht schon Aristoteles davon, dass die personale Gerechtigkeit unter anderem darin bestehe, gleiche Fälle gleich und ungleiche Fälle ungleich zu behandeln. Die Frage ist natürlich, was im Hinblick auf die Verteilung von x die moralisch relevanten Faktoren sind, die miteinander verglichen werden müssen. Im Hinblick auf die Verteilung von Essen kann der Grad der Hungrigkeit, also der Bedarf eine Rolle spielen. Im Hinblick auf die Verteilung von Strafe die Größe des begangenen Unrechts. Im Hinblick auf Belohnungen die Größe von Verdiensten bzw. im Hinblick auf die Verteilung von Gehältern die Größe der erbrachten Leistung.

Von der personalen Gerechtigkeit zur institutionellen Gerechtigkeit: ein Überblick

In der Antike war Gerechtigkeit zunächst eine personale Tugend. Dabei galt die Hauptfrage, die etwa Platon in der *Politeia* stellt, der Verbindung von Gerechtigkeit und Glück: Was ist glückszuträglich, das Leben des Gerechten oder das des Ungerechten? Und dabei wird eben das Gerechte im Sinne der weiten Verwendungsweise des Gerechtigkeitsbegriffs mit einer insgesamt moralischen Lebensweise identifiziert. Der Gerechte ist der, der sich an Gesetze und moralische Forderungen hält. Im ersten Buch der *Politeia* kommt der Sophist Trasymachos zu der provokanten These, das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche. Wer nämlich als Tyrann im Großen Unrecht tut, ein ganzes Reich erobert und sich dann selbst zum Gesetzgeber macht, der profitiert von der Regelkonformität des Verhaltens der anderen, ohne selbst moralisch richtig oder gerecht zu handeln. Angesichts dieser Herausforderung verschärft Platon die personale Gerechtigkeit, die Tugend des Einzelnen, mit der politischen Gerechtigkeit, der richtigen Staatsordnung. In einem idealen Staat soll der beste Mensch, der Philosophenkönig herrschen, der einsieht, dass das Gerechte für ihn und den ganzen Staat gut ist. Das Gerechte ist für Platon eine Metatugend, die bedeutet, dass beim einzelnen Menschen jeder Seelenteil und im Staat jeder Stand «das Seinige tut». Dieses Modell wird durch die Einsicht in eine metaphysische Ideenordnung begründet. Für uns heute ist jedoch die Legitimität eines solchen Modells sowohl im Hinblick auf seine unstrittene metaphysische Begründung als auch im Hinblick auf die Auszeichnung der Aristokratie (die Herrschaft der Besten, natürlich der Philosophen) als beste Herrschaftsform zweifelhaft.

Der Übergang von der antiken zur modernen politischen Philosophie wird meistens bei Thomas Hobbes gesehen. Hobbes begründet eine gerechtfertigte staatliche Ordnung nicht durch Verweise auf einen harmonischen Ideenhimmel, der das Muster für die richtige Staatsordnung abgibt, und auch nicht auf den anthropologischen Essentialismus eines Aristoteles, wonach der Mensch ein soziales Lebewesen (*zoon politikon*) sei, dessen Endzweck es ist, nach dem höchsten Gut und einer tugendhaften Lebensweise in der Polis zu streben. Für Hobbes sind die

Menschen rationale Egoisten, deren höchstes individuelles Ziel in der Selbsterhaltung besteht. Für solche Egoisten ist eine Staatsgründung vernünftiger als das Verbleiben in einem anarchischen (herrschaftsfreien) Naturzustand, in dem jeder von jedem bedroht ist und dadurch um sein Überleben fürchten muss. Hobbes entwirft als Begründung staatlicher Herrschaft überhaupt ein hypothetisches Vertragsmodell (*Kontraktalismus*). Jeder sieht ein, dass es für ihn vorteilhaft ist, auf sein «Recht auf alles» zu verzichten und dieses auf einen souveränen Herrscher zu übertragen, wenn jeder andere auch dazu bereit ist. Diesbezüglich schließt jeder mit jedem einen Vertrag, dessen Begünstigter der Souverän ist, der als Einziger sein «Recht auf alles» behält. Dieser souveräne Herrscher ist kein Vertragspartner, sondern der Gesetzgeber, der die Definitionsgewalt über Recht und Unrecht im Staat hat, indem er positive Gesetze erlässt. Der entscheidende Vorteil an dieser Position ist der «legitimatorische Individualismus». Staatliche Herrschaft ist nur dann legitim, wenn jeder Einzelne ihr (hypothetisch) zustimmen kann, weil sie für ihn vorteilhaft ist.

Doch springen auch nach dieser äußerst knappen Beschreibung die Nachteile ins Auge: Der Souverän, der die Gesetze erlässt und mit der auf ihn übertragenen Gewalt durch Sanktionen ihre Einhaltung garantiert, ist selbst nicht mehr kontrollierbar. Gewaltenteilung ist bei Hobbes nicht vorgesehen. Ferner: Welche Rechte bleiben den Individuen, wenn der Souverän seine Macht missbraucht? Wir sehen hier den fundamentalen Unterschied zwischen positivem Recht, das der Souverän setzen kann, und unseren Gerechtigkeitsintuitionen: Nicht jedes Gesetz, dessen Einhaltung erzwungen werden kann, würden wir in einem moralischen Sinn für gerechtfertigt halten. John Locke, ein weiterer Vertreter der liberalen Vertragstheorie, hat versucht, einen Mangel bei Hobbes auszugleichen, indem er annimmt, dass jedem Menschen von Natur aus ein Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum zustehe (Naturrecht). Des Staates bedarf es nach Locke nur, um diese Rechte zu schützen. Das Problem dieser liberalen Konzeption besteht darin, dass bei Locke keine Sozialrechte vorgesehen sind. In aktuellen Debatten der politischen Philosophie wird deswegen oft zwischen negativen Freiheitsrechten (Unterlassungsrechten) und positiven Sozialrechten (Anspruchsrechten) unterschieden. Die

entscheidende Frage ist, ob man nur ein Recht darauf hat, dass einem keine Güter gestohlen werden, oder auch ein Recht darauf, dass man nicht verhungern muss, wenn man keine Güter besitzt. Diese Frage betrifft die soziale Gerechtigkeit als Unterkategorie der Verteilungsgerechtigkeit. Ist eine Gesellschaft gerecht, die einige ihrer Mitglieder auf oder unter der Stufe eines gewissen Minimums zurücklässt, ohne ihnen zu helfen?

Soziale Gerechtigkeit und die Frage der Rechtfertigung: Das Modell von John Rawls' Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness

John Rawls hat in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts den vertragstheoretischen Ansatz aktualisiert. (Zu Rawls' Theorie vgl. Mieth 2004.) Er legitimiert nicht mehr wie Hobbes und Locke staatliche Herrschaft überhaupt, sondern stellt die Frage nach der *gerechten Verteilung* gemeinsam erwirtschafteter Güter. Er erläutert die zentrale Rolle, die die Gerechtigkeit für das Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft spielt, gleich zu Beginn seiner Schrift durch einen Vergleich:

«Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muss fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohl abgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind» (1975, S. 19).

Rawls geht davon aus, dass sich verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen auf einen gemeinsamen Kern reduzieren lassen, der durch die Deutung der Gerechtigkeit als Fairness erläutert wird. Die Grundintuition dieses Konzepts kann man durch den *Fair-Play-Gedanken* verdeutlichen, den wir vor allem aus dem Bereich des Sports kennen. Wenn alle Teilnehmer an einem Wettbewerb nur erlaubte Mittel einsetzen, sich an die Regeln halten und sich so gegenüber dem jeweils anderen fair verhalten, ist man bereit, den Ausgang des Wettkampfs als Resultat eines fairen Verfahrens zu akzeptieren. Die grundlegende Annahme dabei ist, dass ein

fairen Verfahren zu einem legitimen Resultat führt. Diese Vorstellung haben wir z. B. auch gegenüber Gerichtsprozessen, deren Ausgang wir dann für legitim halten, wenn die Verfahrensregeln eingehalten wurden und wenn diese selbst fair sind.

Nun muss man natürlich fragen, wann ein Verfahren fair ist. Bleiben wir beim Sport: Wenn zwei Tennisspieler um den Sieg kämpfen, so ist ihr Wettkampf dann fair, wenn sie sich an die Regeln halten: Keiner ist gedopt, keiner hat den Schiedsrichter bestochen oder den anderen irgendwie geschwächt oder behindert. Das heißt, keiner hat sich einen unerlaubten oder ungebührlichen Vorteil dem anderen gegenüber verschafft. Dieser Gedanke, dass ein Verfahren fair ist, wenn keine Partei sich einen unfairen, unerlaubten oder ungebührlichen Vorteil verschafft hat, ist für Rawls' Ansatz von grundlegender Bedeutung. Allerdings hinkt hier der Vergleich mit dem Sport schon ein wenig, denn Rawls kommt es nicht auf das Verfahren (hier: die Regeln, unter denen der Wettkampf stattfindet, die den Ablauf bestimmen) allein an. Vielmehr geht es ihm auch um die Fairness der Ausgangsbedingungen. Man kann sich unfaire Ausgangsbedingungen eines Wettkampfs z. B. dadurch vorstellen, dass ein großer, schwerer Boxer gegen einen kleinen, schwächlichen Gegner antritt. Auch wenn beide sich an alle Regeln halten, würde man sagen, dass dies kein fairer Kampf ist. In Rawls' Theorie sollen Gerechtigkeitsprinzipien bestimmt werden, auf die sich alle Mitglieder einer Gesellschaft unter fairen Ausgangsbedingungen geeinigt hätten. Das heißt, die Ausgangsbedingungen müssen so bestimmt werden, dass sich keiner einen unfairen Vorteil verschaffen kann. Deswegen müssen bei der Konstruktion einer idealen Ausgangssituation für die Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien die tatsächlichen Machtverhältnisse so korrigiert werden, dass es keinem gelingen kann, seine tatsächliche Machtposition bei der Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien, die für alle gelten sollen, zu seinem persönlichen Vorteil auszunutzen.

Rawls stellt sich vor, dass freie Menschen sich in einer fiktiven, ursprünglichen Situation der Gleichheit auf Grundsätze einigen, die dann für alle verbindlich die Grundstruktur der Gesellschaft bestimmen und die Verteilung von Gütern regeln sollen. Die Bezeichnung «Gerechtigkeit als Fairness» wird davon getragen, «dass die Grundsätze der Ge-

rechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden» (1975, S. 29). Im Begriff des «Urzustandes» werden dabei alle Bedingungen, die wir als fair und vernünftig anzuerkennen bereit sind, zu einer einzigen Vorstellung zusammengefasst. Unter solchen Bedingungen gewählte Regeln können von jedem gegenüber jedem anderen damit begründet werden, dass er selbst ihnen in einer fairen Ausgangssituation freiwillig zugestimmt hätte.

Dabei geht es um die Legitimation von zwei Gerechtigkeitsprinzipien, die von allen als Maßstab zur Bewertung von Institutionen anerkannt werden können. Es geht also um die Legitimität von Institutionen, die Rechte und Güter verteilen.

Rawls' erstes Gerechtigkeitsprinzip richtet sich gegen den Utilitarismus, der vor seinem eigenen Rückgriff auf die vertragstheoretische Tradition die führende Theorie im angelsächsischen Sprachraum war. Der Utilitarismus ist eine endzustandsorientierte, konsequentialistische Theorie, der es um die Erzielung des größten Wohls der Betroffenen geht. Dabei berechnet er in seinen verschiedenen Varianten den maximalen Durchschnittsnutzen oder die maximale Nutzensumme. Neben dem prominenten Einwand, dass es fast unmöglich sei, interpersonelle Nutzenvergleiche durchzuführen, weil das Glück für verschiedene Menschen in Verschiedenem besteht, führt Rawls ein grundsätzlicheres gerechtigkeistheoretisches Bedenken ins Feld. Denn es widerspricht unseren grundlegenden Gerechtigkeitsintuitionen, dass das Wohl Einzelner dem größeren Wohl vieler anderer geopfert werden darf. Deswegen sieht Rawls im basalen Bereich der politisch-juridischen Rechte eine strikte Gleichverteilung unter den Individuen vor, die auch durch Nutzenerwägungen nicht revidiert werden darf. Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz lautet:

«Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist» (1975, S. 81).

Im Bereich der sozioökonomischen Gerechtigkeit lässt Rawls zwar Ungleichverteilungen zu, aber diese sind daran gebunden, dass sie sich zum Wohl des Schlechtestgestellten in der Gesellschaft auswirken sollen. Dies

ist das unstrittene Differenz- oder Unterschiedsprinzip. Aber warum sollen sich Ungleichheiten zum Wohl der Schlechtestgestellten auswirken? Wie kann man das gegenüber den Bessergestellten, die etwas abgeben müssen, begründen? Grundsätzlich entspricht es unseren Intuitionen, dass in einer Gesellschaft der Befähigtere oder Qualifizierte größere Chancen sowohl auf verantwortliche Positionen als auch auf Wohlstand hat. Das Problem, das Rawls an dieser Stelle sieht, ist, dass größere Fähigkeiten oft nicht das Verdienst einer Person, sondern das Resultat gesellschaftlicher und natürlicher Zufälligkeiten sind. Eine Qualifikation erwirbt man durch bestimmte natürliche Begabungen in Verbindung mit einer geeigneten Ausbildung. Gesellschaftliche Ungleichheiten können aber die Ausbildungs- und damit die Qualifikationschancen einer Person beeinflussen. Dies würden wir intuitiv als unfair beurteilen. Wer die gleichen natürlichen Anlagen (z. B. zum Arztberuf) mitbringt wie ein anderer, sollte auch dieselbe Chance auf eine entsprechende Ausbildung und damit Qualifikation haben. Unsere Grundintuition, dass dem Befähigten die Laufbahnen offen stehen sollten, muss folglich durch das Prinzip der fairen Chancengleichheit spezifiziert werden. Dieses besagt eben, dass Personen mit denselben natürlichen Anlagen auch dieselben Qualifikationschancen haben müssen und damit dieselbe Chance, eine bestimmte Position zu erreichen. Rawls hat aber darüber hinaus die Idee, dass auch die natürlichen Anlagen oder Begabungen ihrem Träger nicht als Verdienst zugerechnet werden können. Wer unbegabt ist, trägt daran keine Schuld, ebenso wenig hat sich der Talentierte seine Talente verdient. Beides wurde einem von der Natur in die Wiege gelegt. Da man also seine natürlichen Fähigkeiten nicht verdient hat, habe man auch keinen exklusiven Anspruch auf die aus ihnen resultierenden Vorteile. Ziel der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie ist es, den Einfluss von Zufällen auf die Verteilung abzuschwächen. Die gerechte Verteilung, die Rawls im Blick hat, soll, plakativ gesagt, die weniger Fähigen für die unverdienten Nachteile, die ihnen dadurch entstehen, dass sie schlechtere Ausgangsbedingungen haben, entschädigen. Teilt man Rawls' Grundidee, dass die in der Ausgangsposition bereits Begünstigten keinen exklusiven Anspruch auf diese aus «natürlichen und gesellschaftlichen Umständen» hervorgegangene Begünstigung haben (1975, S. 124), sondern die

Gerechtigkeit gerade darin besteht, einen Ausgleich dafür zu schaffen, so gelangt man zu der Idee, das Hauptaugenmerk auf die Verbesserung der schlechtergestellten Positionen zu richten. Aus Rawls' Grundannahme, dass der natürliche Unterschied der Ausgangspositionen gleichsam unverdient ist, geht nämlich seine weitere Überlegung hervor, dass die Ungleichheiten, die sich aus den Ausgangspositionen ergeben, rechtfertigungsbedürftig sind. Das bedeutet, dass sich Ungleichheiten zum Vorteil der Schlechtestgestellten in einer Gesellschaft auswirken müssen. Diese Überlegungen führen zu der folgenden Formulierung des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes:

«Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen» (1975, S. 104).

Um zu verhindern, dass um einer effizienteren Güterverteilung willen Grundrechte verletzt werden, soll der erste Grundsatz dem zweiten immer vorausgehen (lexikalische Ordnung).

Innerhalb des zweiten Grundsatzes wird der Vorrang des Prinzips der fairen Chancengleichheit (b) vor dem Unterschiedsprinzip (Differenzprinzip) (a) verlangt. Durch die zweite Vorrangregel wird wieder der Vorrang der Gleichheit («gleiche Chancen») vor der Ungleichheit, die sich zugunsten der schwächsten Position auswirken soll, betont. Auch zugunsten größerer ökonomischer Vorteile der Schwächsten darf die faire Chancengleichheit nicht eingeschränkt werden. Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz (der gleichen Grundfreiheiten bzw. Grundrechte) und der zweite Teil des zweiten Grundsatzes (faire Chancengleichheit) bewirken, dass alle Mitglieder der Gesellschaft die gleichen Möglichkeiten haben, als Bürger an der Gestaltung der Gesellschaft zu partizipieren. Keiner kann kontingente soziale Vorteile zu seinen Gunsten ausnutzen, was die politisch-juridische Sphäre und den Zugang zu Ämtern und Machtpositionen betrifft. Ungleich sind die Menschen lediglich in ihrem Wohlstand, und dies auch nur unter der Bedingung, dass diese Ungleichheit sich zum Vorteil der Schlechtestgestellten auswirkt.

Die Rechtfertigung seiner beiden Gerechtigkeitsprinzipien nimmt Rawls durch ein hypothetisches Vertragsmodell vor, in dem rationale Egoisten aus der ökonomischen Entscheidungstheorie hinter einem «Schleier des Nichtwissens» die für sie günstigsten Gerechtigkeitsprinzipien aus einer Liste mit Alternativen auswählen. Der «Schleier» garantiert dabei ein gerechtes Ergebnis im Sinne der Verfahrensgerechtigkeit. Dadurch, dass keiner weiß, ob er reich oder arm ist, welche besonderen Interessen und Talente er hat, ist keiner in der Lage, die Situation zu seinen Gunsten auszunutzen. Für Rawls ist ein Prinzip zur Verteilung von Gütern genau dann gerecht, wenn die Betroffenen unter moralisch idealen, fairen Ausgangsbedingungen dieser Verteilung selbst zugestimmt hätten. Der Rawls'sche Urzustand stellt so eine Illustration des moralischen, unparteilichen Blickwinkels dar.

Allerdings ist das Differenzprinzip stark umstritten. Ultraliberalen Theoretikern, die den Staat ausschließlich als Hüter der Freiheit des Einzelnen betrachten, geht dieses Umverteilungsprinzip entschieden zu weit. In seiner eigenen Vertragstheorie, die er 1974 in *Anarchy, State and Utopia* ausgearbeitet hat, geht Robert Nozick im Anschluss an John Locke von den angeborenen Rechten des Menschen auf Leben, Freiheit und Eigentum aus. Dabei gilt als Eigentum alles rechtmäßig Erworbene. Die Aufgabe des Staates sieht Nozick darin, dass das Eigentum und die Rechte der Bürger geschützt werden. Er vertritt eine Herkunftstheorie der Besitzverhältnisse, die er als historische Theorie bezeichnet. Es geht nämlich darum, Besitzrechte auf ihr Zustandekommen hin zu untersuchen. Ansprüche auf Besitztümer ergeben sich entweder aus der gerechten Aneignung oder der gerechten Übertragung eines Gegenstandes. Wird einer dieser Grundsätze verletzt, so bedarf es der Korrektur durch den Staat, der die ursprünglichen Besitzverhältnisse wiederherstellt. Die Verteilung der Besitztümer ist nach Nozick genau dann gerecht, wenn jeder das besitzt, worauf er – aufgrund der Erfüllung der obigen Kriterien – einen Anspruch hat. Hier geht es also vor allem um *korrektive Gerechtigkeit*.

Dieser Ansatz ist dem Rawls'schen diametral entgegengesetzt, da es Rawls gerade darum geht, für die Unterschiede, die hinsichtlich der Geburt und Herkunft, die die sozialen Aufstiegschancen beeinflussen können, und den unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten, die zwi-

schen den Menschen bestehen, einen moralischen Ausgleich zu schaffen. Dass man weniger begabt ist und dadurch weniger leisten kann, ist nicht «Pech» oder «Schicksal», sondern eine Frage des Ausgleichs durch Verteilungsgerechtigkeit. Umverteilende Maßnahmen werden bei Rawls dadurch legitimiert, dass die «Willkür der Welt» so zurechtgerückt werden muss, dass jeder den Verteilungsregeln der gesellschaftlichen Kooperation freiwillig zustimmen kann (1975, S. 165). Ansprüche auf Besitztümer stehen somit bei Rawls gegenüber den Schlechtergestellten unter Rechtfertigungszwang. Nozicks Konzept schließt dagegen sozialen und wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen aus, da sie als umverteilende Maßnahmen in die Verteilung des Eigentums eingreifen und deshalb als glatter Diebstahl und damit selbst als moralische Verfehlung zu betrachten wären. Keiner, so Nozicks Kritik an Rawls, hat ein Recht, sich an den von mir durch meine Fähigkeiten und Leistungen erwirtschafteten Gütern zu vergreifen. Korrigiert bzw. abgeschwächt werden müssen bei Rawls im Sinne der Gerechtigkeit die unverdienten Ungleichheiten, die aus verschiedenen Begabungen entstehen und zu einer Ungleichheit in den Lebensaussichten führen.

Soziale Gerechtigkeit als globale Herausforderung?

Nach dem Überblick über den Gerechtigkeitsbegriff und seine Verwendung in verschiedenen Kontexten soll es nun darum gehen zu erkunden, vor welchen Herausforderungen Gerechtigkeit in unserer Zeit steht. Zunächst scheint hier die Frage fundamental, welchen Adressatenkreis eine Gerechtigkeitskonzeption eigentlich hat. Darauf gibt es zwei Antworten: Erstens kann man Verteilungsgerechtigkeit für ein rein innerstaatliches Problem halten. Zweitens gibt es die Auffassung, soziale Gerechtigkeit sei ein Problem, das alle Menschen betrifft.

Soziale Gerechtigkeit als innerstaatliches Problem

Eine Hauptvertretergruppe der These, dass Gerechtigkeit ein innerstaatliches Phänomen sei, sind die Kommunitaristen. Sie gehen davon aus,

dass die Inhalte von Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen von den kulturellen und historischen Kontexten von Gemeinschaften abhängig sind. Dies gilt laut Michael Walzer auch für Fragen der Verteilungsgerechtigkeit. Nur die Mitglieder einer historisch gewachsenen Gemeinschaft sind in der Lage, untereinander Verteilungsregeln festzulegen. Das «erste und wichtigste Gut, das Menschen untereinander zu verteilen und zu vergeben» haben, ist daher «die Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft» (Walzer 1992, S. 65). Wer einmal Mitglied ist, hat am kollektiven Selbstbestimmungsrecht einer Gemeinschaft teil. Das *Recht auf Selbstbestimmung*, das für Walzer nur für Mitglieder von Gemeinschaften Sinn macht, ist ein Individualrecht, das sich gegen Fremde so auswirkt, dass Individuen ein Recht auf einen eigenen Staat haben. Gerechtigkeit zwischen Staaten besteht für Walzer in der moralischen Forderung nach *Nichteinmischung* in die inneren Angelegenheiten von Staaten, da eine Einmischung das Selbstbestimmungsrecht gefährden würde.

Diese Auffassung scheint jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens ist, wie Walzer schreibt, eine Gesellschaft und ihr Verteilungssystem so lange gerecht, wie sie «den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht» (1992, S. 441). Ein Kastensystem ist also legitim, solange sich keiner der davon Betroffenen effektiv dafür einsetzt, es abzuschaffen. Mehr noch, nach Walzers Meinung wird die Gerechtigkeit «selbst tyrannisch», wenn sie von außen in ein nach «gemeinsamen Sozialvorstellungen» anerkanntes Verteilungssystem eingreift (1992, S. 442). Aber, so darf man fragen, wie viele Menschen müssen wie aktiv Widerstand gegen das System leisten, bis es als illegitim gilt? Wenn eine Minderheit in einem System strukturell unterdrückt wird, so wird sie es sehr schwer haben, aus eigener Kraft das System zu *ändern*. Sie wird sich vielleicht dem System beugen, was von außen wie Zustimmung aussehen kann, obwohl sie es nicht freiwillig akzeptieren würde und es für illegitim hält. Hier wird ein fundamentales Defizit der Walzer'schen Theorie deutlich: Ein kollektives Recht auf Selbstbestimmung, wie er es annimmt, setzt ein *gleiches* Recht der beteiligten Individuen auf politische Mitwirkung – und damit demokratische Strukturen – voraus. Zweitens haben, als Konsequenz von Walzers Position, Fremde kein Recht, ein solches Verteilungssystem von außen zu kritisieren oder zugunsten

einer in ihm benachteiligten Gruppe in es einzugreifen. Wenn wir ein solches System aufgrund unserer kulturellen Voraussetzungen für ungerecht halten, ist es nicht unsere Aufgabe, es zu ändern.

John Rawls entwirft ein anspruchsvolleres Modell, das jedoch nicht von Staaten, sondern von Völkern ausgeht, die, sofern sie «wohlgeordnet» sind, untereinander ein «Recht der Völker» anerkennen. Dabei ist die Anerkennung der oben beschriebenen Gerechtigkeits-theorie von Rawls jedoch kein Kriterium für die Wohlgeordnetheit eines Volks, sondern vielmehr darum zu begründen, dass Staaten, die entweder liberal sind oder hierarchisch unter Achtung grundlegender Menschenrechte, untereinander einen gemeinsamen Regelungsmodus anerkennen, der Frieden und Sicherheit garantiert. Von diesen wohlgeordneten Völkern unterscheidet er «outlaws», darunter versteht er diktatorische Regime, die die Menschenrechte nicht achten, und «burdened societies», die nicht aus eigener Kraft wohlgeordnet zu werden vermögen. Gegenüber solchen Staaten nimmt Rawls eine Hilfspflicht an, die erfüllt ist, sobald diese Staaten wohlgeordnet sind. Über die Hilfspflicht hinaus sieht Rawls jedoch keinen interstaatlichen Entwurf von Verteilungsgerechtigkeit vor. Denn er glaubt, dass «der entscheidende Faktor für die Geschichte eines Landes seine politische Kultur ist» und nicht seine Ressourcenausstattung. Wenn Land a sich für die Industrialisierung entscheidet und nach einigen Jahrzehnten sehr wohlhabend ist, während Land b sich dagegen entscheidet und relativ arm bleibt, so sieht Rawls keine Grundlage für eine Besteuerung des Landes a zugunsten von Land b. Rawls lehnt das Differenzprinzip als interstaatliche Verteilungsregel ab.

Die Perspektive der globalen Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit der Weltwirtschaftsordnung

Thomas Pogge geht davon aus, dass es irreführend, wenn auch weit verbreitet ist, das Armutproblem beziehungsweise das Problem globaler Ungleichheiten als ein Problem zu betrachten, bei dem es um wohlthätige Spenden oder Hilfeleistungen geht. (Zum Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit vgl. Mieth 2004.) Diese herkömmliche Sichtweise hat zwei

große Defizite. Erstens nehmen wir Spenden und Wohltätigkeitspflichten nicht besonders ernst. Spenden sind supererogatorische Handlungen: Sie sind moralisch verdienstvoll, wenn man sie ausführt, doch nicht moralisch schlecht, wenn man sie unterlässt. Zweitens lenkt diese Sichtweise davon ab, dass wir, die Bürger reicher Staaten, für die Probleme von Armut und globaler Ungleichheit mit verantwortlich sind. Armut und Ungleichheit gehen zumindest teilweise auf die Auswirkungen von historischen Ungerechtigkeiten wie Ausbeutung, Sklaverei, Genozid und Kolonialismus zurück. Die daraus resultierenden Ungleichheiten haben die armen Völker nicht zu verantworten. Auch wenn sie heute weitgehend ihr Schicksal selbst bestimmen könnten, wären doch ihre Startbedingungen ungerechterweise schlecht. Insofern würde es schon zu den Forderungen korrekativer Gerechtigkeit gehören, etwas gegen das Armutproblem zu unternehmen. Nun ist es natürlich schwierig, genau zu bestimmen, welcher Anteil an gravierender Armut auf welche Ungerechtigkeiten zurückgeht und wer heute dafür zur Verantwortung gezogen werden sollte. Ferner haben sich manche Staaten mit diesem historischen Hintergrund besser entwickelt als andere. Doch Pogge lehnt die von ihm so genannte These der rein innerstaatlich verursachten Armut ab. Er vertritt die Auffassung, dass die globale Wirtschaftsordnung ungerecht ist, weil sie zum Fortbestehen der Weltarmut beiträgt. Denn der institutionelle Kontext, in dem nationale Entscheidungen getroffen werden, werde durch die strukturelle Ungerechtigkeit der globalen Ordnung in gravierendem Ausmaß mitbestimmt. Unfaire Weltwirtschaftsregeln hindern die armen Länder daran, sich zu verbessern. Dabei sind sowohl das Zustandekommen der Regeln als auch ihre Folgen ungerecht. Ungleichheiten in Bezug auf Macht, Einfluss und Know-how bewirken, dass arme Staaten nur unter erheblichen Behinderungen wie unfairen Schutzzöllen agieren können. Daraus resultiert die Forderung nach fairen und offenen Märkten. WTO-Entscheidungen liegen im Interesse der reichen Länder, die sich unfaire Vorteile verschaffen, Entscheidungen werden undemokratisch getroffen (manche der Betroffenen haben nicht einmal eine Vertretung in der WTO, die anderen werden übervorteilt, weil es ihnen an Know-how fehlt). Die Weltwirtschaftsordnung wird von den Reichen unfairerweise zu ihrem Vorteil gestaltet, sodass Un-

gleichheiten nicht etwa vermindert werden, sondern dazu tendieren, sich zu verschärfen.

Pogges Pointe ist folgende: Wenn wir andere schädigen (unsere negativen Pflichten, eine ungerechte Ordnung, die vorhersehbarerweise vermeidbare gravierende Armut reproduziert, nicht zu unterstützen und nicht auszunutzen, verletzen), dann müssen wir diejenigen, die wir geschädigt haben, kompensatorisch unterstützen. Dabei geht es insbesondere darum, zu verstehen, warum ressourcenreiche Länder wie etwa viele afrikanische Staaten dennoch unter gravierenden Armutsproblemen leiden. Pogges Erklärung besteht darin, dass interne Faktoren extern bedingt sein können. So regieren in vielen ressourcenreichen afrikanischen Staaten korrupte Eliten, die die Rohstoffe wie Öl und Diamanten an uns verkaufen, ohne ihre unterdrückten Bürger am Erlös zu beteiligen. Dabei ermöglicht die ungerechte Struktur der Weltordnung, die von unseren Regierungen maßgeblich bestimmt wird, diese inneren Ungerechtigkeiten. Pogge erläutert dies am Rohstoff- und Kreditprivileg, das unsere Regierungen den korrupten Eliten armer Länder einräumen. Korrupte Eliten regieren mit Hilfe oder Duldung von ausländischen Regierungen oder Konzernen. Wer sich in den Besitz der Ressourcen eines Landes bringt, wird international als legitimer Eigentümer behandelt, auch wenn er diese vollkommen illegitim, etwa durch Gewalt, erworben hat. Das Rohstoffprivileg ermöglicht, ungerecht Erworbenes legal zu übertragen, mit katastrophalen Auswirkungen für die «bestohlenen» Bürger, denen der Erlös der Rohstoffe ihres Landes nicht zugutekommt. Das Kreditprivileg hilft korrupten Eliten, sich mit geliehenem Geld an der Macht zu halten. Im Falle eines Regimewechsels bürdet es demokratischen Folgeregerungen enorme Folgekosten auf und schwächt sie so, während es den Anreiz zu Putschversuchen verstärkt.

«Viele Regierungen armer Länder waren bei ihrer Machtergreifung und sind bei ihrer Machterhaltung auf ausländische Unterstützung angewiesen. Es gibt viele Politiker und Beamte in armen Ländern, die, von Ausländern verleitet oder bestochen, gegen die Interessen des eigenen Volkes agieren: Sie engagieren sich etwa für die Entwicklung einer touristenfreundlichen Sexindustrie (und profitieren mit von der damit einhergehenden, oft gewaltsamen Ausbeutung von Frauen

und Kindern), für die Einfuhr von unnötigen, veralteten oder überleutenen Produkten auf Staatskosten, für die Importierung gefährlicher Materialien, Abfälle oder Industrieanlagen und gegen Gesetze, die Arbeitnehmerrechte sichern oder die Umwelt schützen würden» (Pogge 2005).

Insgesamt geht Pogge von vier Faktoren aus, anhand deren man die Ungerechtigkeit der globalen Ordnung nachweisen kann. Dies sind: (1) Die globale Ordnung geht mit einem massiven Menschenrechtsdefizit einher, (2) dies ist vorhersehbar, (3) dies wäre durch eine alternative Ordnung vermeidbar, (4) diese Vermeidbarkeit ist bekannt. Durch andere Gesetze und Regelungen wäre es möglich, das immense Menschenrechtsdefizit, das die bestehende Weltordnung hervorbringt, zu vermeiden. Insofern liegt hier kein Unglück, sondern Ungerechtigkeit vor. Und, in diesem Punkt folgt Pogge Rawls: Wenn eine Ordnung ungerecht ist, dann ist dies ein zwingender Grund, sie zu verändern oder abzuschaffen.

Zum Verhältnis von Ungerechtigkeit und Unglück

Am Ende sei noch auf die zentrale Unterscheidung von Ungerechtigkeit und Unglück verwiesen. Denn nur auf Ungerechtigkeiten reagieren wir korrekterweise mit moralischer Empörung, während angesichts von Unglücken Enttäuschung oder Trauer die angemessene Reaktion darstellt. Die Gerechtigkeit von Ordnungen, Institutionen und Verteilungen hängt davon ab, wie Menschen diese gestalten, deswegen tragen diese auch die Verantwortung dafür. Andererseits gibt es Unglücksfälle, für die niemand verantwortlich ist. Doch die Linie zwischen Unglück und Ungerechtigkeit ist nicht trennscharf, vielmehr bedarf sie selbst der ständigen Kontrolle und Überprüfung. (Vgl. dazu Shklar 1992 und Mieth 2005.) Der Einflussbereich des Menschen wird immer größer, und dadurch wächst auch der Bereich der Gerechtigkeitsprobleme und Forderungen mit. Je mehr technische Möglichkeiten der Fortschritt beschert, desto virulenter wird die Frage nach der Verteilung der Vorteile und Lasten. Je nachdem, wo wir die Grenze zwischen dem «Naturgegebenen», das wir akzeptieren müssen, und dem menschlich Verantwortbaren und Änderbaren ziehen, tauchen Gerechtigkeitsprobleme auf oder nicht. Diese bestehen nicht

nur nach einem «zurechenbaren Eingriff» in unsere fundamentalen Interessen bzw. nach einer aktiven Verletzung von Rechten. Vielmehr entsteht auch ein Gerechtigkeitsproblem, wenn trotz technischer und finanzieller Möglichkeiten (passiv) den von einer Hungerkatastrophe Betroffenen nicht geholfen wird. Untere Entwicklung und die Unfähigkeit, mit Naturkatastrophen präventiv umzugehen, hängen hier eng zusammen. Viele Folgen von Naturkatastrophen wären heute durch effiziente menschliche Eingriffe abschwächbar. Was wir als «von Natur aus gegebenen» akzeptieren müssen, ändert sich einerseits mit unseren technischen Möglichkeiten, andererseits mit unseren Gerechtigkeitsauffassungen. Es gibt viele verschiedene Ungerechtigkeitsauffassungen, die verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten machen und artikulieren können. Die Frage ist dann im Rahmen der politischen Gerechtigkeit, ob die Ungerechtigkeiten von Institutionen erzeugt werden, die entsprechend verändert werden müssen, oder ob sie von Menschen nicht änderbar sind und damit in den Bereich dessen fallen, was Judith Shklar Unglück im Unterschied zu Ungerechtigkeit nennt. Vor tausend Jahren war ein Hurikan ein großes Unglück, das niemand vorhersehen konnte. Heute gibt es Messgeräte und Präventionsmaßnahmen, Früherkennungssysteme und Evakuierungsmöglichkeiten. Wenn die Betroffenen nicht gewarnt werden, weil das Gebiet wirtschaftlich sowieso nicht interessant ist und eine Evakuierung dem Staat nicht lohnenswert scheint, kann man von Ungerechtigkeit sprechen. Die Frage danach, inwieweit Institutionen ungerecht sind, hängt also teilweise von den Umständen ab. Unsere Intuitionen in Bezug auf das, was wir von Institutionen erwarten, was wir für gerecht und ungerecht halten, ändern sich ebenfalls ständig. Was sich jedoch nicht ändern darf, ist der Rechtfertigungszwang, unter dem die Institutionen stehen müssen, um ihrer Aufgabe als Rechtssicherungsinstrumente und Verteilungsinstrumente für die Menschen genügen zu können. Wenn es stimmt, was Thomas Pogge herausgearbeitet hat, und die Weltwirtschaftsordnung zur Verschärfung der Weltarmut beiträgt, so liegt hier eine massive Ungerechtigkeit vor. In der Tat beschließen reiche und mächtige Staaten sowie transnational agierende Unternehmen, wie die globale Grundstruktur und damit die Lebensausichten der Armen aussehen. Gibt es zu diesen Regelungen praktikable Alternativen, unter

denen die Menschenrechte der Armen besser geschützt wären, so kann in der Tat die bestehende Ordnung als gegenüber den Armen ungerecht und, da sie weder realiter noch idealiter an ihr mitbestimmen können, auch als ungerechtfertigt gelten.

Zitierte Literatur

- Mieth, C.: Sind wir zur Hilfe verpflichtet? Zur Dialektik von Hilfe und Gerechtigkeit. In: K. Hirsch/K. Seitz (Hg.): Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse und Moral. Frankfurt/M. 2004.
- : Sinn für Ungerechtigkeit. Eine kritische Perspektive. In: I. Kaplow/Ch. Lienkamp (Hg.): Sinn für Ungerechtigkeit. Baden-Baden 2005, S. 66–87.
- : John Rawls. Eine Einführung in Werk und Wirkung. PolitikON 2004, unter: www.politikon.org/iliass2
- Nozick, R.: Anarchie, Staat, Utopie. München o.J.
- Pogge, Th.: Globale Verteilungsgerechtigkeit. In: S. Gosepath/J.-C. Merle: Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie. München 2002, S. 220–233.
- : Globale Armut. Erklärung und Verantwortung. In: P. Koller (Hg.): Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen. Wien 2005, S. 95–130.
- Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1975.
- : Das Recht der Völker. Berlin 2002.
- Shklar, J.: Über Ungerechtigkeit. Berlin 1992.
- Walzer, M.: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/New York 1992.
- Weitere Literatur**
- Höffe, O.: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München 2001.
- Horn, Ch./Scarano, N.: Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt/M. 2002.
- Kersting, W.: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994.
- Mieth, C.: World Poverty as a Problem of Justice? A Critical Comparison of Three Approaches. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (2008), S. 15–36.
- Pogge, Th.: *World Poverty and Human Rights*. Cambridge 2002.
- Rawls, J.: *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt/M. 2003 (engl.: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge/Mass. 2001).

Heiner Hastedt

5. Gibt es Grenzen der Toleranz?

Zur Verteidigung von Freiheit und Pluralismus

Eine der wichtigsten europäischen Leistungen des 17. und 18. Jahrhunderts ist das Nachdenken über religiöse Toleranz. Die konfessionellen Bürgerkriege, die ganze Landstriche verwüsteten, und die religiösen Pogrome, die auf offener Straße zur Massakrierung Andersgläubiger führten, stellten die Frage in den Raum, ob Differenzen in der christlichen Abendmahlstrafe solche blutigen Folgen rechtfertigen. Die Idee der Toleranz basierte zunächst darauf, die Wahrheitsfrage aufrechtzuerhalten, aber sie nicht als Eskalationsbasis zu nehmen, sondern abweichende Auffassungen – wenn auch widerwillig – zu erdulden. Religiöse Differenzen und die Wichtigkeitsaufladung der Abendmahlstrafe bleiben erhalten, auch wenn die Lehre der Toleranz indirekt nach und nach zu einer Entwertung der religiösen Sichtweise führte. Im Kern ist der Toleranzgedanke eine Handlungslehre, die keine Rückschlüsse auf individuelle Präferenzen vornehmen will: Zwar mag der Nachbar einer als fremd empfundenen Religion anhängen, aber umgebracht wird er deshalb nicht. Gotthold Ephraim Lessing hat dies in der berühmten Ringparabel veranschaulicht, indem er den Unterschied von Wahrheitsbesitz und Streben nach Wahrheit herausarbeitete. Demnach hat kein Angehöriger der großen monotheistischen Religionen – Christentum, Islam, Judentum – einen sicheren Zugang zur Wahrheit. Während ein theoretischer Wahrheitsbeweis nicht für möglich gehalten wird, soll im Streben nach Wahrheit ein respektvolles Miteinander der verschiedenen Religionen diese ebenbürtig machen. Der Toleranzgedanke bei Lessing behält die Orientierung an Wahrheit bei und steigert sie handlungsbezogen durch einen wechselseitigen Respekt.

Der Toleranzgedanke – ob rudimentär oder anspruchsvoll begründet – erfordert im Alltag einen durchaus komplizierten Denkprozess: Gewalt und Eskalation haben zu unterbleiben, aber zugleich soll die Wahrheitsfrage ihr volles Recht behalten. In der Wirkungsgeschichte geht der eigentlich keineswegs relativistische Toleranzgedanke entgegen

Herbert Schnädelbach/Heiner Hastedt/Geert Keil (Hg.)

Was können wir wissen, was sollen wir tun?

Zwölf philosophische Antworten

Über die Herausgeber

Herbert Schnädelbach (Jg. 1936) ist Professor (em.) für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Heiner Hastedt (Jg. 1958) ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Rostock.

Geert Keil (Jg. 1963) ist Professor für Theoretische Philosophie an der RWTH Aachen.



rowohlt's enzyklopädie
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

A-418201724
Universitätsbibliothek Bonn
Zentralbibliothek
2009

DA 6 000/10

Inhalt

Vorwort 7

Herbert Schnädelbach

1. Was ist Philosophie? 9

Über das Handwerk der Philosophen

Herbert Schnädelbach

2. Ist alles bloß Ansichtssache? 30

Meinen, Glauben und Wissen

Detlef Horster

3. Warum moralisch sein? 50

Rechte und Pflichten, Werte und Normen

Corinna Miehl

4. Ist das gerecht? 69

Fairness als Prinzip

Heiner Hastedt

5. Gibt es Grenzen der Toleranz? 89

Zur Verteidigung von Freiheit und Pluralismus

Anke Thyen

6. Wer sind wir? 107

Zum Streit über das Lebewesen Mensch

Geert Keil

7. Ich und mein Gehirn: Wer steuert wen? 126

Das Geist-Körper-Problem und die Hirnforschung

Geert Keil

8. Muss Strafe sein, auch wenn der Wille unfrei ist? 147

Das Schuldprinzip und die Willensfreiheit

Rowohlt's enzyklopädie

Herausgegeben von Burghard König

Originalausgabe

Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Reinbek bei Hamburg, Mai 2009

Copyright © 2009 by Rowohlt Verlag GmbH.

Reinbek bei Hamburg

Umschlaggestaltung anyway, Walter Hellmann

Satz Proforma, TheSans (InDesign)

bei Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin

Druck und Bindung CPI – Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

ISBN 978 3 499 55704 0

Peter Janich

9. Alles Natur? 168

Die Wissenschaft zwischen Natur und Kultur

Heiner Hastedt

10. Alles Ökonomie? 190

Grenzen des wirtschaftlichen Denkens

Simone Dietz

11. Lügen Bilder? 210

Das Wahrheitsproblem in der Mediengesellschaft

Herbert Schnädelbach

12. Mit oder ohne Gott? 229

Religion im Streit der Meinungen

Über die Verfasser 248

Vorwort

Wer sich getraut zuzugeben, dass er sich beruflich mit Philosophie beschäftigt, trifft meist zunächst auf verwunderte Blicke, dann auf kurzes ehrfürchtiges Schweigen und schließlich auf ein vorsichtiges «Das ist ja eine schwierige Sache». Das einschüchternde Prestige, das man hierzulande mit diesem Fach verbindet, macht offenbar ratlos, wenn es darum geht zu erklären, was das denn sei – die Philosophie. Ziemlich verbreitet ist die Vorstellung, Philosophen seien Leute, die so schwierige Autoren wie Kant, Hegel oder Heidegger lesen können und auch wissen, was dort gesagt wurde; man hält sie für eine besondere Art von Geisteswissenschaftlern. Die Vertreter der Naturwissenschaften hingegen sind eher misstrauisch und neigen dazu, die Philosophie entweder für eine Vorform echter, harter Wissenschaft zu halten oder sie in das Feuilleton zu verweisen. Dort ist sie in der Tat auch präsent, denn in den letzten beiden Jahrzehnten ist das philosophische Interesse ständig gewachsen, was man der großen und weiter zunehmenden Anzahl philosophischer Einführungen entnehmen kann – manche erreichen sogar Plätze auf Bestsellerlisten. Es ist nicht auszuschließen, dass jene Mischung aus Hochachtung und Irritation zu dieser Nachfrage wesentlich beiträgt, weil sie neugierig macht.

Philosophisches Interesse ist aber nicht gleichzusetzen mit einem Interesse an der Philosophie als wissenschaftlichem Fach. Immanuel Kant meinte, die Philosophie betreffe das, «was jedermann notwendig interessiert», aber das bezog er nur auf ihren «Weltbegriff», nicht auf die Philosophie nach dem «Schulbegriff», womit er in unseren Worten ihre verwissenschaftlichte Form meinte. Diese Spannung zwischen Schule und Welt kann man nicht einfach aufheben, erst recht nicht durch noch so gut gemeinte Popularisierungen, in denen der eigentliche Problemgehalt nicht mehr erkennbar ist. Eine alte deutsche Schulmeisterweisheit behauptet, man könne alle komplizierten Dinge auch einfach sagen; in der Philosophie hingegen muss man als Erstes lernen, dass alles noch viel schwieriger ist, als man zuvor gedacht hatte, und dann hat man auch schon etwas gelernt. Natürlich soll damit nicht den zahlreichen