

Gerechtigkeit in Europa: Transnationale Dimensionen einer normativen Grundfrage

König, Helmut (Ed.); Richter, Emanuel (Ed.); Schielke, Sabine (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

König, H., Richter, E., & Schielke, S. (Hrsg.). (2008). *Gerechtigkeit in Europa: Transnationale Dimensionen einer normativen Grundfrage* (Europäische Horizonte, 4). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839407684>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Helmut König, Emanuel Richter,
Sabine Schielke (Hg.)

Gerechtigkeit in Europa

Transnationale Dimensionen einer
normativen Grundfrage

Helmut König, Emanuel Richter, Sabine Schielke (Hg.)
Gerechtigkeit in Europa

Editorial

Die politische Einigung Europas nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist historisch einzigartig. 1500 Jahre europäische Kriegsgeschichte sollen hier zu Ende kommen und zu einer dauerhaften Entfaltung der Demokratie führen. Die Suche nach geeigneten Verfahren und Institutionen bleibt jedoch schwierig. Zentrale Fragen wie die Verteilung von Aufgaben und Kompetenzen, der Ausgleich zwischen einzelstaatlichen und gemeinschaftlichen Interessen, die demokratische Legitimation sowie die Ausgestaltung der Meinungs- und Willensbildungsprozesse sind nach wie vor offen.

Europa als Ganzes ist nicht identisch mit seinen Teilen, mit den Ländern der Europäischen Union und des Kontinents. Was aber macht Europa aus? Worin bestehen seine Gemeinsamkeiten, wo verlaufen seine Grenzen, wie ist die Relation von Einheit und Vielfalt? Wie unterscheidet es sich von anderen Weltregionen, Kulturen und politischen Ordnungen?

Die Buchreihe **Europäische Horizonte** greift zentrale europäische Gegenwarts- und Zukunftsfragen auf und gibt politischen, ökonomischen und kulturellen Problemstellungen gleichermaßen Raum.

Die Reihe wird herausgegeben von Friedrich Jaeger, Helmut König, Claus Leggewie, Emanuel Richter und Manfred Sicking.

HELMUT KÖNIG, EMANUEL RICHTER,
SABINE SCHIELKE (HG.)

Gerechtigkeit in Europa

Transnationale Dimensionen einer normativen Grundfrage

[transcript]

Mit finanzieller Unterstützung durch: Institut für Politische Wissenschaft der RWTH Aachen.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>. Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Sabine Schielke
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-89942-768-4
PDF-ISBN 978-3-8394-0768-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
Gerechtigkeit in Europa. Einleitung	9
HELMUT KÖNIG/EMANUEL RICHTER	
Gerechtigkeit und europäische Politik	23
JULIAN NIDA-RÜMELIN	
Abnormale Gerechtigkeit	41
NANCY FRASER	
Facetten der Gerechtigkeit	81
WOLFGANG KERSTING	
Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung	103
OTFRIED HÖFFE	
Sozialstaatlichkeit und demokratische Legitimation in Europa	119
CHRISTINE CHWASZCZA	
Autorinnen und Autoren	135

VORWORT DER HERAUSGEBER

Unter dem Titel „Gerechtigkeit in Europa“ haben die *Europäischen Horizonte* vom 22. bis 24. Mai 2006 in Aachen eine internationale und interdisziplinäre Tagung ausgerichtet. *Europäische Horizonte* ist ein Verbund aus Forschungsinstitutionen, Fördereinrichtungen und öffentlicher Verwaltung in Nordrhein-Westfalen, der in Einzelveranstaltungen, Vortragsreihen und Tagungen zentrale europäische Themen und Konflikte aufgreift und verhandelt. An dem Verbund sind beteiligt: der Fachbereich Wirtschaftsförderung/Europäische Angelegenheiten der Stadt Aachen, das Kulturwissenschaftliche Institut Essen, die Regionale Vertretung der Europäischen Kommission in Bonn, die Regio Aachen e.V. sowie das Institut für Politische Wissenschaft der RWTH Aachen. Informationen über die Ziele und den Ablauf der Tagung enthält die Einleitung (siehe S. 9). Der vorliegende Band ist aus den Plenarvorträgen und Sektionsreferaten der Tagung hervorgegangen.

Wir danken den Partnern der *Europäischen Horizonte* für ihre intensive Beteiligung bei der Planung, Vorbereitung und Finanzierung der Tagung sowie bei der Vorbereitung der Buchpublikation. Dem Land Nordrhein-Westfalen danken wir für eine großzügige Förderung im Rahmen der Initiative „Geisteswissenschaften gestalten Zukunftsperspektiven“, ohne die sich der finanzielle Aufwand einer solchen internationalen Tagung nicht hätte bewältigen lassen.

*Helmut König
Emanuel Richter
Sabine Schielke*

Gerechtigkeit in Europa. Einleitung

HELMUT KÖNIG/EMANUEL RICHTER

Die Problemhorizonte der Gerechtigkeit begleiten alle Formen und Erscheinungsweisen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die gesamte abendländische Geschichte lässt sich im Hinblick auf das Ziel gesellschaftlicher Integration und Stabilität, auf die Aufgaben des Staates und auf den Sinn wirtschaftlichen Handelns als ein immerwährendes Ringen um die Verwirklichung von Gerechtigkeit begreifen. Der hebräischen Bibel zufolge ist Jahwe, der mit dem Volk Israel einen Bund eingeht, nicht nur (all-)mächtig, sondern auch gerecht. Und die Hiob-Geschichte zeigt, was passiert, wenn Macht und Gerechtigkeit in Widerspruch miteinander geraten und die Macht auf eine offenbar ganz und gar ungerechte Weise ausgeübt wird. Als Hiob nach den unglaublichen Zumutungen, die Jahwe ihm auferlegt, endlich Erklärungen fordert, erhält er keine zufrieden stellende Antwort, weil Jahwe, statt vor dem Kriterium der Gerechtigkeit seine Handlungen zu erläutern, nur seine unbegrenzte Macht ins Spiel bringt und von Hiob die Unterwerfung um jeden Preis fordert. Damit gibt sich Jahwe als Despot zu erkennen, auf den von nun an kein Verlass mehr ist.¹

Die ersten begrifflich und systematisch gefassten Zugänge zur Gerechtigkeit verdanken wir Platon und Aristoteles. Für sie ist Gerechtigkeit jene Kardinaltugend, die den anderen Tugenden zugrunde liegt und überlegen ist. Aristoteles fügt dieser allgemeinen Bestimmung der Gerechtigkeit die Unterscheidung zwischen ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit hinzu. Auf moderne Problemkontexte bezogen, dürfen wir, etwas gewagt, die erste als eine Form von Leistungsgerechtigkeit verstehen, in der es um den Tausch und die Frage der Gerechtigkeit des

1 So jedenfalls die Interpretation von Miles (1995: 354ff.).

Marktes geht. Die zweite lässt sich als Bedarfsgerechtigkeit in Gemeinschaften interpretieren, die die Ressource der Solidarität in Anspruch nimmt. In beiden Fällen steht Gerechtigkeit in Relation zu Gleichheit bzw. Ungleichheit. Für Aristoteles gehört zur Gerechtigkeit, dass, wie er im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* sagt, jedem das seine gebühre und das Gleiche gleich und das Ungleiche ungleich behandelt werde.

Bis in die Gegenwart hinein ist bestimmend geblieben, dass Gerechtigkeit auf Fragen der Gleichheit und der Verteilung verweist, allerdings mit einer bedeutsamen und folgenreichen Verschiebung. Gerechtigkeit ist heute nicht mehr nur eine Angelegenheit individueller Tugend, sondern eine gesellschaftliche und politische Frage. Zugespitzt: Gerechtigkeit ist keine subjektive Qualität, sondern eine Systemfrage, eine Frage an die politische Ordnung. Das setzt voraus, dass der politischen Sphäre eine eigene Logik inhärent ist, die sich von moralischen und religiösen Geboten signifikant unterscheidet. In der Geschichte des politischen Denkens hat das, zu Beginn des 16. Jahrhunderts, Machiavelli als erster gesehen und durchdacht. Anderthalb Jahrhunderte später zieht Hobbes daraus die Konsequenz, die Gerechtigkeit aus einem natürlichen Gesetz in eine Frage zu transformieren, die zutiefst politischer Natur ist. Für Hobbes ist klar, dass „der Ursprung der Gerechtigkeit im Abschluss von Verträgen liegt“ (Hobbes 1651: 110). Verträge wiederum können nur dann der Ursprung der Gerechtigkeit sein, wenn es eine staatliche Zwangsgewalt gibt, die ihre Einhaltung erzwingt. Wer über Gerechtigkeit nachdenkt, muss über den Staat nachdenken. Bei der Begründung des Staates spielt nach Hobbes jedoch nicht das Streben nach Gerechtigkeit die zentrale Rolle, sondern das Streben und der Wunsch nach Sicherheit für Leib und Leben. John Locke verbindet dann gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Gerechtigkeit mit der Garantie des Eigentums *durch* den Staat und der Behauptung unveräußerlicher Rechte der Bürger *gegen* den Staat.

In der Geschichte der sozialen Bewegungen kommt dem Protest gegen Ungerechtigkeit eine überragende Bedeutung zu. Von den Bauernaufständen zu Beginn des 16. Jahrhunderts über die ungeschriebenen Gerechtigkeitsprinzipien der so genannten moralischen Ökonomie, die hinter vielen Rebellionen und Unruhen im Zeitalter vor der Französischen Revolution stehen, bis zum Sozialismus des 19. Jahrhunderts ist die Auflehnung gegen Ungerechtigkeit und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Gleichheit der Güter- und Chancenverteilung das treibende Motiv. Es findet jedoch kaum einen Niederschlag in Programmen, Begriffen oder Theorien. Am ehesten ist das noch der Fall bei den Frühsozialisten. Aber nach Marx, dem wichtigsten Theoretiker des Kapitalismus und der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert, geht der Kapitalis-

mus nicht deswegen unter, weil er ungerecht ist, sondern weil er innere Widersprüche erzeugt, mit denen er über kurz oder lang nicht mehr zurechtkommt. Die industrielle Reservearmee erörtert Marx nicht unter den Gesichtspunkten der Ungerechtigkeit, sondern als unvermeidliche Begleiterscheinung der kapitalistischen Akkumulation, des tendenziellen Falls der Profitrate und der Produktion und Reproduktion des Kapitals.

Die Realgeschichte ist dann freilich nicht den von der Wissenschaft des Sozialismus ermittelten Gesetzmäßigkeiten gefolgt. Die soziale Bewegung des Sozialismus verwandelte sich deswegen zum einen in das Diktat der Partei beziehungsweise des (sowjetischen) Staates, zum andern in den „Reformismus“ der Sozialdemokratien, die die Utopie des „Vereins freier Menschen“ (Marx) als Wert bzw. als Norm verstehen. Als Begründungsbasis von Werten und Normen sind Gerechtigkeitsfragen gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch den so genannten neukantianischen Sozialismus in die Theorie und Praxis der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung eingewandert.² Allgemein gilt: Wer mit der Kategorie der Gerechtigkeit argumentiert, orientiert sich an Werten und Normen und befindet sich nicht mehr in der Welt des Marxismus und des wissenschaftlichen Sozialismus.

Der englische Soziologe Thomas Marschall hat in einer bahnbrechenden Studie versucht, die Antinomien zwischen Theorie und Praxis der Gerechtigkeit zu überwinden. Er hat in der Herausbildung moderner Staatsbürgerrechte (*citizenship*) ein zentrales Entwicklungsmoment in der Entfaltung bürgerlicher Teilhabe und sozialer Gerechtigkeit in der modernen Industriegesellschaft Englands entdeckt (vgl. Marshall 1949). Die von ihm beschriebene Entwicklung bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte erlaubt es, weit über den englischen Fall hinaus, den Ausbau des westlichen Wohlfahrtsstaats nach dem Zweiten Weltkrieg als Vollendung der Staatsbürgerschaft in einer weitgehend egalitären Gesellschaft zu verstehen. Marshall unterscheidet drei große Stadien: Im 18. Jahrhundert werden bürgerliche Rechte als Schutzrechte gegen die Übergriffe staatlicher Macht durchgesetzt. Im 19. Jahrhundert kommen politische Rechte als Forderungen nach Teilhabe an der Willensbildung des Staates hinzu. Im 20. Jahrhundert schließlich nehmen die Staatsbürger soziale Rechte in Anspruch und adressieren sie als Ansprüche an den Staat.

Die Debatte über Gerechtigkeit hat jedoch später eine Entwicklung genommen, in der es nicht mehr so sehr um den Ausbau der von Mar-

2 Der neukantianische Sozialismus ist heute weitgehend vergessen. Vgl. den von Sandkühler und de la Vega herausgegebenen Sammelband *Marxismus und Ethik* (1970), der die wichtigsten zeitgenössischen Texte enthält.

shall unterschiedenen Rechte geht, sondern um eine neue Justierung und Balancierung zwischen diesen Dimensionen. John Rawls hat mit seiner vieldiskutierten *Theory of Justice* (1971) die Frage der Gerechtigkeit und ihre Verbindung zur Gleichheit ins Zentrum der politischen Philosophie der Gegenwart gehoben. Er knüpft an die Tradition des vertrags-theoretischen Denkens an und verbindet sie auf originelle Weise mit spieltheoretischen Argumenten. Für Rawls kommt es neben den Fragen nach der Verteilung von Einkommen und Vermögen, die im so genannten Differenzprinzip normiert werden, auf die strikte Gleichheit bei der Verteilung und Garantie bürgerlicher und politischer Rechte und Grundfreiheiten an. Es ist eine eigentümliche Koinzidenz, dass sich die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, in denen die Debatten über Gerechtigkeit begonnen haben, in den Augen vieler Zeithistoriker gegenwärtig immer deutlicher als großer Einschnitt der geschichtlichen Entwicklung herausstellen, – als Einschnitt, mit dem die Epoche des industriegesellschaftlichen Optimismus, des Fortschrittsglaubens und des Glaubens an rationale Planbarkeit und Beherrschbarkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zu Ende gegangen ist.³ Das bedeutet, dass die Gerechtigkeitsfrage zu eben jener Zeit in den Rang einer Schlüsselkategorie der politischen Philosophie aufrückte, als das Zutrauen in die Planbarkeit der Gesellschaften und der Zukunft dramatisch abnahm und die „Grenzen des Wachstums“ (Meadows 1972) den Glauben an die immerwährende Prosperität als kurzen Traum erwiesen (vgl. Lutz 1984).

Aber die gerechte Verteilung materieller Güter ist nach wie vor von großer Bedeutung. Sie ist normalerweise das erste, was uns in den Sinn kommt, wenn wir über Gerechtigkeit sprechen. Die Aktualität der Gerechtigkeit in dieser Dimension der Verteilung materieller Güter sticht um so mehr hervor, als es weder in Europa noch in anderen Teilen der Welt zu gelingen scheint, die Gleichheit beziehungsweise Gerechtigkeit der materiellen Lebensbedingungen und Entfaltungschancen auch nur annähernd zu erreichen oder gar dauerhaft zu stabilisieren. Gerade die Globalisierung führt uns ernüchternd vor Augen, dass sich unter diesem – ursprünglich sehr verheißungsvollen – Motto offenbar keineswegs ein nennenswerter weltweiter Ausgleich von materiellen Lebensniveaus, sozialen Standards und staatlichen Versorgungsleistungen vollzieht. Statt dessen treten die eklatanten Diskrepanzen in den verschiedenen Regionen der Welt hinsichtlich der Verteilung von Chancen und Gütern deutlicher denn je hervor, und der Abstand zwischen reich und arm hat sich sowohl im Innern der einzelnen Gesellschaften wie zwischen ihnen eher

3 Vgl. dazu vor allem Hobsbawm (1994: 503ff.).

verstärkt (vgl. *Le Monde Diplomatique* 2006: 44f.).⁴ Die Diagnose der Ungerechtigkeit fordert die Europäer, Angehörige einer der wenigen Wohlstandsregionen in der Welt, zu einer kritischen Selbstbesinnung heraus. Das Thema Gerechtigkeit steht auf der Tagesordnung der Gegenwart, nicht nur als resümierende Positionsbestimmung des europäischen und westlichen Selbstverständnisses in Hinblick auf Rolle und Aufgaben in der globalisierten Welt, sondern auch als Bestandsaufnahme nach innen, um den wachsenden Diskrepanzen innerhalb Europas zwischen Armen und Reichen, Erwerbstätigen und Arbeitslosen, Marginalisierten und Integrierten begegnen zu können und um imstande zu sein, zeitgemäße und tragfähige Zielvorstellungen vom kollektiven Zusammenleben zu formulieren.

Unverkennbar befinden sich die meisten europäischen Sozialstaaten seit einigen Jahren in Legitimationskrisen und stehen vor der Aufgabe des Abbaus oder Umbaus eingespielter sozial- und wohlfahrtsstaatlicher Regulierungen. Wirtschaftliche Rezessionsphasen haben die Reserven der einstmals üppigen öffentlichen Haushalte aufgezehrt; staatliches Reglement im Bereich der sozialen Fürsorge bröckelt, während sich gleichzeitig die soziale Stratifikation erhöht; ein verschärfter internationaler Wettbewerb zwingt scheinbar zum Verzicht auf eine Reihe von sozialen Standards, die lange Zeit über als unverzichtbare Errungenschaften moderner Wohlstandsgesellschaften galten. Auf der politischen Tagesordnung fast aller europäischen Regierungen stehen aber nicht mehr nur die Probleme der Verteilungsgerechtigkeit, sondern darüber hinaus vielfach ausdifferenzierte Gerechtigkeitsfragen, die um Stichworte wie Chancengleichheit, Bildungsangebote, Leistungsanreize, privatisierte Fürsorge, Generationenvertrag und Nachhaltigkeit kreisen. Dieses Bündel an neuen Herausforderungen hat in den einzelnen Nationalstaaten, Regionen und Typen der Wohlfahrtsregime in Europa ganz unterschiedliche Varianten der Gerechtigkeitspolitik hervorgebracht (vgl. Esping-Andersen 1990; Kaufmann 2003; Pestieau 2006).

Nach wie vor werden die öffentlichen Gerechtigkeitsdebatten fast ausschließlich innerhalb der *nationalen Gesellschaften* in Europa geführt, angetrieben von den politischen Kontroversen um die Verteilung von Chancen und Gütern unter den Bedingungen des Mangels. Der nationalen Ausrichtung der Gerechtigkeitspolitik korrespondiert die geringe Bedeutung einer konturierten und offensiven Gerechtigkeitspolitik auf supranationaler Ebene. Die Europäische Union zieht zwar immer mehr Regelungskompetenz an sich, sie beschränkt sich aber strikter denn je auf solche Politikfelder und Ziele, in denen die europäischen National-

4 Zu methodischen Fragen der Ungleichheitsforschung siehe Berger (2005).

staaten entweder selbst nicht mehr regulieren *wollen* oder nicht mehr eigenständig handeln *können*. Zu diesem unbeabsichtigten Kompetenzverlust der Nationalstaaten gehört auch eine auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit ausgerichtete, umfassende Wohlfahrtspolitik. Dadurch dass die EU-Mitgliedstaaten ihre Verantwortung für marktkorrigierende, der Verteilungsgerechtigkeit verpflichtete sozialpolitische Maßnahmen zunehmend auf die supranationale Ebene verlagern, ohne dass dort, aufgrund der Konzentration auf marktschaffende Maßnahmen, entsprechende Instrumente zur Durchsetzung von marktkorrigierender Gerechtigkeitspolitik zur Verfügung stehen, wird die Gerechtigkeit auf der supranationalen Ebene halbiert: Eine offensive Gerechtigkeitspolitik, die nach dem alten nationalen Muster auf staatlich regulierte *Umverteilung und Chancengleichheit* zielt, erscheint unmöglich, so dass kaum mehr als eine auf das supranationale Organgefüge gerichtete *Verfahrensgerechtigkeit* im Sinne der rechtlichen Normierung und Formalisierung der institutionellen Abläufe übrig bleibt, – obwohl doch die Staatsähnlichkeit der Europäischen Union nach einer viel offensiveren Gerechtigkeitspolitik ruft (vgl. Neyer 2006). Die nationalstaatlich betriebene Gerechtigkeitspolitik verliert an Substanz, während eine supranationale Gerechtigkeitspolitik aus strukturellen Gründen außer Sichtweite bleibt.

Die gegenwärtige Lage erweist sich aber auch in anderer Hinsicht als kompliziert. Gerechtigkeit ist nicht mehr nur ein Problemfeld staatlicher Wohlfahrtspolitik, sondern diffundiert in all jene Bereiche hinein, die wir mit den Stichworten der *Zivilgesellschaft*, des *governance* durch private Akteure und des *bürgerchaftlichen Engagements* belegen. Die institutionell gefestigte und gewaltenteilig ausbalancierte staatliche Regierungsgewalt hat sich längst in ein unübersichtliches Regieren auf verzweigten funktionalen Ebenen und in entgrenzten räumlichen Zusammenhängen aufgelöst. Zivilgesellschaft, Bürgerschaft und soziale Bewegungen treten neben Staat und Markt als eigenständige Akteure der politischen Einflussnahme auf. Durch die Ausdifferenzierung des Spektrums politischer Akteure geraten neue Themenfelder auf die politische Agenda. So geht es in den politischen Systemen Europas vermehrt um die Geschlechter- und Generationen-Gerechtigkeit, um Sonderrechte für Minderheiten und Randgruppen, um die gerechte Behandlung von Migranten, um gerechte Regelungen hinsichtlich der Einwanderungspolitik, um Probleme der Gerechtigkeit im Miteinander von Glaubensbekenntnissen und im Gebrauch religiöser Symbole. Zahlreiche Fragen nach der Gerechtigkeit sind also in die subnationalen, aber auch in die trans- und internationalen Entscheidungsebenen eingedrungen und führen zurück zum Stichwort der Globalisierung: Die politischen Herausforderungen, die sich im Raum Europas stellen, haben ihre Ursachen in Problemkon-

texten, die teilweise quer zu den nationalstaatlichen Grenzverläufen stehen und diese unter- wie überschreiten. Es zeigen sich vielgliedrige Verschränkungen zwischen kleinteiligen und makropolitischen Problemfeldern, zwischen lokalen, regionalen und globalen Handlungskontexten, zwischen der vertikalen und der horizontalen Ebene der politischen Macht. So lässt sich beispielsweise die Arbeitsmigration nicht mehr ein-dimensional durch arbeitsmarktpolitische Maßnahmen auf einzelstaatlicher Ebene bewältigen, sondern bedarf der Projektion auf die gewandelten Wertgrundlagen moderner Gesellschaften; die Steuerung der internationalen Finanzströme muss regionale Auswirkungen genauso in Rechnung stellen wie weltpolitische Folgen; die Machtposition transnationaler Konzerne muss als ein ökonomischer Aspekt kommunaler Standortpolitik ebenso bedacht werden wie als Herausforderung gegenüber der politischen Handlungsvollmacht nationaler Regierungen.

Die Leitfrage nach den zeitgemäßen Realisierungsmöglichkeiten der Gerechtigkeit und des guten Lebens ist vor diesem Hintergrund nur schwer zu beantworten. Die unübersichtliche Lage fordert auch die Wissenschaften heraus, mit zeitgemäßen Konzepten von Gerechtigkeitspolitik zur Reflexion und zur Erarbeitung von Lösungen beizutragen. Dass sie diese Herausforderung annehmen, beweist die Intensität der in den Sozial- und Geisteswissenschaften geführten gesellschaftstheoretischen, moralphilosophischen und methodischen Diskussionen rund um das Thema Gerechtigkeit. Die aktuellen Debatten stehen in der Tradition von Aristoteles bis Rawls und den von ihm ausgelösten Kontroversen. Neu ist jedoch, dass sich die Gerechtigkeitsfrage in Hinblick auf die Varianten der Gerechtigkeit, auf ihre Akteure und auf die Kontexte ihrer Entfaltung sphärenspezifisch, ebenenspezifisch und themenspezifisch ausdifferenziert hat. Michael Walzer hatte schon früh gegen Rawls entsprechende Einwände geltend gemacht (vgl. Walzer 1992): Verteilungsprobleme benötigen andere Lösungsansätze als Fragen der kulturellen Anerkennung; staatliche Gerechtigkeitspolitik bewegt sich konzeptionell und politisch auf ganz anderem Terrain als das Gerechtigkeitspotential im Rahmen der Zivilgesellschaft und des bürgerschaftlichen Engagements; die Verfügbarkeit von natürlichen Ressourcen verlangt nach anderen Gerechtigkeitsgrundsätzen als der Umgang mit der Verfügbarkeit von Bildungsangeboten. In diesem Zusammenhang stellt sich nachdrücklich die Frage nach den konzeptionellen und operativen Bedingungen für die Entfaltung der Ressource Solidarität und ihre Beziehung zur Gerechtigkeit (vgl. Kersting 1997, 2002). Kann sie sich aus den natürlichen Antrieben einer menschlichen Gemeinschaftlichkeit speisen, bleibt sie ein Element von schicht- und klassenspezifischem Zusammenhalt,

oder degeneriert sie zu einer Norm, die nur noch aus der Zwangsgewalt politischer Ordnungen hervorgeht?

Jenseits der Schwierigkeit, die neu entstandenen Sachfragen einer zeitgemäßen Vorstellung von Gerechtigkeit zu erfassen und konzeptionell zu verarbeiten, erhebt sich das noch viel weiter reichende Problem, mit der Vielfalt der neuen Akteure umzugehen, die allerorten als Politikgestalter in Erscheinung treten. Gerechtigkeit lässt sich unter diesen Bedingungen nicht mehr rein *prinzipiengeleitet* zu einem politischen Handlungsgrundsatz ausformulieren, sondern muss zu einem *handlungstheoretisch* konzipierten Modell erweitert werden. Sie erweist sich als eine Wertorientierung, deren konzeptionelle Gestalt von der jeweiligen Akteursperspektive, den spezifischen Handlungszielen, der Bezugsgruppe und den unterschiedlichen Kontexten der Operationalisierung abhängig ist.

Die Tagung „Gerechtigkeit in Europa“, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, verfolgte drei Absichten: Erstens sollte die Mehrdimensionalität der Verständnisse von Gerechtigkeit zur Sprache kommen, die von einseitigen Fixierungen etwa auf die Probleme der Verteilungsgerechtigkeit wegführt und weitere Problemfelder eines zeitgemäßen Gerechtigkeitsmodells einbezieht, wie die Aspekte der Chancengerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit oder Bedarfsgerechtigkeit, und die sich unter Stichworten wie Generationengerechtigkeit, Gender-Gerechtigkeit oder Bildungsgerechtigkeit den gegenwärtig relevanten Politikfeldern öffnet. Zweitens sollte, in Abgrenzung gegenüber einer abstrakten modelltheoretischen oder moralphilosophischen Diskussion, die gegenwartsbezogene, politische Relevanz der Gerechtigkeitsdiskussion in den Mittelpunkt rücken. Die Expertendebatte sollte zur Auseinandersetzung mit neuen Themen, Politikfeldern und Akteuren vorstoßen, die bei der zeitgemäßen Operationalisierung und Implementierung von Gerechtigkeit in Erscheinung treten. Drittens sollte die Frage der Gerechtigkeit auf Europa bezogen werden und die Frage nach der Bedeutung der Gerechtigkeit für die europäische Integrationspolitik gestellt werden. Der Titel „Gerechtigkeit in Europa“ signalisierte die Aufforderung, sich nicht nur vergleichend mit den Gerechtigkeitsmodellen in den einzelnen europäischen Nationalgesellschaften auseinanderzusetzen, sondern auch nach den übergreifenden, gemeinsamen, inter- oder supranational relevanten Problemhorizonten der Gerechtigkeitspolitik zu fragen.

Diese Akzentuierung führte zu einer Organisationsform der Tagung, die neben Plenarvorträgen vier parallel tagende Sektionen vorsah. Unter

der Leitung von Frank Nullmeier (Bremen) tagte die erste Sektion „Das europäische Sozialmodell“. Sie widmete sich anhand von Fallstudien nationaler Gerechtigkeitspolitik der Frage, wie das Verhältnis zwischen nationalspezifisch geprägten Sozialmodellen und einem gemeinsamen europäischen Sozialmodell empirisch und normativ zu bestimmen ist, wobei die geringe Bedeutung der supranationalen Ebene als Problem einer sozialpolitischen Abstinenz thematisiert wurde. Damit wurde hier zugleich das Problem des methodischen Nationalismus (Ulrich Beck) in den Blick genommen, der nicht nur auf die nationalspezifisch eingeschränkte Kontextabhängigkeit von Manifestationen der Gerechtigkeit, sondern auch auf das Grundproblem verweist, dass Gerechtigkeitsfragen immer von der Perspektive abhängen. Die zweite Sektion, die von Hartmut Kaelble (Berlin) geleitet wurde, trug den Titel „Werteveränderung und Gerechtigkeit in Europa“. Sie versuchte, den kulturellen, geistigen und politischen Wurzeln spezifisch europäischer Verständnisse von Gerechtigkeit auf die Spur zu kommen und schloss eine theoriegeschichtliche Vergewisserung über den Traditionsbestand europäischer Gerechtigkeitskonzeptionen ein. Hier spielten die Fremd- und Selbstbeschreibungen Europas als Raum gemeinsamer Werte eine besondere Rolle, zumal die Globalisierung die Frage aufwirft, ob sich überhaupt noch spezifisch europäische Gerechtigkeits-Modelle gegenüber außereuropäischen veranschlagen lassen. Die dritte Sektion widmete sich unter der Leitung von Wilfried Hinsch (Aachen) dem Thema „Kulturen der Gerechtigkeit: Anerkennung oder Umverteilung“. Die Kategorie der Anerkennung hat in den aktuellen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Debatten eine herausragende Bedeutung gewonnen und steht in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Themenfeld der Gerechtigkeit. Während die Gerechtigkeitsdebatte eher auf Gleichheitsfragen gerichtet ist, rücken unter dem Stichwort der Anerkennung kulturalanthropologische und praktische Fragen der Heterogenität, Differenz und vor allem der ökonomischen Ungleichheit in den Mittelpunkt (vgl. Honneth 1992; Fraser/Honneth 2003). Der Kampf um Anerkennung ist eine Triebkraft, die in der Gerechtigkeitspolitik an Bedeutung gewinnt und die Normen staatlicher Wohlfahrtspolitik und die Funktionsbestimmung der Demokratie vor neue Aufgaben stellt. Die vierte Sektion stand unter dem Titel „Gerechtigkeit und zivilgesellschaftliche Akteure in Europa“. Unter der Leitung von Ansgar Klein (Berlin) widmete sie sich den vielen neuen Akteuren, die bei der Modellbildung und Realisierung von Gerechtigkeitspolitik an Bedeutung gewinnen. Zahlreiche Beispiele zivilgesellschaftlichen Engagements unter der Leitkategorie der Gerechtigkeit kamen zur Sprache, vor allem in Hinblick auf den supranationalen europäischen Aktionsradius. Hier spielten die Formwandlungen demokrati-

scher Prozesse eine besondere Rolle, denn die Handlungslegitimation dieser neuen Akteure steht ebenso in Frage wie die Substanz ihrer politischen Durchsetzungsmacht.

Die Beiträge dieses Buches sind aus den Plenarvorträgen und Sektionsreferaten der Tagung hervorgegangen. *Julian Nida-Rümelin* schlägt in seinem Beitrag „Gerechtigkeit und europäische Politik“ eine Brücke von den konzeptionellen Problemen der Gerechtigkeitstheorie zur praktischen Gerechtigkeitspolitik. Er warnt vor einem hypertrophen Rationalismus, der nur prinzipiengeleitet argumentiert, und geht statt dessen von einem holistischen und universalistischen Gerechtigkeits-Verständnis aus, das die kontextunabhängige konzeptionelle und normative Plausibilität ebenso einschließt wie die Stufen ihrer Veranschaulichung als Bindeglied für den Zusammenhalt einer konkreten Bürgerschaft. Freiheit und Gleichheit lassen sich auf dieser Basis nicht gegeneinander ausspielen, sondern sind durch deontologische Gerechtigkeitsgebote, die in allen Kontexten zur Anwendung gelangen müssen, miteinander verknüpft. Im Anschluss daran entwirft Nida-Rümelin ein Modell von Bürgerschaft, in dem die gegenseitige Bindung der Bürgerinnen und Bürger durch eine umfassende Gerechtigkeit und durch die Unausweichlichkeit von Kooperation konstituiert wird. Schließlich erörtert er das Problemfeld einer *European Citizenship*, die normativ durch einen gemeinsamen Gerechtigkeitsinn und Kooperationswillen charakterisiert sein muss, aber sich praktisch durchaus in eine *Multi-level-Citizenship* aufspalten kann. Die *European Citizenship* sieht der Autor durch das Vorherrschen einer bloßen Markt- und Subventionsordnung, durch die Schwächen der Gewaltenteilung und der politischen Kontrolle auf supranationaler Ebene und durch Tendenzen zur Renationalisierung gefährdet. Im Sinne eines normativen Gegenbildes zeichnet er abschließend die Bedingungen für ein kohärentes, genuin europäisches Sozialstaatsmodell.

Für *Nancy Fraser* betreffen Fragen der Gerechtigkeit die Grammatik der Gerechtigkeit selbst. In ihrem Beitrag „Abnormale Gerechtigkeit“ beobachtet sie, dass es gegenwärtig kein gemeinsames Verständnis über das „Was“, „Wer“ und „Wie“ der Gerechtigkeit gibt und fragt nach den neuartigen Kontexten der Gerechtigkeit. Die Frage nach dem „Was“ bezieht sich auf die Sphären der Gerechtigkeit. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Gerechtigkeit vor allem mit der Verteilung teilbarer ökonomischer Güter verbunden. Heute kommen Forderungen nach kultureller Anerkennung und angemessener Partizipation und Repräsentation hinzu. Das „Was“ der Gerechtigkeit bezieht sich mithin nicht mehr nur auf die Ökonomie, sondern nahezu gleichermaßen auf Kultur und Politik. Die Frage nach dem „Wer“ der Gerechtigkeit bezieht sich darauf, welche Ebenen politischer Ordnungen als Bezugsgröße und als Gel-

tungsbereich für Gerechtigkeitsforderungen und Gerechtigkeitsentscheidungen anzunehmen sind. In der Ära der so genannten Westfälischen Staatenordnung kam als Rahmen für Gerechtigkeitsdiskurse und Gerechtigkeitspolitik immer nur der Nationalstaat in Frage. Heute aber werden zunehmend auch regionale, transnationale oder globale Bezugsgrößen mit ins Spiel gebracht. Schließlich betreffen Fraser zufolge die gegenwärtigen Unsicherheiten im Gerechtigkeitsdiskurs die Frage nach dem „Wie“, also die Frage, nach welchen Kriterien und Entscheidungsverfahren die Streitigkeiten über das „Was“ und das „Wer“ der Gerechtigkeit ausgetragen werden können. Insofern sind umfassende methodische und konzeptionelle Neujustierungen des Gerechtigkeitsmodells vonnöten.

In seinem Beitrag „Facetten der Gerechtigkeit“ stellt *Wolfgang Kersting* heraus, dass es bei der Analyse von Konzeptionen der Gerechtigkeit zunächst darum gehen muss, die verborgene Grammatik der ihnen zu Grunde liegenden Selbstbilder, Gesellschaftsauffassungen und Weltverständnisse sichtbar zu machen. Die normative Grundlage aller Kontextabhängigkeiten bleibe aber das Gleichheitsprinzip im Menschenrechts-Gedanken. Kersting projiziert dann die Dialektik von Kontextualismus und Prinzipiengeleitetheit auf moderne Problemfelder wie den Multikulturalismus und ordnet den Strategien zur Erlangung von Identität und Zugehörigkeit – anstelle eines streng arithmetischen Verständnisses von Gleichheit – durchaus proportionale Gleichheitsgrundsätze und Quotenregulierungen, letztlich also eine Differenzpolitik zu. In Bezug auf die Güterverteilung lassen sich diese Grundsätze freilich kaum operationalisieren, weil verbindliche Bemessungsgrundlagen fehlen. Sie müssen durch die Sanktionsgewalt von staatlichen Rahmenordnungen und durch regulative Institutionen kompensiert werden. Diese Art von Eingriffen führt zu einem Mindestmaß an Sozialstaatlichkeit, das die Rahmenbedingungen für die Entfaltung von Chancengleichheit herstellt. Von diesem normativen Postulat aus geht Kersting zur Bewertung von Arbeitslosigkeit über und identifiziert sie als gravierendes Gerechtigkeitsproblem. Es müsse ein substantielles Recht auf Arbeit geben, oder – wo entlohnte Arbeit definitiv zum knappen Gut werde – ein Bürgergeld, das die ethische Aufladung der Erwerbsarbeit mindere und auf alternativen Wegen eines tätigen Lebens die Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit wiederherstelle.

Der Beitrag von *Christine Chwaszcza* mit dem Titel „Sozialstaatlichkeit und demokratische Legitimation in Europa“ hegt konzeptionelle Zweifel gegenüber der verbreiteten „Koextensionalitätsthese“, der zufolge gesellschaftliche Zugehörigkeit, politische Mitgliedschaft und territorialer Geltungsbereich identisch sein müssen, um von legitimer Poli-

tik sprechen zu können. Gerechtigkeitspolitik geht üblicherweise von der Koextensionalitätsthese aus und bezieht sich auf Verteilungsfragen unter einer Bevölkerung, die in der politischen Einheit eines Nationalstaates wechselseitig aufeinander bezogen ist und in demokratischen Entscheidungsprozessen nach dem Muster der Mehrheitsregel alle getroffenen Regelungen mitträgt. Die fortschreitende supranationale Integration der europäischen Nationalgesellschaften und neue Politikfelder wie die Migrationspolitik zeigen jedoch, dass Koextensionalität nicht mehr den angemessenen Rahmen für die Legitimation der erforderlichen Gerechtigkeitspolitik darstellt. Die Interaktionskontexte, in denen die Fragen der Gerechtigkeit entschieden werden sollen, müssen offener gestaltet werden, was die Erlaubnis von Ein- und Austritten bedingt, zum Abrücken von der zwingenden Kontinuität der Mitgliedschaft auffordert und zur Senkung der individuellen Erwartungen aus der kollektiven Wechselseitigkeit aufruft. Eine rein staatliche Sozialpolitik lässt sich auf dieser Basis nicht mehr begründen, – statt dessen müsste eine Art transnationale Privatisierung in Gang kommen, die gleichwohl am Ideal der politischen Inklusion festzuhalten habe.

Otfried Höffe betont in seinem Beitrag „Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung“, dass die Gerechtigkeits-Thematik als personale Gerechtigkeit und als Justizgerechtigkeit in allen historischen und gegenwärtigen Kulturen zentrale Relevanz besitzt und in Fragen nach der Gleichheit kulminiert. Die sozialen, politischen und ökonomischen Aufgabenfelder im Rahmen der Globalisierung rufen nach globaler Rechtsstaatlichkeit im Sinne eines nationalen und internationalen Weltrechts beziehungsweise einer föderalen Weltrechtsordnung sowie nach globaler Demokratie, deren Erfordernis Höffe gegen verbreitete Einwände verteidigt. Diese Vorstufen einer Weltrepublik öffnen den Blick für die eklatanten sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungsgefälle in der Welt. Höffe verortet die notwendigen Manifestationen einer globalen Gerechtigkeit vor allem in den Politikfeldern der Sozial-, Umwelt- und Entwicklungspolitik, wobei er die Hilfe zu einer kontextspezifischen, gewissermaßen in regionaler Eigenleistung erbrachten Gerechtigkeitspolitik gegen den dominanten westlichen Paternalismus verteidigt. Er plädiert für eine sensibler gehandhabte Generationengerechtigkeit, für eine entschlossene Umverteilungspolitik aus weltrechtlicher Warte und für die Beendigung von Protektionismus und Marktabschottung unter den wohlhabenden Weltregionen. Auch Höffe identifiziert in der gleichmäßigen Verteilung ausreichender Arbeitsplätze ein zentrales Problem globaler Gerechtigkeit.

Die enorme Bandbreite der Reflexionshorizonte und Problemkontexte, die in den einzelnen Beiträgen dieses Buches ausgebreitet wird, un-

terstreicht einerseits die geradezu ubiquitäre Bedeutung von Gerechtigkeitspolitik in der Gegenwart, andererseits verdeutlicht sie die Schwierigkeiten einer politiktauglichen Operationalisierung entsprechender Modelle. Das Feld der politischen Praxis hat sich in Hinblick auf relevante Themen, Akteure und Handlungsräume einer Gerechtigkeitspolitik in einem geradezu schwindelerregenden Ausmaß ausdifferenziert. Die konzeptionellen Herausforderungen liegen darin, in adäquater Reaktion auf die realen Wandlungsprozesse entsprechende Modellrevisionen vorzunehmen. Vielleicht bietet das Stichwort der *Kontextualisierung von Gerechtigkeitsfragen* eine erste Trendbeschreibung entsprechender Anpassungsprozesse der Konzeptionen an die gegenwärtigen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Herausforderungen. Auffällig bleibt jedenfalls, dass die in diesem Buch versammelten Beiträge immer wieder auf den Problemhorizont der Implementationsfragen von Gerechtigkeit stoßen. Sie erschließen in unbeabsichtigter Einhelligkeit ein revidiertes Aufgabengebiet für die Reflexion über Gerechtigkeit, das zu weiterer methodischer, konzeptioneller und analytischer Arbeit aufruft.

Literatur

- Berger, Johannes (2005): Nimmt die Einkommensungleichheit weltweit zu? Methodische Feinheiten der Ungleichheitsforschung, in: *Leviathan* 33, S. 464-481.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1966 [1651]): *Leviathan*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Hobsbawm, Eric (1995): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München/Wien: dtv.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2003): *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang (1997): *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Kersting, Wolfgang (2002): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Le Monde Diplomatique (2006): Atlas der Globalisierung. Die neuen Daten und Fakten zur Lage der Welt, Berlin: taz-Verlag.
- Lutz, Burkart (1984): Der kurze Traum immerwährender Prosperität. Eine Neuinterpretation der industriell-kapitalistischen Entwicklung im Europa des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Marshall, Thomas H. (1992 [1949]): Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Meadows, Dennis (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Miles, Jack (1996): Gott. Eine Biographie, München/Wien: dtv.
- Neyer, Jürgen (2006): Die halbierte Gerechtigkeit in der Europäischen Union, in: Leviathan 34, S. 30-46.
- Pestieau, Pierre (2006): The Welfare State in the European Union. Economic and Social Perspectives, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971): Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandkühler, Hans J./Vega, Rafael de la (Hg.) (1970): Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Gerechtigkeit und europäische Politik¹

JULIAN NIDA-RÜMELIN

Es geht in meinem Beitrag um eine Konzeption von Gerechtigkeit, die für die europäische Politik Orientierung bieten kann. Entsprechend will ich versuchen, in *sechs Schritten* eine Art *gedankliche Strukturierung dieser Thematik* zu leisten.

In einem ersten Schritt erläutere ich den Begriff *politische Gerechtigkeit*. In einem zweiten werde ich fragen: In welchem *Verhältnis* steht diese Norm der Gerechtigkeit, oder altmodisch und für manche vielleicht treffender formuliert: diese Tugend, zu anderen Normen bzw. Tugenden? Für den hier relevanten Kontext muss drittens gefragt werden: Gibt es einen Zusammenhang zum *Bürgerstatus*, und, wenn ja, viertens zu einem *europäischen Bürgerstatus*?² Fünftens: Welche Gefahren müssen in diesem Kontext bedacht werden? Wie ist der Zusammenhang zwischen diesen normativen begrifflichen Überlegungen und dem großen Thema *Europäische Sozialmodelle*? Seit Lissabon ist immer wieder vom europäischen Sozialmodell die Rede; die Sozialagenden der Europäischen Union bekräftigen das. Gibt es solch ein Sozialmodell? Und wenn ja: Wie ist das vereinbar mit der großen Differenz, die wir in den unterschiedlichen Sozialstaatsregimen haben? Sechstens und abschließend soll die Frage aufgegriffen werden, ob es so etwas wie eine spezifi-

1 Dieser Text beruht auf der Abschrift des frei gehaltenen Vortrages; redigiert von Christine Bratu, M.A.

2 Es ist merkwürdig, dass man weder *Citizenship* noch *Citoyenté* treffend übersetzen kann. Wenn man diese Termini mit *Bürgerschaft* oder gar *Staatsbürgerschaft* übersetzt, dann ist das sicher falsch, weswegen ich von *Bürgerstatus* und dann speziell von *europäischem Bürgerstatus* spreche. Immerhin ist im Maastricht-Vertrag zum ersten Mal ausdrücklich in einem offiziellen Dokument die Rede von *European Citizenship*.

sche Logik eines europäischen Sozialstaatsmodells gibt. Diese normative Betrachtung knüpft an empirische Beobachtungen an und mündet in einen praktischen Vorschlag.

I Begriff der Gerechtigkeit

Es gibt ganz unterschiedliche Auffassungen, wie man mit dem Begriff Gerechtigkeit umzugehen hat. Am plausibelsten ist es, *Gerechtigkeit als die umfassende politische Grundnorm* zu verstehen.

Was ist gemeint mit dem Attribut *politisch*?

Gerechtigkeit ist möglicherweise nicht die zentrale Norm für das Verhältnis von Familienmitgliedern untereinander. Es war immer ein Argument von Kommunitaristen zu behaupten: Überall dort, wo von Gerechtigkeit und Individualrechten die Rede ist, sei der soziale Zusammenhalt bereits erodiert. Es sei der Ausdruck einer Krise, wenn Gerechtigkeit und Individualrecht im Mittelpunkt stehen, wie es in der liberalen und speziell der libertären Tradition der Fall ist. Unabhängig von dieser Frage bleibt Gerechtigkeit für das politische System, d.h. für politische Institutionen und für die politische Praxis die entscheidende Norm – auf das Verhältnis von ethischen oder auch sittlichen Normen außerhalb der politischen Praxis auf der einen und den spezifisch politischen Normen auf der anderen Seite komme ich später zurück. Ethik und Politik stehen in einem sehr komplexen Beziehungsgefüge: Die platonische Denktradition sieht eine Einheit ethischer und politischer Normen, während liberale Denker, insbesondere der wohl wichtigste liberale Philosoph des 20. Jahrhunderts, John Rawls, beide deutlich voneinander scheiden. In seinen späteren Schriften zieht Rawls sogar eine so scharfe Demarkationslinie, dass er seine *Theorie der Gerechtigkeit* abgrenzt von allem, was er als *comprehensive moral doctrine*, also als umfassende moralische Doktrin oder normativ-ethische Konzeption bezeichnet.

Im Mittelpunkt der politischen Gerechtigkeitstheorie der Moderne steht die Rolle von Institutionen, d.h. das institutionelle Gefüge der Politik. Dies gilt insbesondere für die moderne demokratische Ordnung und damit zunächst einmal für den Nationalstaat.³ Politische Gerechtigkeit ist erstens eine politikspezifische Norm und zweitens ist es die *umfassende Norm*. Das bedeutet, das Verhältnis zu anderen normativen Krite-

3 Das mag für die Polis-Kultur im alten Griechenland noch etwas anderes gewesen sein, obwohl es dort, zumindest in Rudimenten, rechtsstaatliche Vorkehrungen und Institutionen gab.

rien und Begriffen gilt es so zu fassen, dass diese, wollen sie adäquat sein, eingebettet sein müssen in eine umfassende Konzeption politischer Gerechtigkeit. Um diesen Punkt noch etwas zuzuspitzen: Das Gegeneinanderausspielen von Gerechtigkeit gegen Freiheit macht keinen Sinn. Wenn etwas normativ nicht adäquat und moralisch nicht zulässig ist, weil es individuelle Freiheitsrechte verletzt, dann ist es auch nicht gerecht. Die Gerechtigkeitstheorie muss die normative Dimension individueller Freiheit integrieren können.

Was ist gemeint mit dem Attribut *umfassend*?

Umfassend meint ein *holistisches* und *kohärentistisches* Verständnis: Wir sollten uns nicht nur in der allgemeinen Wissenschaftsphilosophie und -theorie, sondern auch in den Disziplinen der praktischen Philosophie, Ethik und politischen Theorie von einem hypertrophen Rationalismus verabschieden, der in etwa so zu charakterisieren wäre: Um ein wohlbegründetes normatives System oder eine normative Theorie entwickeln zu können, brauchen wir ein wie auch immer begründetes Prinzip, aus dem man ableiten bzw. deduzieren kann. Das ist eine Auffassung, die in der frühen Neuzeit, in der *scientia nova*, die wissenschaftlichen Revolutionäre geprägt hat. In allen empirischen Disziplinen gescheitert, hält sie sich jedoch erstaunlich hartnäckig in der Ethik des 20. Jahrhunderts – abgeschwächt noch in der jetzigen und zum Teil sogar in der politischen Philosophie. *Grundnorm* soll hier also nicht missverstanden werden im Sinne eines solchen hypertrophen Rationalismus.⁴

Das ist das Motiv dafür, Gerechtigkeit als eine umfassende politische Grundnorm zu verstehen, aber in einem kohärentistisch-holistischen Sinne. Die Rolle von Gerechtigkeitstheorien beruht auf dem für eine demokratische wohlgeordnete Gesellschaft charakteristischen, die Bürgerschaft verbindenden Gerechtigkeitssinn (den Rawls in meinen Augen besonders überzeugend beschrieben hat). Es gibt keine demokratische politische Ordnung ohne einen gemeinsamen Gerechtigkeitssinn, der es ermöglicht, *öffentlich* darüber zu rasonieren, ob etwas gerecht oder ungerecht ist. Und die Forderungen, die sich daraus an die politischen Institutionen und die politische Praxis ergeben, sind getragen von einer gemeinsamen normativen Grundorientierung.

Die Rolle eines Gerechtigkeitssinnes kann partikularistisch oder universalistisch verstanden werden: *Partikularistisch* ist der Gerechtigkeitssinn, wenn er nur der Ausdruck der jeweiligen politischen Kultur ist und

4 Vgl. mein Einführungskapitel „Theoretische und angewandte Ethik“ im Handbuch Angewandte Ethik (Nida-Rümelin 2005a).

sich in dieser so und woanders eben anders entwickelt hat. In letzter Konsequenz führt eine solche partikularistische Interpretation zu einer kulturrelativistischen Betrachtung, d.h. am Ende *beschreiben* wir nur, was in den jeweiligen politischen Kulturen als akzeptabel gilt und was nicht. Der wichtige, vor kurzem verstorbene Ethiker Bernard Williams beschreibt diese partikularistische Position als *relativism from the distance* (vgl. Williams 1985: 162). Nach dieser These hat man bestimmte ethische, moralische und sittliche Überzeugungen, die in bestimmte Interaktionsformen und kulturelle Traditionen eingelassen sind. Sie sind nicht oder jedenfalls nur sehr schwer rationalisierbar und sogar gefährdet, bei Rationalisierung verloren zu gehen.⁵ Aber aus der Distanz betrachtet verlieren die jeweiligen kulturellen Normen ihren Geltungsanspruch, und der normative Standpunkt löst sich in eine Vielfalt von Standpunkten auf, die man letztlich nur noch beschreiben kann.⁶ Die normative Dimension gerät dabei ganz aus dem Blick.

Daher muss sich jede normative Theorie der Gerechtigkeit – bei aller empirisch gegebenen Vielfalt der Wertsysteme – *universalistisch* verstehen und nicht bloß als Ausdruck einer spezifischen kulturellen Perspektive. Täte sie das nicht, so müsste sie akzeptieren, dass aus anderen Perspektiven anderes als gerecht erschiene; damit würde aber der *kritische* normative Diskurs enden.

Wie steht nun diese universalistisch verstandene Norm der politischen Gerechtigkeit im Verhältnis zu anderen zentralen politischen Normen?

II Verhältnis der Gerechtigkeit zu anderen Normen

Die französische Revolution schrieb sich Freiheit, Gleichheit und Solidarität bzw. Brüderlichkeit auf ihre Banner. Einige Vertreter der zeitgenössischen politischen Philosophie erwägen, die Gleichheit zu streichen. Manche sprechen sogar von einer Unvereinbarkeit dieser beiden Prinzipien. Demnach muss die Gleichheit deshalb als Norm aufgegeben werden, weil sie mit Freiheitspostulaten grundsätzlich kollidiert. Robert Nozick, einer der bekanntesten Vertreter dieser libertären Denktradition,

5 Weil Williams einer Rationalisierung normativer Urteile kritisch gegenübersteht, wird seine Theorie auch als Anti-Theorie bezeichnet.

6 Dies ist nicht meine Position. Man kann darüber streiten, inwiefern der späte John Rawls in seinen Schriften ab den *Dewey Lectures* 1980 Gefahr läuft, in diesem Sinne zunehmend die normative Substanz seiner Theorie einzubüßen (vgl. Rawls 1998; Rawls 1999).

sieht Freiheit und Gleichheit in einem solchen fundamentalen Konflikt; hierbei habe die Freiheit Vorrang, für Gleichheit bleibe kein Spielraum mehr (vgl. Nozick 1974). Doch auch die umgekehrte Interpretation wird vertreten, wonach Gleichheit den Vorrang hat und Freiheit nur noch in kleinen Dosierungen genossen werden kann, – dies war u.a. die Position des marxistisch-leninistisch begründeten Kommunismus oder Sozialismus. Schließlich gibt es gegenwärtig eine Bewegung, die sich selber als non-egalitär, aber nicht anti-egalitär bezeichnet. Die These dieser Bewegung ist, dass es gar nicht um Gleichheit, sondern darum geht, allen ein Leben in menschlicher Würde zu ermöglichen. Ist dies erreicht, so ist Gleichheit etwas, das gar nicht mehr hinzutreten muss und auch nicht mehr hinzutreten sollte; denn Gleichheit für sich genommen ist als Norm irrelevant, d.h. Gleichheit hat keinen intrinsischen Wert (vgl. Krebs 2000).

Kopplung von Freiheit und Gleichheit

In meiner Lesart müssen die beiden ersten Postulate auf den Bannern der französischen Revolution so gelesen werden, dass sie miteinander auf das Engste verkoppelt sind, – d.h. dass man die Freiheit und die Gleichheit, von denen dort die Rede ist, jeweils ohne die andere Norm gar nicht haben kann (vgl. Nida-Rümelin 2006: Kap. 4). Gleichheit besteht darin, die gleiche Freiheit zu haben und alle mit der gleichen Würde und dem gleichen Respekt zu behandeln. Der Philosoph, der das am deutlichsten formuliert hat, ist Immanuel Kant. Zwar werden seine eigenen politischen Schriften dem hohen Niveau seiner theoretischen Einsicht zum Teil nicht mehr gerecht, aber vom Ansatz her ist die kantische Theorie diejenige, die diese enge Verkoppelung von Freiheit und Gleichheit auf den Begriff bringt. Das spricht gegen die letztgenannte Position der Non-Egalitarier, die nämlich offenkundig nicht sehen wollen, dass der Rechtsstaat auf Gleichheitspostulaten beruht, weil Ungleichbehandlung als solche unter bestimmten Bedingungen kränkt, unabhängig davon, ob sie ober- oder unterhalb bestimmter Suffizienzkriterien liegt. Denn Ungleichbehandlung ohne Grund kränkt ebenso wie die unbegründete Stigmatisierung einzelner Personen oder Personengruppen deren Selbstachtung beschädigt. Und da Menschenwürde etwas mit Selbstachtung zu tun hat, wird sie durch ungerechtfertigte Ungleichbehandlung beschädigt.⁷

7 Den Zusammenhang zwischen Selbstachtung und Menschenwürde diskutiere ich eingehender in Nida-Rümelin (2005b), Kap V.

Dies stellt den entscheidenden Schritt zur modernen Republik, zur modernen Demokratie dar, nämlich die Erkenntnis, dass systematische Ungleichbehandlung rechtfertigungsbedürftig ist. Man stelle sich etwa ein Stände- oder Kastensystem vor, und zwar ein solches, das über hinreichend Ressourcen verfügt, um jeden Stand und jede Kaste so gut zu stellen, dass sie den wie auch immer charakterisierten Suffizienz Kriterien eines menschenwürdigen Lebens entspricht. Aber zudem gibt es – wie im hinduistischen Kastenwesen oder im mittelalterlichen Ständestaat – eine systematische Ungleichbehandlung je nach Herkunft, Hautfarbe, Geschlecht oder Religion. Ein solches System würde eine Verletzung des Gleichheitsgebotes darstellen und zwar eine Verletzung, die die Selbstachtung der davon Betroffenen in der spezifisch modernen Sichtweise systematisch beschädigt bzw. ihre Menschenwürde verletzt. Das hat die Kultur des mittelalterlichen Ständestaates oder die Kultur des hinduistischen Kastenwesens – unter einer objektivistischen und realistischen Interpretation – nicht erkannt. Natürlich kann man dieses Erkenntnisdefizit auch kulturell relativistisch betrachten: Demnach hatten diese Kulturen nicht genug kritisches Potential für diese Erkenntnis; dieses musste sich erst gegen Ende des Mittelalters und in der frühen Neuzeit entwickeln.

Das heißt also: Gleichheit ist schon deswegen eine politische Grundnorm, weil die moderne Demokratie von diesem Postulat abhängt. Würde man auf diese Norm verzichten, hätte sie kein Argument mehr gegen Stände- und Kastensysteme. Diese Gleichheit darf nicht mit dem verglichen werden, was manchmal polemisch als Verteilungsgleichheit bezeichnet wird. Diese Gleichheit ist eine Gleichheit der Behandlung, eine Gleichheit des Umgangs miteinander. Es ist eine *deontologische* Konzeption von Gleichheit, die absolut unverzichtbar ist. Der Richter hat Angeklagte gleich zu behandeln ebenso wie der Beamte in der Sozialbehörde Antragsteller. Das gesamte rechtsstaatlich verfasste System hängt von dieser Art des Gleichbehandlungsgebotes ab. Aber dieses Gebot ist eines, das sich an Handlungen richtet und keines, dessen Erfüllung man daran messen kann, wie die Verteilungen von Gütern genau aussehen. In dieser deontologischen Interpretation ist das Gleichheitspostulat für die moderne Republik sowie für die moderne Demokratie unverzichtbar: Gleichheit im Sinne gleicher Würde und gleichen Respekts.

Solidarität

Das dritte Postulat auf den Bannern der französischen Revolution hieß *Solidarität*. Die Solidarität ist keine spezifisch moderne normative Orientierung politischer Praxis oder politischer Institutionen. Diese ist ein-

gelassen in das *Ancien Régime*, das alte ständestaatlich kleinteilige Feudal-Regime mit ganz unterschiedlichen Aufgaben, je nach Herkommen und Stand.⁸ Dort gibt es eine Form der Solidarität, die nicht lediglich ständeintern ist, sondern durchaus auch über die Stände hinweggeht. In der toquevilleschen Tradition ist es deswegen nicht völlig abwegig zu sagen, die eigentliche Revolution hat gar nicht 1789 in Frankreich stattgefunden, sondern beim Übergang zum Absolutismus, der diese alte Feudalordnung auflöste. Wie immer diese Solidaritätsbeziehungen der alten Ordnung aussahen, sie werden in der neuen Ordnung transformiert: Einmal in Gestalt der (klassen-)internen Solidarität, die ein ständestaatliches Element weiterhin mit sich trägt und die das *Movens* des dritten und des vierten Standes in seinem Kampf um gleiche Anerkennung und gleichen Respekt darstellt. Aber es ist auch eine externe Solidarität, die über die verschiedenen Stände hinweggeht und die in der Lage ist, etwa die katholische Soziallehre und deren karitative Traditionen zu transformieren, so dass sie die in der modernen politischen Ordnung vorfindbaren karitativen Verpflichtungen etabliert. Ein Teil des modernen Sozialstaates steht in der Tradition dieser karitativen, solidaristischen Vergangenheit europäischer Kultur und Gesellschaft. Eine der wichtigsten Strömungen der zeitgenössischen politischen Philosophie, der Kommunitarismus, bringt nun genau dieses Element gegen die ersten beiden Postulate der französischen Revolution in Stellung. Eine Theorie der politischen Gerechtigkeit muss aber in der Lage sein, diese beiden Grundorientierungen der politischen Moderne – Freiheit und Gleichheit – zu integrieren. Etwas ist gerecht, wenn es diesen miteinander verkoppelten Postulaten und einigen weiteren normativen Kriterien, zu denen auch Solidarität zählt, entspricht.

III Bürgerstatus

Der Bürgerstatus, *Citizenship*, konstituiert sich in der modernen Demokratie über zwei Elemente. Das erste Element haben wir schon eingeführt und vorläufig diskutiert: der *gemeinsame Gerechtigkeitssinn*, der Maßstäbe an die politische Praxis und die politischen Institutionen anlegt und diese legitimiert. Das zweite ist *Kooperation*. Wie hängt das eine mit dem anderen zusammen?

8 Wenn man die fast zeitgenössischen wunderbaren Analysen von Alexis de Tocqueville liest, wird dieser Punkt sehr anschaulich (vgl. Tocqueville 1856).

Gemeinsamer Gerechtigkeitssinn und Kooperation

Kooperation lässt sich absolut präzise analysieren. Sie ist ein merkwürdiges, aber zudem ein Basisphänomen jeder Gesellschaft. Kooperation tritt überall dort auf, wo die je individuell optimierenden Strategien zu einem Ergebnis führen würden, das schlechter als dasjenige ist, das sich realisieren ließe, würden die an dieser Interaktion Beteiligten eine andere, nämlich eine kooperative Strategie wählen. So formuliert, stellt Kooperation ein Problem dar für die ökonomische Theorie, weil deren Handlungsparadigma, der *homo oeconomicus*, immer optimierend handelt.⁹ Voraussetzung für Kooperation ist, dass die Individuen wechselseitig ihre Interessenlagen, vielleicht auch nur ihre jeweiligen Präferenzen (die nicht unbedingt als Interessen charakterisiert sein müssen) hinreichend adäquat einschätzen und dass sie zudem bereit sind, ihren Teil zu einer allgemeinen Praxis zu leisten, die – wenn allgemein befolgt – für alle Beteiligten günstigere Resultate zeitigt als das, was sich ergäbe, wenn jeder das individuell Optimierende täte. Als normative Orientierung an gemeinsamer Praxis fordert Kooperation nicht – wie eine Lesart des Rousseauismus nahe legt – den Bourgeois ganz hinter sich zu lassen und den Citoyen als eine zweite Persönlichkeit zu schaffen, die von den Interessen des Bourgeois völlig unabhängig ist; vielmehr verlangt Kooperation nur, dass ich mich so weit von meinem eigenen Interessenstandpunkt entferne, dass ich meinen Teil zu einer allgemeinen Praxis leisten kann, die ich allerdings – so wie alle übrigen auch – befürworten kann. Es liegt auf der Hand, dass, wenn die Interaktionsverhältnisse hinreichend komplex sind, es eine Vielzahl von unterschiedlichen Möglichkeiten gibt, sich jeweils gemeinsam kooperativ zu verhalten. Oder anders ausgedrückt: Bei hinreichender Komplexität gibt es eine Unterbestimmtheit der Lösungen von Kooperationsspielen. Bei zwei Personen mit jeweils zwei Strategien kann dieses Phänomen natürlich nicht auftreten, sondern erst bei mehr Personen mit zahlreichen Strategien (was auch der Normalfall in einer Gesellschaft ist).

Wenn Kooperation Citizenship konstituiert und wenn die verschiedenen Möglichkeiten kooperativer Praxis unterbestimmt sind, dann gibt es einen Spielraum für Pluralität (vgl. Nida-Rümelin 1999). Selbstverständlich werden kulturelle Prägungen, Traditionen und auch schlicht Zufälligkeiten eine Rolle spielen. Mit Blick auf die vergleichende politische Systemlehre kann man sagen, dass ein Gutteil dieser Vielfalt das

9 Die ökonomische Theorie der Rationalität, zumindest ihre axiomatischen Grundlagen, v.a. das Nutzentheorem, muss man nicht aufgeben, um zuzulassen, dass eine kooperative Praxis je individuell rational sein kann (vgl. Nida-Rümelin 2001).

Ergebnis historischer Kontingenz ist. Dass die Konzeptionen des Bürgerstatus mal so und mal anders sind, sollte man nicht essentialistisch überinterpretieren – wichtig ist, dass diese unterschiedlichen Elemente verschiedener politischer Systeme jeweils in der Lage sind, Citizenship zu tragen und zu stabilisieren. Das politische Institutionengefüge einer Demokratie stärkt und prägt Kooperation als konstitutives Element von Citizenship, und wird davon wiederum getragen. Es geht um ein wechselseitiges Stützungsverhältnis von politischen Institutionen und gesellschaftlicher Kooperation.

Damit ergibt sich eine Form von Partikularität, die nicht unvereinbar ist mit der universalistischen Eingangsthese, wie ich sie formuliert habe: eine Partikularität, die im Aushandeln-Können von Lösungen besteht, die nicht vorgegeben sind und für die es keine klaren normativen Kriterien gibt. In der Diskurs-Ethik wird dieser Gedanke zu sehr auf die Spitze getrieben, weil dort die Inhalte gar nicht mehr relevant sind, sondern nur noch der Diskurs als solcher. Aber in jedem Fall wird nun ein Spielraum des Aushandelns und Deliberierens sichtbar: Pluralität und damit auch Partikularität im Sinne unterschiedlicher Lösungen von Kooperationsituationen kann man nun einbetten in die universalistische Perspektive, die mir unverzichtbar erscheint, will man an einem normativen Verständnis politischer Philosophie festhalten.

Es gibt einen starken Strang in der Philosophie und auch in der politischen Ideengeschichte, der das Politische über den politischen Akteur identifiziert. In dieser Denktradition lautet die philosophische Hauptfrage daher: Woher bezieht der politische Akteur seine Legitimation? Es geht darum, die Position des politischen Akteurs zum entscheidenden Kriterium einer Demokratie zu machen: Wenn dieser politische Akteur in einer bestimmten Weise konstituiert ist, also z.B. aus Wahlen hervorgeht und sich legitimieren muss, dann haben wir es mit einer Demokratie zu tun, mit einer republikanisch modernen Ordnung.

Dies scheint mir eine Überbewertung zu sein. Kollektive politische Akteure, z.B. Regierungen, spielen sicherlich eine wichtige Rolle für die demokratische Bürgerschaft und den Bürgerstatus, – schließlich stellen sie Identifikationselemente dar. Es macht also durchaus Sinn, sich Gedanken zu machen über einen EU-Außenminister, wie es seit Maastricht diskutiert wird, um die *European* Citizenship zu verstärken (vor allem aber auch aus rein pragmatischen Gründen, nämlich um ein Gegengewicht zu der einen verbliebenen Supermacht zu bilden). Wenn aber die von mir skizzierte Konzeption von Citizenship aufgrund von gemeinsamem Gerechtigkeitsinn und gesellschaftlicher Kooperation in groben Umrissen stimmt, dann ist die Frage nach dem politischen Akteur nicht mehr zentral. Damit relativieren sich auch die Unmöglichkeitstheoreme

der Logik kollektiver Entscheidungen – etwa das Arrow-Theorem (vgl. Kern/Nida-Rümelin 1994). Denn wenn die Konstitution des kollektiven politischen Akteurs nicht das entscheidende Merkmal einer demokratischen modernen Ordnung ist, dann sind diese Ergebnisse nicht ganz so verheerend wie oft unterstellt.

Der Bürgerstatus ist also über zwei Elemente definiert, Gerechtigkeitssinn und Kooperation. Es liegt auf der Hand, dass zwischen diesen beiden ein Zusammenhang besteht. Man ist nur dann bereit, je individuell an einer kooperativen Lösung mitzuwirken, wenn dies im Einklang mit Minimalvorstellungen von Gerechtigkeit sowie mit Mindestbedingungen an ein gerechtes Institutionengefüge geschieht. Gerechtigkeitssinn ist die eine von zwei tragenden Säulen, Kooperation ist die andere; beide sind unauflöslich miteinander verknüpft.

IV Europäischer Bürgerstatus

Gegen den europäischen Bürgerstatus wird viel eingewendet: Man hört vom Chor der Kritiker, von Dahrendorf bis zum DGB-Chef, dieser Begriff impliziere eine Unterschätzung der Rolle europäischer Nationalstaaten und der dort etablierten kollektiven Akteure. Vielleicht mit der Ausnahme von merkwürdigen Spätgeburten wie Deutschland und Italien sei Bürgerschaft doch das entscheidende Merkmal einer Republik. Im europäischen Kontext aber scheint das Konzept von Bürgerstatus ohne kollektiven Akteur viel plausibler zu sein. Es gibt zwar die Europäische Kommission, die verschiedenen Ministerräte, ein Europäisches Parlament, das jedoch eine untypische Beschränkung seiner Kompetenzen im Vergleich zu nationalen Parlamenten aufweist.¹⁰ Und dies kann man vor der Folie des idealen Nationalstaates mit einer Zentralregierung, von der die Legitimationsstränge ausgehen – am ehesten realisiert durch das französische System mit einem starken Präsidenten und seinen zentralistischen Strukturen –, als defizitär empfinden. Dennoch lautet meine These: Es gibt eine Konzeption von Citizenship, die diese Merkmale der Europäischen Union nicht von vornherein als defizitär erscheinen lässt. Entscheidend sind Kooperation und Gerechtigkeitssinn. Das sind die zwei Säulen von Citizenship, – und in den Gerechtigkeitssinn gehen Freiheit, Gleichheit und Solidarität ein sowie noch weitere wichtige politische Normen. Von Citizenship kann man also sprechen, wenn diese

¹⁰ Auch wenn er durch die letzten Verträge verbessert wurde, ist der Status des Europäischen Parlaments noch nicht mit dem nationaler Parlamente zu vergleichen.

beiden normativen Säulen realisiert sind, die Institutionen von einem System der Kooperation getragen werden, dies ein wechselseitiges Stabilisierungsverhältnis ist und es einen gemeinsamen Gerechtigkeitsinn gibt, der über die Legitimation von politischen Institutionen urteilt. Auch dass eine solche Citizenship eine *multi-level-citizenship* ist, die sich eben nicht nur auf einer Ebene realisiert und dort ihre Identifikationselemente ansiedelt, lässt sich in das Konzept wunderbar integrieren. Warum soll nicht *European Citizenship* gerade dadurch konstituiert sein, dass solche Mehr-Ebenen-Identifikationen eine Rolle spielen? Bürgerinnen der Stadt Aachen fühlen sich gleichzeitig einer Region, ihrem Land Nordrhein-Westfalen, Deutschland sowie der Europäischen Union zugehörig – ja, vielleicht noch weiteren Regionen, die über europäische Grenzen hinweggehen. Für Grenzstädte wie Aachen ist das ein durchaus attraktives Konzept. Dies aber zeigt, dass mehrere Ebenen und plurale Institutionalisierung nicht unvereinbar sind mit genuiner Citizenship, so dass Europäische Bürgerschaft in diesem Sinne als eine *echte* Bürgerschaft angesehen werden kann und nicht nur als eine, die sich gut macht in Beratungen des Europäischen Parlaments.

V Drei Gefahren

Drei große Gefahren lauern dieser Art einer weicheren, strukturelleren, durch kollektive Akteure nicht stabilisierten Citizenship auf. Die erste Gefahr ist die *Auflösung in eine bloße Markt- und Subventionsordnung*. Das Phänomen, dass über die Thatcher-Jahre hinweg eine gemeinsame Sozialagenda durch Großbritannien blockiert wurde, ist ein Beispiel dafür, dass es konkurrierende Vorstellungen von Europa gibt. Obwohl sich dieser Trend in den letzten Jahren abgeschwächt hat, hat Blair erstaunlich viel von diesem Erbe übernommen und einige der neu aufgenommenen Mitgliedstaaten der Europäischen Union, zumal Polen, scheinen diese Traditionslinie verstärken zu wollen. Ein solches Europa führt in seiner Konsequenz zu einer Art Freihandelszone und zu einer Auflösung der politischen Institutionalisierung von *European Citizenship*.

Die zweite Gefahr, die man als die entgegengesetzte ansehen kann, ist die *Entgrenzung der politischen Verantwortung*. Es gibt auf der ganzen Welt keine Bürokratie, die so wenig politisch kontrolliert wird wie die der Europäischen Kommission, und je mehr Mitglieder eine Ministerratssitzung hat, umso schwächer wird die politische Kontrolle. Ein System, das für sechs Gründungsmitglieder der Europäischen Union in den Römischen Verträgen Sinn machte, ist im Wesentlichen in allen Erweiterungsrunden unverändert geblieben. Das führt zu politischem

Kontrollverlust und zu einer Verschiebung politischer Verantwortung hinein in Bereiche, die weitgehend der öffentlichen, ministerialen sowie der Regierungs- und der Parlamentskontrolle entzogen sind. Dort werden Entscheidungen getroffen, welche nicht mehr in ein wesentliches Element von Citizenship eingebettet sind: die Begleitung durch einen öffentlichen kritischen Diskurs und die Verantwortung von Politikern, die abwählbar sind. Die Kommission ist in toto abwählbar, was immerhin vor einigen Jahren einmal geschehen, aber insgesamt ein viel zu schwaches Instrument ist, um diese Entgrenzung politischer Verantwortung zu verhindern.

Die dritte Gefahr, die sich im politischen Spektrum nicht rechts oder links einordnen lässt, ist die der *Renationalisierung*. Angesichts von Erosionstendenzen der Sozialstaatlichkeit einiger Mitgliedstaaten gibt es auf der Linken derartige Bestrebungen, was zur Niederlage der Verfassungsabstimmung wesentlich beigetragen hat. Die rechten Europakritiker in Frankreich wären bei Weitem nicht stark genug gewesen, wenn nicht die linken hinzugesetzt wären. Erst diese Allianz führte zur Niederlage im Verfassungsreferendum. Die Rechten, die insbesondere in der Konservativen Partei Großbritanniens stark sind, sind traditionell gegen eine European Citizenship im Sinne eines Mehr-Ebenen-Bürgerstatus.

VI Europäisches Sozialstaatsmodell?

In einem abschließenden Punkt soll die Frage diskutiert werden, ob es so etwas wie ein europäisches Sozialstaatsmodell gibt. Wenn politische Gerechtigkeit für den Bürgerstatus eine so zentrale Rolle spielt, dann schließt sich die Frage an, welche Form von Sozialstaat überhaupt in Frage käme.

Zur Annäherung soll die Empirie zu Rate gezogen werden: Es kann nicht die Rede davon sein, dass wir *ein* Sozialstaatsregime in Europa etabliert haben, man kann vielmehr – je nach angelegten Kategorien – drei bzw. vier unterscheiden: Zum ersten haben wir das ganz überwiegend steuerfinanzierte Sozialstaatsmodell in Skandinavien, das soziale Anspruchsrechte über den Bürgerstatus definiert. Wir haben zum zweiten das vor allem in Frankreich und Deutschland entwickelte System, das ursprünglich in Frankreich in sozialen Maßnahmen der *patrons* und in Deutschland in der Abwehrpolitik Bismarcks gegen die Sozialisten seine Wurzeln hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg tritt es stark transformiert als Rheinischer Kapitalismus auf. Beide Systeme haben viel gemeinsam: Ihre Stärken liegen auf dem Gebiet der Kooperation, etwa

zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerschaft – wie in der paritätischen Finanzierung, die sich allerdings gerade in Auflösung befindet.¹¹ In Südeuropa haben wir drittens einen Familialismus, der auch für das deutsche System charakteristisch ist. Dort aber ist er noch mal verstärkt dadurch, dass das Gros der Sozialleistungen in die Rentenversicherung geht. Wenn man sich die absoluten Höhen der Anteile am Bruttoinlandsprodukt der Sozialleistungen ansieht, wird man sich wundern, dass Italien fast dasselbe Niveau hat wie Deutschland, und dies obwohl man Italien nicht in dem gleichen Maße als Sozialstaat charakterisieren würde wie Deutschland. Das hängt mit der hohen Zahl von Frühverrentungen und Frühpensionierungen und den dadurch fälligen hohen Leistungen in diesem Bereich zusammen. Viertens ist das Modell Großbritanniens zu nennen. Großbritannien ist spätestens seit Thatcher auf dem Wege zu einem amerikanisch strukturierten System, das sich weitgehend auf die Marktkräfte verlässt und lediglich im Sinne von *Bedürfniskriterien* soziale Leistungen zur Verfügung stellt. Ob das so bleibt, ist fraglich, weil sich interessanterweise sowohl in der Labour Party als auch bei den Liberalen seit einiger Zeit eine Trendwende ankündigt. Denn die öffentlichen Dienste, d.h. der Gesundheitsdienst, die Schulen usw. sind durch diese Art der Politik in einem so miserablen Zustand, dass zumindest in Teilen dieser beiden Parteien ein Umdenken eingesetzt hat. Es ist schwer einzuschätzen, wie sich das weiter entwickeln wird.¹²

Realisierung von Citizenship: Fünf normative Elemente

Angesichts einer solchen empirischen Vielfalt bleibt die Frage, ob es so etwas geben kann wie eine *sozialstaatliche Absicherung europäischer Citizenship*. Ohne mit den nun folgenden normativen Kriterien Realisierungschancen beurteilen zu wollen, soll ein Modell umrissen werden, das eine Konvergenz des europäischen Sozialstaatsmodells ermöglichen würde, das auch im internationalen Vergleich attraktiv wäre.

Erstes Element: Inklusivität und Universalität sind fast ausschließlich in den skandinavischen Sozialstaatsmodellen realisiert. Gemeint ist die Einbeziehung aller, sowohl bei der Finanzierung über Steuern als

11 Diese Auflösung zeigt sich immer deutlicher und liegt vor allem daran, dass das Modell auf einer bestimmten Erwerbsbiographie beruht, nämlich der des lange in einem Beruf tätigen, in der Regel männlichen Verdieners. Die sozialen Transfers sind darauf ausgerichtet, dieses Modell zu stabilisieren. Seine Finanzierungsbasis löst sich gegenwärtig auf, und die internationale Konkurrenz um Arbeitskosten bringt dieses Modell in größte Schwierigkeiten.

12 Die Transitionsländer, wie sie manchmal bezeichnet werden, lasse ich hier aus, weil ihre Einordnung besonders problematisch ist.

auch bei den Leistungsansprüchen – unabhängig vom jeweiligen Status, der Vorgeschichte etc. Es ist möglich, dass die gegenwärtigen Probleme des anderen starken Sozialstaatsmodells, d.h. des französischen und des deutschen, zum Zusammenbruch desselben führen werden und im günstigsten Fall zu einem Wechsel hin zum skandinavischen System. Ein erstes Anzeichen hierfür ist vielleicht das Verhältnis von Steuerzahlungen und Sozialversicherungsabgaben, so wie wir es 2005 erlebt haben, als die Beiträge zur Arbeitslosenversicherung um zwei Prozent abgesenkt wurden, welches durch Einnahmen aus einer Steuer wieder ausgeglichen wurde. Man kann darüber streiten, ob die Mehrwertsteuer die beste Form von Steuer ist – zumal dann, wenn sie nicht verbunden wird mit einer Luxussteuer und ähnlichen Elementen wie in Österreich. Dennoch zeichnet sich ein erster Schritt auf dem Weg in die skandinavische Richtung ab. Lediglich das unsägliche Gerede von Deutschland als Hochsteuerland kann das blockieren, obwohl Deutschland in Europa das Land mit der zweitniedrigsten Steuerquote ist.¹³

Wenn man das konsequent zu Ende denkt, wäre dies ein Weg, zwei Dinge zu vereinbaren: nämlich einmal das normativ so attraktive Konzept von Universalität und Inklusion, das nur bei Steuerfinanzierung möglich ist, und zum zweiten die Behebung der Hauptschwäche der deutschen Wirtschaftssituation, nämlich die große Diskrepanz zwischen Nettoeallöhnen und Arbeitskosten, aufgrund derer auch die Binnen Nachfrage gegenwärtig so niedrig ist.

Zweites Element: Kooperation. Dieses Element fordert, nicht den Weg der USA oder mittlerweile auch Großbritanniens einzuschlagen und soziale Anspruchsrechte individuell an Bedürftigkeit zu koppeln – wie es seit Hartz IV allerdings auch in Deutschland zunehmend geschieht. Denn wäre soziale Bedürftigkeit das einzige Kriterium, d.h. die Voraussetzung sine qua non für Unterstützung, dann hätten wir bald ein System, in dem 80 Prozent 20 Prozent unterstützen. Dann würde aber auch das Element solidarischer, also wechselseitiger Unterstützungsbereitschaft erodieren, weil die einen lediglich die Nehmenden wären und die anderen ausschließlich die Gebenden, dann hätten wir genau die

13 Deutschland ist kein Hochsteuerland, es ist nicht einmal ein Hochabgabenland. Im internationalen Vergleich liegt die Bundesrepublik im Mittelfeld der westlichen Industrienationen, wenn man Steuern und Sozialversicherungsabgaben zusammenzählt. Denn Deutschland ist ein Land, in dem ungewöhnlich hohe Beiträge zum Sozialversicherungssystem gezahlt werden, was ausgeglichen wird durch ungewöhnlich niedrige Steuern – und dies ist ein Problem, weil damit die Arbeitskosten sehr viel höher sind als die Reallöhne. Die Reallöhne in Deutschland sind nur noch im europäischen Mittelfeld, die Arbeitskosten sind dagegen immer noch weltweit an der Spitze.

amerikanische Lage wie bei *Medicaid* und *Medicare*. Das Attraktive des europäischen Sozialmodells ist jedoch, dass bei diesem System organisierter Solidarität eben diejenigen, die einzahlen, potentiell auch diejenigen sind, die davon profitieren. Es geht nicht darum, die sozialen Sicherungssysteme, die Versicherungscharakter haben, zu individualisieren, sondern um die Aufrechterhaltung der Mischstruktur von Umverteilung zu Gunsten derjenigen, die es nötig haben, und individueller Versicherung. Die Verbindung dieser beiden Elemente macht den kooperativen Charakter dieses Systems aus.

Drittes Element: Marktbegrenzung. Dieses Element klingt zunächst besonders unattraktiv, muss es aber nicht sein. Wieder sollten wir die Empirie befragen: Die höchsten Gesundheitsausgaben pro Kopf weltweit fallen nicht in Deutschland an, sondern in den Vereinigten Staaten, d.h. dort wo Privatisierung und Kommerzialisierung der Gesundheitsversorgung und des Gesundheitsmarktes am weitesten entwickelt sind. Dies ist interessant, denn wie kann es sein, dass ein System, das über den Markt organisiert ist, so viel ineffizienter ist? Verglichen mit den USA hatte Deutschland noch Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre etwa die halben Gesundheitskosten pro Kopf bei einer höheren Lebenserwartung, einem besseren Gesundheitszustand und bei objektiv gesehen wesentlich besserer Versorgung der Bevölkerung mit Gesundheitsleistungen. Auch wenn sich das in den letzten zehn Jahren leider geändert hat, kann es doch als empirisch widerlegt gelten, dass das Marktsystem die effizienteste Form ist, um soziale Leistungen zu organisieren. Ein weiteres Argument für eine Marktbegrenzung wäre, dass die staatlichen Rentenversicherungssysteme prozentual einen weit niedrigeren Verwaltungsaufwand haben als private Rentenversicherungssysteme.

Viertes Element: Sozialer Dialog taucht als Forderung in den verschiedenen Dokumenten seit Lissabon, z.B. in der Sozialagenda 2000 – 2005, immer wieder auf. Was als sozialer Dialog bezeichnet wird, mag an einigen Stellen vielleicht ein Euphemismus für Tarifkonflikte sein; aber sicher ist damit auch das Mitbestimmungsmodell in vielen europäischen Staaten gemeint. Interessant zu beobachten ist, dass deutsche Manager im Ausland als besonders gut angesehen werden und dort auch Karriere machen können. Der Grund liegt darin, dass sie den Zwang zu Kompromissen kennen – aufgrund der Mitbestimmungserfahrung deutscher Großunternehmen. Diese Form des sozialen Dialogs ist in Deutschland rechtsförmig organisiert – die Tarifparteien sind ja nicht im rechtsfreien Raum –, ihre Vereinbarungen erlangen in vielfältiger Weise Gesetzeskraft im deutschen Sozialrecht.

Fünftes Element: Staatliche Bildungsverantwortung. In allen europäischen Ländern wird dem Staat eine primäre Verantwortung für Bildung

zugewiesen, wenn auch mit unterschiedlicher Ausprägung. In Deutschland gilt dies zudem für die Ausbildung. Dies ist eine Stärke des europäischen Systems: Das duale Ausbildungswesen, obwohl erodierend, ist immer noch wesentlich besser als das Ausbildungssystem in Großbritannien oder den Vereinigten Staaten. Bei uns arbeiten im verarbeitenden Gewerbe nur 30% Ungelernte, in Großbritannien sind es 69% und in den USA 79%. Der massive Unterschied schlägt sich auch in der Qualität der Produkte nieder. Staatliche Verantwortung für Bildung und Ausbildung sind entscheidende Stellschrauben, um soziale Exklusion zu bekämpfen.

VII Fazit

Angesichts der Krise, in der sich das mittel- und das südeuropäische Sozialmodell befinden, wäre in den nächsten Jahren eine Konvergenz auf ein europäisches Sozialmodell wünschenswert. Wenn diese Konvergenz geleitet wird von den hier erläuterten normativen Prinzipien – zumindest von der einen oder anderen Idee, die sich einbetten lässt in eine umfassende Konzeption europäischer politischer Gerechtigkeit –, könnte die Europäische Union zu einem Leitbild einer sich entwickelnden globalen Zivilgesellschaft werden.

Literatur

- Kern, Lucian/Nida-Rümelin, Julian (1994): Logik kollektiver Entscheidungen, München/Wien: Oldenbourg.
- Krebs, Angelika (Hg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian (1999): Demokratie als Kooperation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian (2001): Strukturelle Rationalität, Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.) (2005a): Handbuch Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart: Kröner.
- Nida-Rümelin, Julian (2005b): Über menschliche Freiheit, Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian (2006a): Eine Verteidigung von Freiheit und Gleichheit, in: Zeitschrift für Politik 53, S. 3-26; Wiederabdruck in Nida-Rümelin (2006b), Kap IV.

- Nida-Rümelin, Julian (2006b): *Demokratie und Wahrheit*, München: C.H. Beck.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971): *Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1999): *Collected Papers*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Tocqueville, Alexis (1986 [1856]): „L’Ancien Régime et la Révolution“, in: ders.: *De la Démocratie en Amérique. Souverains. L’Ancien Régime et la Révolution*, Paris: Robert Laffont.
- Williams, Bernhard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Abnormale Gerechtigkeit

NANCY FRASER

Im Andenken an Richard Rorty,
eine Inspiration in vielerlei Hinsicht

Öffentliche Debatten über Gerechtigkeit erwecken in vielen Konstellationen den Eindruck ganz normaler Diskurse. Ungeachtet der Heftigkeit, mit der sich die Beteiligten darüber streiten, was Gerechtigkeit in einer bestimmten Situation erfordert, teilen sie doch eine Reihe von grundlegenden Annahmen darüber, wie eine legitime Gerechtigkeitsforderung auszusehen hat. Sie teilen ontologische Annahmen darüber, welche Akteure berechtigt sind, Forderungen zu stellen (für gewöhnlich Individuen) und welche Akteure hier Abhilfe schaffen sollen (üblicherweise ein Territorialstaat). Außerdem haben die Beteiligten eine gemeinsame Vorstellung davon, an wen die Gerechtigkeitsforderungen gerichtet werden sollten und davon, wer bestimmt, wessen Interessen und Anliegen beachtet werden müssen. In beiden Fällen handelt es sich gewöhnlich um die Bürgerschaft einer begrenzten politischen Gemeinschaft. Schließlich teilen die unterschiedlichen Parteien sozialtheoretische Annahmen über den Ort, an dem Fragen der Gerechtigkeit verständlicherweise aufkommen (oftmals in der Sphäre ökonomischer Verteilung), sowie Annahmen über soziale Missstände, die Ungerechtigkeiten verursachen können (üblicherweise Klassenzugehörigkeit und Ethnizität). Wenn diejenigen, die über Gerechtigkeit streiten, eine Reihe grundlegender Annahmen teilen, nimmt ihre Auseinandersetzung eine recht normale, wiedererkennbare Form an. Konflikte, die durch eine Reihe strukturbildender Prinzipien

gekennzeichnet sind und eine erkennbare Grammatik aufweisen, sind der „normalen Gerechtigkeit“¹ zuzuordnen.

Allerdings darf bezweifelt werden, dass der Gerechtigkeitsdiskurs jemals in dem hier geschilderten Sinne normal ist. Es ist durchaus denkbar, dass öffentliche Debatten über Gerechtigkeit niemals vollständig in dem Rahmen zu fassen sind, der durch eine bestimmte Anzahl konstitutiver Annahmen abgesteckt ist. Vielleicht werden wir nie erleben, dass alle, die am Gerechtigkeitsdiskurs teilnehmen, alle Annahmen teilen. Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass wir es immer dann, wenn sich eine Situation der Normalität nähert, mit der Unterdrückung oder Marginalisierung von Menschen zu tun haben, die vom herrschenden Konsens abweichen.

Trotz dieser Vorbehalte können wir sinnvoll von „normaler Gerechtigkeit“ sprechen. Analog zu Thomas Kuhns Verständnis von Normalwissenschaft kann ein Gerechtigkeitsdiskurs so lange als normal bezeichnet werden, wie öffentliche Abweichungen von und Zuwiderhandlungen gegen die konstituierenden Annahmen nicht überhand nehmen (vgl. Kuhn 1979). Solange die Abweichungen Privatsache bleiben und Anomalien darstellen, solange sie nicht so einflussreich werden, dass sie den Diskurs zerstören, bewahrt der öffentliche Gerechtigkeitsdiskurs deutlich sichtbar seine „normale“ Form.

Gegenwärtig haben wir es mit „abnormaler Gerechtigkeit“² zu tun. Öffentliche Debatten über Gerechtigkeit nehmen zwar stark zu, haben

1 Hier kommt meine Dankbarkeit gegenüber Richard Rorty zum Tragen, dessen Unterscheidung zwischen normalem und abnormalem Diskurs ich übernommen habe. Aber Rortys Einfluss ging weit darüber hinaus. Eine ganze Generation amerikanischer Philosophen wurde durch ihn ermutigt, sich nicht von der professionellen analytischen Philosophie einschüchtern zu lassen, die uns im Studium zu überwältigen und zu lähmen drohte. Durch *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* habe ich den Mut geschöpft, in der Philosophie meinen eigenen Kurs einzuschlagen und über die Dinge zu schreiben, die mir wichtig sind. Dafür bin ich ihm unendlich dankbar. Mit dem vorliegenden Aufsatz habe ich während meines Fellowship-Jahres am Wissenschaftskolleg zu Berlin begonnen, dessen Unterstützung ich an dieser Stelle dankend erwähnen möchte. Diskussionen in Berlin und an anderen Orten, wo ich diese Arbeit präsentiert habe, haben mir sehr geholfen, meine Argumentation zu verfeinern. Besonders wertvolle Hinweise erhielt ich von Horst Bredekamp, Vincent Descombes, Rainer Forst, Robert Goodin, Kimberly Hutchings, Will Kymlicka, Maria Pia Lara, Jane Mansbridge, Faviola Rivera, Gabriel Rockhill, Nancy Rosenblum, Philippe van Parijs, Ann Laura Stoler, Eli Zaretsky, W.J.T. Mitchell sowie vom Herausgeberkollektiv der Zeitschrift *Critical Inquiry*.

2 Um Kuhn auf ganzer Linie gerecht werden zu wollen, müsste man hier von „revolutionärer Gerechtigkeit“ sprechen. Aber aufgrund der mit diesem Begriff verbundenen Assoziationen nehme ich lieber den Hinweis

aber nicht mehr den geordneten Charakter normaler Diskurse. Menschen, die sich an konfrontativen Diskursen beteiligen, können sich nicht darauf einigen, wer Gerechtigkeitsforderungen stellen darf (und wer nicht). Einige sprechen dieses Recht Interessenverbänden und Gemeinschaften zu, andere nur Individuen. Ebenso herrscht Uneinigkeit darüber, an wen Kompensationsforderungen gerichtet werden sollen. Einige halten es für angebracht, die Forderungen an neu zu schaffende transnationale oder kosmopolitische Institutionen heranzutragen, andere richten ihre Forderungen ausschließlich an Territorialstaaten. Häufig steht auch der Kreis der zulässigen Gesprächsteilnehmer zur Diskussion – während einige sich mit ihren Forderungen an die internationale Öffentlichkeit wenden, ziehen es andere vor, die Diskussion auf das begrenzte Gemeinwesen zu beschränken. Selten herrscht Einigkeit darüber, wer Gerechtigkeitsfragen beurteilen darf. Steht dieses Recht allen menschlichen Wesen zu oder nur den Mitbürgern? Auch der konzeptionelle Rahmen, in dem Gerechtigkeitsforderungen aufkommen können, ist strittig. So lassen manche nur Forderungen nach (ökonomischer) Umverteilung zu, während andere auch kulturelle Forderungen nach Umverteilung und politische Forderungen nach Repräsentation zulassen. Letztlich kann man nicht von einem Konsens darüber sprechen, welche sozialen Missstände Ungerechtigkeiten bergen können. Einige beziehen sich in dieser Frage nur auf Nationalität und Klassenzugehörigkeit, andere auch auf Geschlechterzugehörigkeit und Sexualität.

Diese Fragen machen es uns so schwer, den Charakter der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdebatten zu fassen. Annahmen, die von allen geteilt werden, gibt es nicht und damit auch keine ordnende Größe, die den normalen Diskurs in seiner klar strukturierten Form ausmacht. Dies trifft auch auf informelle zivilgesellschaftliche Auseinandersetzungen über Gerechtigkeit zu, in denen es grundsätzlich möglich war, Meinungen zur Diskussion zu stellen. Beim dänischen Karikaturenstreit hatten wir es mit einem abnormalen Gerechtigkeitsdiskurs zu tun – weniger mit einem „clash of civilizations“ oder, wie die andere Seite meint, mit einem liberalen öffentlichen Vernunftgebrauch. Aber Abnormalität findet sich auch in institutionalisierten Diskussionsforen wieder, ebenso wie in Gerichten und Entscheidungsinstanzen, deren vornehmliche Aufgabe in der Normalisierung von Gerechtigkeit besteht. Betrachten wir beispielsweise den Streit zwischen der Justiz und dem US Supreme Court in einem aktuellen Todesstrafen-Fall. Hier geht es um die Frage, ob es rechtmäßig

von Richard Rorty auf und spreche von „abnormaler Gerechtigkeit“. Rortys Unterscheidung zwischen „normalem“ und „abnormalem Diskurs“ ist nachzulesen in Rorty (1987; 1992).

ist, Entscheidungen ausländischer Gerichte zu übernehmen.³ Solche Auseinandersetzungen über grundlegende Voraussetzungen nehmen zu und stellen keine Abweichungen mehr, sondern den Regelfall dar. Eine Abnormalität, die die zentralen Grundpfeiler des Gerechtigkeitsdiskurses durchdringt, kann nicht mehr als Anomalie in einem sonst recht stabilen Argumentationsrahmen betrachtet werden. Konflikte erster Ordnung werden unmittelbar von Metadiskussionen darüber überschattet, wer zählt und was verhandelt wird. Mit anderen Worten: Die Grammatik des Gerechtigkeitskonzepts selbst steht zur Diskussion.

Diese Situation ist keineswegs einmalig. Schon bei einer flüchtigen Betrachtung entdecken wir historische Parallelen. Eine durch abnormale Gerechtigkeit geprägte Zeit können wir beispielsweise vor dem Zustandekommen des Westfälischen Friedens ausmachen. Damals war die feudalistische Ordnung bereits dem Untergang geweiht, das territorialstaatliche System jedoch noch nicht gefestigt (vgl. Ruggie 1993). Auch die Epoche nach dem Ersten Weltkrieg können wir als eine Phase beschreiben, die von abnormaler Gerechtigkeit geprägt war. In den Trümmern der drei großen Reiche kollidierten damals aufkeimender Internationalismus und wiederbelebter Nationalismus (vgl. Arendt 1973). In Abwesenheit einer verlässlichen und beständigen Hegemonialmacht prallten diese beiden Paradigmen aufeinander, und es gelang nicht, Gerechtigkeit als integrativen Bestandteil der Gesellschaftsordnung zu implementieren. Wenn wir unseren Blick auf die Geschichte richten, liegt also die Vermutung nahe, dass normale Gerechtigkeit historisch abnormal ist, während abnormale Gerechtigkeit die historische Norm darstellt.

Doch in der gegenwärtigen Abnormalität spiegeln sich neben historischen Prozessen auch aktuelle Entwicklungen wie beispielsweise das Ende des Kalten Krieges, die umkämpfte Hegemonialstellung der USA, der Aufstieg des Neoliberalismus und der Siegeszug der Globalisierung. Vor dem Hintergrund dieser Umbrüche können etablierte Paradigmen leicht erschüttert und Gerechtigkeitsforderungen ihre Verankerung in der bislang existierenden ‚Insel der Normalität‘ verlieren. Dies gilt für die großen drei Familien der Gerechtigkeitsforderungen: für Forderungen nach sozioökonomischer Umverteilung, für Forderungen nach rechtlicher oder kultureller Anerkennung und für Forderungen nach politischer Repräsentation. Dass Umverteilungsforderungen zunehmend über die Grenzen staatenzentrierter Grammatiken und Diskussionsforen hinaus gestellt werden, ergibt sich als Folge globalisierter Produktionsprozesse und Finanzmärkte und einer neoliberalen Handels- und Investiti-

3 Eine spannende Diskussion über den „Import“ von ausländischem Recht findet sich bei Resnik (2006).

onsordnung. In Anbetracht transnationaler Migration und globaler Medienströme erhalten Forderungen nach Anerkennung von zuvor weiter entfernten „Anderen“ eine neue Dringlichkeit und destabilisieren so den bislang klar abgesteckten Horizont kultureller Wertigkeit. Seitdem die USA als einzig verbleibende Supermacht unter Beschuss geraten sind und globale Steuerungsmechanismen und transnationale Politik unsere Epoche prägen, betreffen Forderungen nach (angemessener) Repräsentation nicht mehr allein den nationalen Territorialstaat, sondern durchbrechen dessen Grenzen. In dieser Situation der Denormalisierung treffen Gerechtigkeitsforderungen unmittelbar auf Gegenforderungen, teilen jedoch nicht deren grundlegende Annahmen. Kurz: Der Gerechtigkeitsdiskurs weist keine Ähnlichkeit mit der Normalität mehr auf. Dabei ist sekundär, ob der Diskurs um Fragen der Umverteilung, Anerkennung oder Repräsentation geführt wird. Die Heteroglossie des Gerechtigkeitsdiskurses ist unverkennbar.

In dieser Situation helfen uns die bekannten Theorien nicht viel weiter, denn sie sind für normale Gerechtigkeitskontexte formuliert und beschäftigen sich vornehmlich mit Fragen erster Ordnung. Sie fragen etwa danach, wie Reichtum und Ressourcen gerecht verteilt werden, oder danach, was gegenseitige Anerkennung und ebenbürtiger Respekt bedeuten. Oder sie fragen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit politische Repräsentation und gleiche Artikulationsmöglichkeiten gewährleistet sind. Da diese Theorien auf einer gemeinsamen Grundlage fußen, machen sie keine Aussage darüber, wie wir verfahren sollen, wenn wir mit unvereinbaren Annahmen über moralische Standpunkte, soziale Missstände oder die Frage nach der zuständigen Entscheidungsinstanz konfrontiert werden. Folglich bleiben diese Theorien eine Antwort auf die charakteristischen Probleme abnormaler Gerechtigkeit schuldig.

Wie also müsste eine Theorie aussehen, die uns in dieser Situation weiterhelfen kann? Welche Art von Theorie kann mit Fällen umgehen, in denen Gerechtigkeitsdiskussionen erster Ordnung durch Dispute auf der Metaebene überschattet werden, weil fraglich ist, was in der ersten Ordnung überhaupt als nachvollziehbare Forderung gilt? Im vorliegenden Aufsatz möchte ich aufzeigen, wie man sich Fragen der (Un)Gerechtigkeit in abnormalen Zeiten nähern kann. Meine Ausführungen gliedern sich in drei Teile. Zuerst werde ich drei Kernelemente aktueller abnormaler Gerechtigkeitsdiskurse vorstellen. Anschließend werde ich drei konzeptionelle Strategien darstellen, anhand derer diese Abnormalitäten erklärt werden können. Aus diesen Überlegungen werde ich schließlich einige theoretische und praktische Folgerungen für den Kampf gegen Ungerechtigkeit in abnormalen Zeiten ziehen.

I Kernelemente der Abnormalität in einer globalisierten Welt

Zu Beginn möchte ich kurz eine aktuelle Auseinandersetzung über soziale Gerechtigkeit skizzieren:

Westliche Gewerkschaften nehmen häufig für sich in Anspruch, gerechte Arbeitsbedingungen nicht nur für Arbeiter im Inland, sondern auch für Arbeiter im Ausland schaffen zu wollen. Mit diesem Argument blockieren sie den Import von Waren, die den heimischen Produktionsbedingungen im Hinblick auf Umwelt-, Gesundheits- und Sicherheitsstandards nicht entsprechen. Vertreter von Arbeitern aus den Entwicklungsländern wenden dagegen ein, dass sie zurzeit einfach nicht in der Lage seien, diese Standards einzuhalten – und bezeichnen das auf den ersten Blick so fortschrittliche Verhalten des Westens als ungerechten Protektionismus. Der Standpunkt der Gewerkschaftler findet in heimischen und transnationalen Debatten bei jenen Unterstützung, die auf der Ebene des Territorialstaats für Gerechtigkeit eintreten. Der Standpunkt der Arbeiter aus den Entwicklungsländern wird sowohl von Befürwortern globaler Gerechtigkeit als auch von Wirtschaftsliberalen verfochten. Mittlerweile diskutieren Wirtschaftsunternehmen und Staaten diese Themen auch in internationalen juristischen Foren. Beispielsweise beschäftigte sich ein NAFTA-Entscheidungsgremium mit der Argumentation eines in den USA ansässigen multinationalen Konzerns, der behauptete, Kanadas verhältnismäßig strenge Umwelt- und Arbeitsrechte seien Ursache illegaler Handelsbeschränkungen. Als es im dreiköpfigen Richterergremium schließlich zur Abstimmung kam, votierte der US-Bevollmächtigte für den Freihandel und somit zugunsten des Konzerns. Der kanadische Bevollmächtigte hingegen berief sich auf die Autonomie des kanadischen Volkes und stimmte gegen den Freihandel. Die Stimme des mexikanischen Bevollmächtigten brachte die Entscheidung: Er berief sich auf das Recht armer Länder auf Entwicklung – und entschied somit zugunsten des Freihandels. Nun wird jedoch die Legitimität dieses Verfahrens angefochten: Akteure der transnationalen Zivilgesellschaft protestieren gegen die NAFTA, die WTO und andere Regierungsstrukturen der globalen Ökonomie. Aktivisten des Weltsozialforums kritisieren diese Strukturen als ungerecht und undemokratisch und entwickeln Eckpunkte einer alternativen Globalisierung von unten.

Dies ist ein Beispiel für „abnormale Gerechtigkeit“. Der Ort der Diskussion wechselt innerhalb kürzester Zeit zwischen formellen, informellen, etablierten und subalternen Diskussionsforen. Wesentlich dabei ist, dass die Verortung der Debatte selbst Gegenstand der Diskussion ist. Externe Beteiligte am Diskurs versuchen, die Grenzen interner De-

batten zu durchbrechen, während Nationalisten, die auf die staatliche Ebene fixiert sind, ebenso wie Demokraten die Debatten in einem festen Rahmen verankert sehen wollen. Staaten wie Unternehmen sind daran interessiert, Streitigkeiten in regionalen juristischen Institutionen auszutragen, während transnationale soziale Bewegungen den Streit auf höherer Ebene austragen wollen. Im normalen Diskurs wird die Form der Kontroverse nicht hinterfragt, hier steht sie jedoch im Fokus offener Auseinandersetzungen. In abnormalen Gerechtigkeitsdiskursen streiten die Teilnehmer sogar darüber, wer das Recht hat, was von wem zu fordern. Ferner sind die Positionen darüber sehr unterschiedlich, wo und wie diese Forderungen untersucht werden sollen und wer für ihre Durchsetzung zu sorgen hat – falls sie berechtigt sind.

Abnormalitäten treten nie rein zufällig auf, es lassen sich vielmehr drei Kernelemente identifizieren: Das *erste* Element spiegelt die fehlende Übereinstimmung über das „Was“ der Gerechtigkeit wider. Hier steht der Gegenstand der Gerechtigkeit, ihre Substanz, zur Diskussion. Wenn man bedenkt, dass Gerechtigkeit eine relative Größe ist, stellt sich die Frage, welche Größen in diesem Fall miteinander verglichen werden sollen. Welche sozial-ontologischen Vorannahmen sind dafür ausschlaggebend, ob wir Forderungen als gut oder schlecht begründet erachten? Fragen wie diese sind eindeutig der normalen Gerechtigkeit zuzuordnen. Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn alle Parteien Gerechtigkeit als Frage gerechter Verteilung verstehen, genauer als Verteilung teilbarer, ökonomischer Güter. In abnormalen Kontexten stellt sich die Frage nach dem „Was“ der Gerechtigkeit. Hier treffen wir auf Forderungen, die auf keiner allgemeingültigen Ontologie fußen. Wo die einen Verteilungungerechtigkeit erkennen, entdecken andere Statushierarchien oder ungerechte Machtverhältnisse.⁴ Folglich widersprechen sich sogar diejenigen, die darin übereinstimmen, dass der Status quo ungerecht ist, darin, wie dieser beschaffen sei.

Unser Beispiel beleuchtet divergierende Annahmen über das „Was“ der Gerechtigkeit. Ausländische Arbeiter machen ökonomische Gründe geltend, um Verteilungsgerechtigkeit zu schaffen und protektionistische Barrieren abzubauen. Die territorial organisierte Bürgerschaft versucht hingegen, ihre demokratische Souveränität zu schützen und weist neoliberale Eingriffe zurück. Hier tritt ein eklatanter Mangel an Überein-

4 Streitigkeiten über soziale Ontologie lassen sich darüber hinaus auch als Streitigkeiten über soziale Missstände fassen, die Ungerechtigkeiten beinhalten. Dementsprechend erkennen einige Ungerechtigkeiten zwischen verschiedenen Klassen, wo andere Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern und wieder andere Ungerechtigkeiten erblicken, die auf ethnische oder religiöse Ursprünge zurückgehen.

stimmung zutage: Sogar erklärte Demokraten und Verfechter des Egalitarismus sind uneins darüber, wie man Ungerechtigkeit verstehen, geschweige denn, wie man sie kompensieren soll. Somit ist es das „Was“ der Gerechtigkeit selbst, das zur Diskussion steht.

Ein *zweites* Element spiegelt das mangelnde gemeinsame Verständnis des „Wer“ der Gerechtigkeit wider. Hier wird nach dem Geltungsbereich der Gerechtigkeit gefragt, also nach dem Rahmen, in dem sie angewendet wird: Wer zählt in einer bestimmten Sache als Gerechtigkeitssubjekt? Wessen Interessen und Bedürfnisse sind zu berücksichtigen? Wer hat ein Anrecht auf gleiche Fürsorge? Von normaler Gerechtigkeit kann man beispielsweise dann sprechen, wenn alle Parteien ihre Streitigkeiten als innere Angelegenheiten von Territorialstaaten auffassen und dabei das „Wer“ der Gerechtigkeit mit der Bürgerschaft einer begrenzten Gemeinschaft gleichsetzen. In Fragen abnormaler Gerechtigkeit hingegen ist der Zuschnitt des „Wer“ Gegenstand der Diskussion. Hier treffen wir auf gegensätzliche Zuschnitte des Gerechtigkeitsdiskurses. Wo eine Partei die Frage als interne Angelegenheit eines Territorialstaats betrachtet, bestimmen andere das „Wer“ als regional, transnational oder global.⁵

Der Streit, den wir hier stellvertretend für andere dargestellt haben, ist durch unterschiedliche, einander widersprechende Grundannahmen über den Rahmen von Gerechtigkeit geprägt. Einige Diskursteilnehmer beurteilen die kanadischen Arbeitsbestimmungen hinsichtlich ihrer innerstaatlichen Folgen, andere ziehen Konsequenzen für den größeren nordamerikanischen Raum zur Beurteilung heran. Eine weitere Fraktion blickt noch weiter in die Ferne und berücksichtigt die Interessen der Arbeitnehmer in den Entwicklungsländern oder die der gesamten Menschheit. Im Ergebnis führt dies zu einem mangelnden Konsens darüber, „wer“ zählt. Neben dem „Was“ steht auch das „Wer“ der Gerechtigkeit zur Diskussion.

Das *dritte* Kernelement der Abnormalität spiegelt ein mangelndes gemeinsames Verständnis des „Wie“ der Gerechtigkeit wider. Im Wesentlichen geht es hier um das Verfahren: Wie soll man im konkreten Fall die passende Grammatik ermitteln, um über Gerechtigkeit nachzudenken? Nach welchen Kriterien und durch welches Entscheidungsver-

5 Darüber hinaus lassen sich Streitigkeiten über den Rahmen, in dem wir füreinander sorgen müssen, in Streitigkeiten über den Adressaten übersetzen, d.h. über die Öffentlichkeit, in und vor der eine Gerechtigkeitsforderung debattiert werden soll. In abnormalen Konstellationen ist es typischerweise so, dass eine Partei ihre Forderungen an eine territorial begrenzte Öffentlichkeit richtet, während sich andere an eine regionale, transnationale oder eine globale Öffentlichkeit wenden.

fahren soll man die Streitigkeiten über das „Was“ und das „Wer“ beilegen? In Fällen normaler Gerechtigkeit kommen solche Fragen definitionsgemäß nicht vor, weil das „Was“ und das „Wer“ dort nicht diskutiert werden. In abnormalen Kontexten hingegen, wo beide Parameter zur Debatte stehen, kommen Streitigkeiten über das „Wie“ zwangsläufig auf. Es werden widersprüchliche Szenarien der Schlichtung von Streitigkeiten benannt. Wo sich der eine auf die Autorität eines zwischenstaatlichen Vertrags beruft, wenden sich andere an die Vereinten Nationen, die *balance of power* oder die institutionalisierten Verfahren der kosmopolitischen Demokratie, welche es allerdings erst noch zu erfinden gilt.⁶

In diesem Argument kommt die Unbestimmtheit des „Wie“ zum Ausdruck. In unserem Fall hofften Staaten und Körperschaften auf eine Lösung durch die NAFTA, während anti-neoliberale Aktivisten hofften, die internationale Öffentlichkeit durch öffentlichkeitswirksame Debatten auf ihre Seite zu bringen. Während sich die einen an das vertragsbasierte regionale Forum zur Beilegung von Streitigkeiten wenden, wenden sich die anderen an das Weltsozialforum, das allerdings nicht die nötige institutionelle Autorität besitzt, um bindende Entscheidungen zu treffen und durchzusetzen. Es besteht also keine Einigkeit darüber, auf welche Weise die Streitigkeiten über die Grammatik der Gerechtigkeit zu lösen sind. Neben dem „Was“ und dem „Wer“ steht auch das „Wie“ zur Diskussion.

Zusammengenommen bezeichnen diese drei Hauptelemente der Abnormalität die Destabilisierung der bislang hegemonial geprägten Grammatik des Gerechtigkeitsdiskurses. Die gegenwärtige Verunsicherung über das „Was“ zeigt, wie sich das Gewicht der grundlegenden Auffassungen in der Gerechtigkeitsgrammatik verschoben hat. Ich habe die Ansicht hinterfragt, derzufolge Gerechtigkeit ausschließlich mit fairer ökonomischer Verteilung gleichzusetzen ist. Die auf den Zweiten Weltkrieg folgende Gerechtigkeitsdebatte war maßgeblich durch diese rein distributive Interpretation des „Was“ geprägt. Sie beschränkte sich darauf, Sozialdemokratie, Kommunismus und Entwicklung als die politischen Kulturen der „Ersten“, „Zweiten“ und „Dritten Welt“ einander gegenüberzustellen. Darüber gerieten andere, nicht-ökonomische Fehlentwicklungen leicht in Vergessenheit. Ungerechte ökonomische Vertei-

6 Streitigkeiten darüber, mit welchem Verfahren man Gerechtigkeit schaffen kann, lassen sich oftmals auch als Dispute über Möglichkeiten der Repräsentation oder der Artikulation verstehen. Wo sich die eine Partei ausschließlich durch Staaten in Schlichtungsgremien repräsentiert sehen will, befürworten andere eine Repräsentation durch NGOs, und wieder andere sehen internationale demokratische Systeme vor, in denen Individuen unmittelbar als „Weltbürger“ repräsentiert werden.

lung wurde als zentraler Faktor ausgemacht, *Missachtung* (*misrecognition*) und *Fehlrepräsentation* (*misrepresentation*) als weitere mögliche Ursachen von Ungerechtigkeiten wurden hingegen aus dem Blickfeld gedrängt. Durch Statushierarchie bzw. die politische Verfasstheit verursachte Ungerechtigkeiten wurden demzufolge in den Schatten gestellt.⁷

In der Infragestellung des „Wer“ spiegelt sich also die Destabilisierung des bislang vorherrschenden Rahmens der Gerechtigkeitsgrammatik wider. Ich habe die „westfälische“ Ansicht hinterfragt, die besagt, dass das Konzept der Gerechtigkeit ausschließlich in modernen Territorialstaaten anwendbar sei. Im Zusammenspiel mit der Idee der Verteilungsgerechtigkeit hat diese Ansicht unterschiedlichste politische Kulturen beeinflusst – und auch einige Lippenbekenntnisse zu Menschenrechten, proletarischem Internationalismus und Dritter-Welt-Solidarität hervorgebracht.⁸ Indem die Westfälische Ordnung ihr praktisch ein Territorium zuordnete, hat sie den Geltungsbereich des Füreinander-Sorgens mit der Bürgerschaft einer begrenzten politischen Gesellschaft gleichgesetzt. Das hatte zur Folge, dass über Grenzen hinweg reichende Gerechtigkeitsverpflichtungen drastisch reduziert, wenn nicht sogar ausgeschlossen wurden. Indem er territorial gebundene interne „Wer“ konstruierte, hat dieser Rahmen grenzüberschreitende Ungerechtigkeiten marginalisiert.⁹

Mit der Infragestellung des „Wie“ kommt schließlich eine dritte, bislang verborgene Eigenschaft der Nachkriegs-Grammatik zum Vorschein. Was hier sichtbar und damit kritisierbar wird, ist eine versteckte hegemoniale Prämisse. Solange der Gerechtigkeitsdiskurs vornehmlich

7 In diesem Rahmen tendierte man dazu, Forderungen zu marginalisieren, die nicht die gesellschaftlichen Klassen zum Gegenstand hatten, sondern etwa mit *gender*, Sexualität Religion, Rasse und Ethnizität zu tun hatten.

8 Einige Leser haben angemerkt, dass kolonisierte Völker die Legitimität der Westfälischen Ordnung nie akzeptiert hätten und dass dieser Rahmen niemals tatsächlich normalisiert worden sei. Meiner Ansicht nach hat jedoch die große Mehrheit der Anti-Kolonialisten in der Nachkriegsära danach gestrebt, selbst unabhängige Staaten zu konstituieren. Nur eine kleine Minderheit hat Gerechtigkeit fortwährend in einem globalen Rahmen verfochten. Das ist völlig verständlich, und es liegt mir fern, die Westfälische Ordnung per se zu verurteilen. Aber ich behaupte, dass anti-imperialistische Kräfte im Allgemeinen danach strebten, sie in genuin universeller und gerechter Art und Weise zu realisieren. Ich danke Ann Laura Stoler dafür, dass sie diese Frage so stark gemacht hat, auch wenn sie mit meiner Antwort nicht zufrieden sein dürfte.

9 Die Westfälische Ordnung hat öffentliche Gerechtigkeitsdebatten entlang von Staatsgrenzen unterteilt. Sie verwies Gerechtigkeitsforderungen in die internen (öffentlichen) Sphären der Territorialstaaten und schwächte dadurch transnationale öffentliche Debatten.

von „westfälischen“ Verteilungsprämissen bestimmt wurde, war der äußerlich wahrgenommene Bedarf an Institutionen und Verfahren zur Beilegung von Streitigkeiten über das „Was“ und das „Wer“ der Gerechtigkeitsgrammatik relativ gering. Wurde ein solcher Bedarf wahrgenommen, dann ging man davon aus, dass mächtige Staaten und private Eliten diese Streitigkeiten klären würden – entweder in zwischenstaatlichen Organisationen oder in verrauchten Hinterstübchen. Demzufolge wurden keine Anreize für eine offene demokratische Auseinandersetzung über das „Was“ und das „Wer“ gesetzt.

Heute sind diese drei Annahmen jedoch lange nicht mehr so selbstverständlich wie früher. Die Hegemonie des distributiven „Was“ wird von mindestens zwei Seiten angefochten: zum einen von diversen Verfechtern der Politik der Anerkennung – angefangen bei Multikulturalisten, die versuchen, Unterschiede anzugleichen; zum anderen werden sie von diversen Verfechtern der Politik der Repräsentation kritisiert – von feministischen Kampagnen für Frauenquoten auf Wählerlisten bis hin zu nationalen Minderheiten, die nach Gewaltenteilung verlangen. Demzufolge sind nun mindestens drei rivalisierende Konzeptionen des „Was“ der Gerechtigkeit im Spiel: Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation.

Mittlerweile ist auch das ursprünglich vorherrschende Konzept des „westfälischen“ „Wer“ von mindestens drei Seiten unter Beschuss geraten: erstens von Lokalisten und Kommunalisten, die den Geltungsbereich des Füreinander-Sorgens in subnationalen Einheiten verorten; zweitens von Regionalisten und Transnationalisten, die vorschlagen, das „Wer“ der Gerechtigkeit mit größeren, doch letztlich nicht mit universalen Einheiten zu identifizieren (etwa mit Europa oder Islam); und drittens von Globalisten und Kosmopoliten, die vorschlagen, allen menschlichen Wesen gleiche Beachtung zukommen zu lassen. Folglich sind nun mindestens vier konkurrierende Ansichten über das „Wer“ der Gerechtigkeit im Spiel: „westfälische“, lokal-kommunistische, transnational-regionale und global-kosmopolitische.

Schließlich begegnet die schleichende Einflussnahme des hegemonialen „Wie“ immer höheren demokratischen Erwartungen, da aktive soziale Bewegungen Mitsprache über das „Was“ und „Wer“ beanspruchen. Indem solche Bewegungen hegemoniale Institutionen und Rahmen in Frage stellen, fechten sie die Vorrechte von Staaten und Eliten an und wollen die Grammatik der Gerechtigkeit neu ermitteln. Sie haben eine breite Debatte über das „Was“ und das „Wer“ angestoßen und neben der hegemonialen Vorannahme populistische und demokratische Ansichten über das „Wie“ der Gerechtigkeit ins Spiel gebracht.

Das Auftreten rivalisierender Ansichten über das „Was“, das „Wer“ und das „Wie“ stellt für alle, die sich heutzutage mit Ungerechtigkeit befassen, ein grundlegendes Problem dar. Es muss uns gelingen, uns durch diese Metadispute durchzuarbeiten, ohne dabei den Blick für die dringenden Gerechtigkeitsprobleme erster Ordnung zu verlieren. Da aber alle Parameter gleichzeitig im Spiel sind, haben wir keinen festen Boden unter den Füßen. Abnormalität begegnet uns auf Schritt und Tritt.

II Auf dem Weg zu einer Theorie der Gerechtigkeit in abnormalen Zeiten

Wie muss eine Gerechtigkeitstheorie beschaffen sein, die uns in dieser Situation weiterhelfen kann? Der Schlüssel zu einer überzeugenden Konstruktion liegt darin, den Gegenstand unvoreingenommen zu betrachten und sich der positiven und der negativen Merkmale gleichermaßen bewusst zu sein. Positiv ist, dass öffentliche Debatten um neue Problemfelder erweitert werden. Ungerechtigkeiten, die in der Grammatik normaler Gerechtigkeit übergangen worden sind, werden auf diese Weise erst angreifbar. Beispielsweise macht die Dezentrierung des distributiven „Was“ nicht-ökonomische Benachteiligungen wie mangelnde Anerkennung und Fehlrepräsentation sichtbar und kritisierbar. Gleichermäßen stellt die Denormalisierung des „westfälischen Wer“ einen Indikator für bislang verborgene Meta-Ungerechtigkeit, für Fehlrahmung, bereit. Von Fehlrahmung sprechen wir, wenn Fragen der ersten Ordnung auf ungerechte Art und Weise „gerahmt“ sind. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn Forderungen bedürftiger Mitmenschen schon deshalb an uns abprallen, weil die Verteilung von Gütern im nationalen Rahmen organisiert ist. Wenn wir anerkennen, dass mangelnde Anerkennung, mangelnde Repräsentation und Fehlrahmung echte Ungerechtigkeiten sind, dann müssen wir die Destabilisierung der Grammatik, die diese Ungerechtigkeiten ausgeblendet hat, als eine positive Entwicklung betrachten. Positiv an der abnormalen Gerechtigkeit ist also, dass sie die Chance vergrößert, Ungerechtigkeiten aufzuspüren und anzufechten.

Das Problem der abnormalen Gerechtigkeit liegt darin, dass Ungerechtigkeiten durch die Erweiterung des Gerechtigkeitsdiskurses allein nicht überwunden werden können. Um gerechte Verhältnisse zu schaffen, müssen zwei weitere Voraussetzungen erfüllt sein. Wir benötigen einen relativ stabilen Rahmen, in dem Gerechtigkeitsforderungen unter fairen Bedingungen verhandelt werden können. Darüber hinaus bedarf es institutionalisierter Akteure sowie ausreichender Kompensationsmit-

tel. Doch kann keine dieser Voraussetzungen unter den Bedingungen abnormaler Gerechtigkeit erfüllt werden. Wir müssen weiterhin fragen: Wie können Ansprüche fair beurteilt und Ungerechtigkeiten auf legitimer Grundlage korrigiert werden, wenn das „Was“, das „Wer“ und das „Wie“ zur Diskussion stehen? Negativ an der abnormalen Gerechtigkeit ist also, dass uns trotz erweiterter Diskussionen über Ungerechtigkeiten weniger Mittel zur Verfügung stehen, den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu untermauern und sie dann zu beseitigen.

Wer eine Gerechtigkeitstheorie für abnormale Zeiten aufstellen will, muss beide Seiten im Blick haben. Er muss sich fragen, wie eine Theorie beschaffen sein muss, damit sie den erweiterten Diskurs wertschätzen und das eingeschränkte Urteils- und Wiedergutmachungsvermögen stärken kann. Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage kann ich hier nicht liefern. Stattdessen suche ich nach Hinweisen für eine geeignete Theorie, indem ich noch einmal auf die drei Kernelemente der Abnormalität zurückkomme. Denn über sie können wir Wichtiges über Gerechtigkeit in abnormalen Zeiten erfahren.

Das „Was“ der Gerechtigkeit: Drei Dimensionen partizipatorischer Parität

Betrachten wir zunächst das Problem des „Was“. Hier lautet die Frage, welcher Ansatz den öffentlichen Diskurs über mangelnde Verteilungsgerechtigkeit rechtfertigen und gleichzeitig Möglichkeiten aufzeigen kann, Streitigkeiten zu lösen, in denen rivalisierende Gerechtigkeitskonzepte zum Tragen kommen. Kurz gesagt, wir brauchen einen Ansatz, der eine mehrdimensionale soziale Ontologie mit normativem Monismus vereint. Dies bedarf einer Erklärung.

Um die Erweiterung des Diskurses um neue Problemfelder begründen zu können, muss eine Gerechtigkeitstheorie gewährleisten, dass die an der Debatte Beteiligten Gehör finden und dass ihre Forderungen fair beurteilt werden. Wenn vermieden werden soll, dass Forderungen abgewiesen werden, bevor sie überhaupt diskutiert wurden, muss unsere Theorie auch Forderungen ernst nehmen, die auf einem abweichenden Konzept des „Was“ der Gerechtigkeit fußen. Unsere Theorie sollte akzeptieren, dass es verschiedene Formen von Ungerechtigkeit gibt und dass ein einzelnes Verständnis des „Was“ nie alle Formen der Gerechtigkeit fassen kann. Sozialontologischen Monismus weist sie zurück und betrachtet Gerechtigkeit als ein mehrdimensionales Konzept. Jede Dimension repräsentiert einen bestimmten Typ von Ungerechtigkeit und macht durch eine bestimmte Form des sozialen Kampfes auf sich aufmerksam.

Drei Möglichkeiten wollen wir etwas genauer betrachten. Aus der Perspektive des Arbeitskampfes beinhaltet Gerechtigkeit erstens eine wirtschaftliche Dimension, die in politischer Ökonomie begründet ist. Ungerechtigkeiten, die mit dieser Dimension assoziiert werden, sind *Fehlverteilung* oder klassenspezifische Ungleichheit. Aus der Perspektive der Auseinandersetzungen um den Multikulturalismus beinhaltet Gerechtigkeit zweitens eine kulturelle Dimension, die in der herrschenden Statusordnung begründet ist. Quelle von Ungerechtigkeiten können *Missachtung* oder Stathierarchie sein. Wie wir drittens durch die Brille der Demokratisierungskämpfe gesehen haben, beinhaltet Gerechtigkeit auch eine politische Dimension, die in der politischen Verfasstheit der Gesellschaft begründet ist. Als Ungerechtigkeiten dieser Dimensionen gelten *mangelnde Repräsentation* oder *mangelnde politische Mitbestimmungschancen*.

Dies sind also drei verschiedene Konzeptionen des „Was“ der Gerechtigkeit. Da jede von ihnen einer realen Ungerechtigkeit entspricht, die nicht auf eine andere Form von Ungerechtigkeit reduziert werden kann, darf keine von ihnen von einer theoretischen Konzeption ausgeschlossen werden. Aus diesem Grund führt uns ein ontologischer Monismus bei der Auseinandersetzung mit Ungerechtigkeit in die Irre.¹⁰ Im Gegensatz zu jenen, die auf einer ausschließlichen Bedeutung des „Was“ bestehen, sollten wir Gerechtigkeit besser als ein multidimensionales Konzept begreifen, das die drei Dimensionen von *Umverteilung*, *Anerkennung* und *Repräsentation* umfasst.¹¹ Solch eine Konzeption ist in abnormalen Zeiten besonders hilfreich. Man muss von Anfang an davon ausgehen, dass Forderungen grundsätzlich in allen drei Dimensionen nachvollziehbar sein können. Denn nur auf diese Weise kann man allen Forderungen Gehör verschaffen, die durch unterschiedliche Konzeptionen des „Was“ geprägt sind.

Aber warum sollte unsere Gerechtigkeitstheorie nur dreidimensional sein? Die angeführten Beispiele deuten an, dass die Gerechtigkeitsdimensionen sich nicht alle auf einmal entfalten, sondern – durch soziale Kämpfe hervorgerufen – erst in bestimmten historischen Konstellationen

10 Zwei Beispiele – von entgegengesetzten Polen des philosophischen Spektrums – sind Ronald Dworkin und Axel Honneth. Dworkin vertritt den Standpunkt, dass alle Ungerechtigkeiten letztlich auf Fehlverteilung zurückzuführen sind, während Honneth behauptet, dass alle Ungerechtigkeiten Grundvarianten von Missachtung sind (vgl. Dworkin 1981). Eine Kritik findet sich bei Anderson (1999). Honneths Argumentation findet sich in Honneth (2003). Eine Kritik dazu findet sich im selben Band (vgl. Fraser 2003).

11 Weitere Aspekte und eine Verteidigung meines Standpunkts in Fraser (2003).

erschlossen werden. Das geschieht dann, wenn soziale Bewegungen ihre Forderungen so plausibel machen können, dass sie über die Grammatik normaler Gerechtigkeit hinausgehen. Wenn wir zurückblicken, kommt es uns so vor, als hätte die Grammatik normaler Gerechtigkeit auf diese Weise einige Benachteiligungen ihrer Mitglieder ausgeblendet. Aber noch bevor sich ein neues Verständnis des „Was“ durchsetzen kann, löst die Flut übergreifender Forderungen einen abnormalen Diskurs aus.¹² In dieser Situation ist nicht abzusehen, ob eine neue Gerechtigkeitsdimension erschlossen wird. In jedem Fall ist festzuhalten, dass jede Gerechtigkeitstheorie unserer Zeit auf die Erschließung neuer Gerechtigkeitsdimensionen gefasst sein muss. Wer diese Möglichkeit von vorneherein dogmatisch ausschließt, ist mit seinem Denken noch nicht in unserer Zeit angekommen.

Was folgt daraus für eine Theorie der Gerechtigkeit in abnormalen Zeiten? Was die abweichenden Ansichten über das „Was“ anbelangt, sollte man hermeneutische Großzügigkeit üben und ihnen Nachvollziehbarkeit und potentielle Gültigkeit zugestehen. Auf der anderen Seite muss diese Theorie aber auch prüfen, ob diese Standpunkte tatsächlich solche echten Ungerechtigkeiten sichtbar machen, die in der alten Grammatik ausgeblendet wurden. Ist das der Fall, muss sie prüfen, ob die neu erschlossenen Formen von Ungerechtigkeit in bislang verborgenen Dimensionen der sozialen Ordnung angelegt sind.¹³ In unserem Kontext bedeutet das, dass wir mindestens drei verschiedene Ansichten des „Was“ der Gerechtigkeit als prinzipiell gut begründet und nachvollziehbar akzeptieren, nämlich Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation.¹⁴ Auch wenn unsere Theorie vorläufig die drei Dimensionen

12 Für eine entsprechende Darstellung der zweiten Welle der Frauenbewegung vgl. Rorty (1991).

13 Der Test, den ich hier vorschlage, ist sowohl moralphilosophischer als auch sozial-theoretischer Natur. Aus moralphilosophischer Perspektive stellt sich folgende Frage: Legt die hier angeregte neue Interpretation des „Was“ der Gerechtigkeit eine echte Ungerechtigkeit frei, die gegen eine gültige Norm verstößt? Aus der sozialtheoretischen Perspektive lautet die Frage: Entlarvt die vorgeschlagene neue Interpretation eine bislang vernachlässigte Form institutionalisierter Hindernisse bezüglich gleichberechtigter Partizipation, die ihre Ursache in einer bislang vernachlässigten Dimension der sozialen Ordnung hat?

14 Wie angedeutet, gibt es einen weiteren Grund für eine dreidimensionale Konzeption des „Was“, der in dieser Diskussion implizit auftaucht. Moderne Gesellschaften umfassen drei Dimensionen sozialer Ordnung: ökonomische Struktur, Statusordnung und politische Verfassung. Keine von ihnen ist auf eine andere zurückführbar, und jede kann Ursache von Ungerechtigkeit sein. Ausführlicher widme ich mich dieser Frage in Fraser (2003b).

Wirtschaft, Kultur und Politik umfasst, sollte sie für die Erschließung weiterer Dimensionen durch soziale Kämpfe offen bleiben.

Eine multidimensionale soziale Ontologie allein bringt uns jedoch noch nicht ans Ziel. Denn sobald wir unterschiedliche Genres von Ungerechtigkeit zulassen, brauchen wir eine Messlatte, nach dem wir sie beurteilen können. Dafür bedarf es eines übergreifenden normativen Prinzips. Denn sonst fehlt uns ein Anhaltspunkt, wie wir solche Forderungen beurteilen sollen, die mehrere Dimensionen betreffen, und eine Maßgabe, welche Verfahren wir in Disputen anwenden sollen, die mehrere Ansichten des „Was“ umfassen.

Wie könnte so ein Prinzip aussehen? Ich schlage vor, Forderungen, die die drei Dimensionen betreffen, anhand des übergreifenden normativen Prinzips der *gleichberechtigten Partizipation* zu prüfen. Diesem Prinzip zufolge erfordert Gerechtigkeit soziale Vereinbarungen, die es allen gestatten, gleichberechtigt am sozialen Leben teilzuhaben.¹⁵ Versteht man Gerechtigkeit als partizipatorische Parität, bedeutet das Überwinden von Ungerechtigkeit den Abbau institutionalisierter Hindernisse, die einige Personen davon abhalten, als ebenbürtige und gleichberechtigte Partner am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Wie bereits angedeutet, gibt es mindestens drei Arten solcher Hindernisse. Erstens können Menschen durch wirtschaftliche Strukturen von der vollen Partizipation abgehalten werden; nämlich dann, wenn ihnen die Mittel vorenthalten werden, die sie brauchen, um gleichgestellt mit anderen zu interagieren. In diesem Fall leiden sie an distributiver Ungerechtigkeit oder Fehlverteilung. Zweitens können institutionalisierte Hierarchien kultureller Werte Grund dafür sein, dass Menschen davon abgehalten werden, unter gleichen Bedingungen mit anderen zu interagieren; nämlich dann, wenn ihnen das erforderliche gesellschaftliche Ansehen verweigert wird. In diesem Fall leiden sie an statusförmiger Benachteiligung oder Missachtung.¹⁶ Drittens können Menschen durch Entscheidungskriterien, die ihnen gleiche politische Mitbestimmungschancen in öffentlichen Beratungen und demokratischen Entscheidungsprozessen verweigern, an vollständiger Partizipation gehindert werden. In diesem Fall leiden sie an politischer Ungerechtigkeit oder mangelnder Repräsentation.¹⁷

15 Ausgearbeitet und verteidigt habe ich dieses Prinzip in Fraser (2003b).

16 Dieses ‚Statusmodell‘ von Anerkennung stellt eine Alternative zum gängigen ‚Identitätsmodell‘ dar. Eine Kritik des letzteren und eine Verteidigung des ersteren findet sich in Fraser (2000).

17 Die Verkörperung von politischer Repräsentation als eine dritte Gerechtigkeitsdimension hat eine grundlegende Überarbeitung meiner ursprünglich zweidimensionalen Rahmenkonstruktion nach sich gezogen. Eine Darstellung dieser Dimension und meine Gründe für diese Ergänzung sind nachzulesen in Fraser (2005, 2007a, 2007b).

Ich fasse zusammen, zu welchem Resultat die drei Formen der Ungerechtigkeit führen. In jedem Fall werden einige soziale Akteure daran gehindert, gleichberechtigt am sozialen Leben teilzuhaben.¹⁸ Aus diesem Grund verstoßen alle drei Arten der Ungerechtigkeit gegen das eine Prinzip partizipatorischer Parität. Dieses Prinzip umfasst alle drei Dimensionen und macht sie miteinander vergleichbar.¹⁹

-
- 18 Im ersten Fall entsteht das Problem aus der ökonomischen Gesellschaftsstruktur, die mit der ökonomischen Gerechtigkeitsdimension korrespondiert. Im zweiten Fall liegt das Problem in der Statusordnung, die mit der kulturellen Dimension einhergeht. Im dritten Fall ist das Problem im politischen System zu finden, welches mit der politischen Dimension der Gerechtigkeit korrespondiert.
- 19 Man könnte fragen, warum man gleichberechtigte Partizipation anstrebt und nicht rivalisierende Prinzipien der Angemessenheit. Ich kann an dieser Stelle keine vollständige Verteidigung liefern, möchte aber andeuten, dass dieser Gedanke mit der Problematik der abnormalen Gerechtigkeit verwandt ist. Wenn die Rahmenbedingungen der Gerechtigkeit umstritten sind, fehlt uns eine verbindliche Messlatte, um den Wert der Gerechtigkeitsforderungen abschätzen zu können. Folglich sind wir auf verfahrensorientierte Kriterien zurückgeworfen und haben nur die Möglichkeit, Szenarien zu entwerfen, in denen alle Parteien einander unter fairen Bedingungen verpflichtet sind. In so einem Fall müssen wir fragen: Haben alle Betroffenen die gleichen Möglichkeiten, gleichermaßen *als Gleichberechtigte* zu partizipieren? Oder werden einige als Folge gesellschaftlicher Vereinbarungen ausgeschlossen oder marginalisiert? Hindern strukturelle Hemmnisse einige daran, gleichberechtigt zu partizipieren? Folglich bringt uns das Prinzip gleichberechtigter Partizipation dazu, gesellschaftliche Verpflichtungen zu hinterfragen und verborgene Hindernisse zu enthüllen und zu kritisieren, die fairen Vereinbarungen entgegenstehen. Darüber hinaus ist es ein angemessenes Prinzip, um eine Messlatte zur Bewertung von Gerechtigkeitsforderungen in allen drei Dimensionen zu erstellen. Für jede Dimension gilt, dass nur solche Forderungen moralisch gerechtfertigt sind, die gleichberechtigte Partizipation proklamieren. Ob es um Verteilung, Anerkennung oder Repräsentation geht: Diejenigen, die behaupten, an Ungerechtigkeit zu leiden, müssen zwei Dinge zeigen: Erstens, dass geltende Vereinbarungen sie davon abhalten, gleichberechtigt am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben; und zweitens, dass die von ihnen vorgeschlagenen Maßnahmen den Missverhältnissen entgegen wirken würden. Der Gleichheitsmaßstab ist auf verschiedene Kategorien und Ebenen anwendbar. Wir können ihn beispielsweise gebrauchen, um den Einfluss angeregter wirtschaftlicher Reformen auf die Sozialstruktur abzuschätzen und vice versa. Gleichermaßen lässt sich der Gleichheitsstandard rekursiv auf verschiedene untergeordnete Themenbereiche anwenden: Man kann ihn beispielsweise anwenden, um die Auswirkungen vorgeschlagener Formen ethno-kultureller Anerkennung auf Geschlechterbeziehungen abzuschätzen und vice versa. Eine detailliertere Ausarbeitung dieses Gedankens findet sich in Fraser (2003b).

Wichtiger als diese Details ist jedoch das Gesamtkonzept. Entscheidend ist, dass die Auffassung des „Was“ der Gerechtigkeit multidimensionale soziale Ontologie und normativen Monismus miteinander kombiniert. Demnach sind sowohl die positiven als auch die negativen Aspekte der abnormalen Gerechtigkeit in unserem Konzept enthalten. Unter Berücksichtigung der ontologischen Multidimensionalität kann der öffentliche Diskurs über normalisierende Verteilung gerechtfertigt werden. Es wird festgelegt, dass Missachtung und mangelnde Repräsentation echte Ungerechtigkeiten sind. Auf diese Weise verschafft unser Ansatz auch solchen Forderungen Gehör, die die zuvor bestehende Grammatik nicht fassen konnte. Unter Anwendung des normativen Monismus wird ein für alle drei Gattungen der Ungerechtigkeit verbindlicher Maßstab bereitgestellt. Ansprüche auf Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation werden dem übergreifenden Prinzip partizipatorischer Parität unterstellt; es entsteht ein diskursiver Raum, der alle Ansprüche fassen kann. Auf diese Weise versetzt uns dieser Maßstab in die Lage, die Plausibilität der Ansprüche unter den Bedingungen des abnormalen Diskurses beurteilen zu können, d.h. sie auch dann beurteilen zu können, wenn verschiedene Auffassungen des „Was“ im Spiel sind.

Doch noch bleibt eine wichtige Frage unbeantwortet: *Zwischen wem* soll gleichberechtigte Partizipation möglich sein? *Wer* genau ist berechtigt, *mit wem* in ebenbürtiger Weise an *welchen* sozialen Interaktionen teilzuhaben? Solange es uns nicht gelingt, das „Wer“ der Gerechtigkeit einem bestimmten Adressaten zuzuordnen, bringen uns unsere Überlegungen zum „Was“ nicht weiter.

Das „Wer“ der Gerechtigkeit: Fehlrahmung und Subjektion²⁰

Ich wende mich nun dem zweiten Kernelement der abnormalen Gerechtigkeit zu, dem „Wer“ der Gerechtigkeit. Wieder betrachten wir sowohl die positiven als auch die negativen Aspekte der abnormalen Gerechtigkeit. Die Frage lautet folgendermaßen: Wie muss eine Theorie beschaffen sein, um den Wert einer Infragestellung der Westfälischen Ordnung erkennen und außerdem Streitigkeiten ausräumen zu können, in denen rivalisierende Ansichten über den Kreis der Inkludierten zum Tragen

20 Nancy Fraser prägt den Begriff „all-subjected principle“ und grenzt ihn von den Prinzipien der Mitgliedschaft, der Humanität und der Betroffenheit ab. Zur besseren Verständlichkeit werden die Begriffe „subjection“, „subjects“, „subjected“ als „Subjektion“, „Bürger“, „Regierte“ und „unterworfen“ übersetzt – je nachdem, in welchem Kontext sie verwendet werden. (Anmerkung der Übersetzerin)

kommen? Kurz gesagt: Wir brauchen eine Theorie, die gleichermaßen reflexiv und überzeugend ist. Auch dies bedarf einer Erklärung.

Wenn wir über abnormale Gerechtigkeit nachdenken, müssen wir die Behauptung ernst nehmen, dass einige Gerechtigkeitsfragen der ersten Ordnung in einem falschen Rahmen verhandelt worden sind. Wenn wir diese Möglichkeit in Betracht ziehen, entdecken wir den Wert eines erweiterten Diskurses. Um nun solchen Stimmen Gehör zu verschaffen, müssen wir davon ausgehen, dass es grundsätzlich so etwas wie Fehlrahmungen geben kann und dass sie Ungerechtigkeiten enthalten können. Eine Theorie der abnormalen Gerechtigkeit muss also reflexiv beschaffen sein. Wollen wir das Prinzip partizipatorischer Parität auf Fragen der Verteilung, Anerkennung und Repräsentation der ersten Ordnung anwenden, müssen wir die Ebene betrachten, auf der der Rahmen selbst verhandelt wird. Nur in der Reflexion können wir die Frage des „Wer“ als eine Frage der Gerechtigkeit begreifen.

Wie kann man nun aber die Reflexivität erlangen, nach der die abnormale Gerechtigkeit verlangt? Ich schlage eine Strategie vor, die sich auf eine bestimmte Konzeption der politischen Dimension bezieht. Bislang habe ich diese Dimension in der üblichen Art und Weise betrachtet, nämlich als Ungerechtigkeit, die ausschließlich mit der mangelnden gewöhnlichen politischen Repräsentation befasst ist. Hiermit sind politische Ungerechtigkeiten in einer politischen Gemeinschaft gemeint, in der die Fragen von Grenzen und Mitgliedschaft gemeinhin als beantwortet gelten. Dieser Ansicht nach entsteht gewöhnliche politische Fehlrepräsentation, wenn Entscheidungsstrukturen eines Gemeinwesens Menschen die volle und gleichberechtigte Partizipation am Gemeinschaftsleben verweigern, obwohl sie prinzipiell als Mitglieder gelten. Solche Ungerechtigkeiten haben kürzlich zu Forderungen Anlass gegeben, bestimmte Verfahren im Bereich der gewöhnlich-politischen Repräsentation zu ändern. Gefordert werden einerseits Geschlechterquoten auf Wählerlisten, multikulturelle Rechte, Möglichkeiten der Selbstbestimmung indigener Völker und die Autonomie bestimmter Regionen, andererseits werden eine Finanzreform, eine Wahlkreisreform, das Verhältniswahlrecht und das Mehrheitsstimmrecht gefordert.²¹

Ohne Frage handelt es sich hierbei um wichtige Angelegenheiten, aber es gibt weitere. Neben gewöhnlicher politischer Ungerechtigkeit, die *innerhalb* begrenzter Gemeinschaften aufkommt, können wir eine zweite Ebene ausmachen, die Ebene meta-politischer Ungerechtigkeit.

21 Diskussionen über diese Fragestellungen sind nachzulesen bei Ritchie/Hill (2001) und Guinier (1994) sowie Rai (2002), Htun (2004), Kymlicka (1995), Williams (1998).

Meta-politische Ungerechtigkeit entsteht dann, wenn die Grenzen einer Gemeinschaft fälschlicherweise so gezogen sind, dass sie Menschen *vollständig* von der Teilnahme an internen Debatten ausschließen. Als Nichtmitglieder Klassifizierte werden in diesem Fall zu Unrecht aus dem Kreis jener ausgeschlossen, die an den internen Überlegungen über Verteilung, Anerkennung und gewöhnliche politische Repräsentation innerhalb des Gemeinwesens teilnehmen dürfen. Die Ungerechtigkeit bleibt auch dann bestehen, wenn diejenigen, die aus dem einen Gemeinwesen ausgeschlossen werden, Gerechtigkeitssubjekte und Mitglieder eines anderen Gemeinwesens sind. Zumindest ist dieser Zuschnitt so lange ungerecht, wie er relevante Gerechtigkeitsentscheidungen aus dem Einflussbereich der Exkludierten fernhält. Ein Beispiel für solch eine Konstellation ist die Art und Weise, wie das internationale System vermeintlich gleicher souveräner Staaten den politischen Raum gemäß seiner Vorteile auf Kosten der Ärmsten manipuliert.

Auch wenn die alternativen Globalisierungsaktivisten den Begriff der Fehlrahmung nicht gebrauchen, gibt er implizit die Position vieler Menschen wieder, die dem Weltsozialforum zugeordnet werden. In ihren Augen ist die Westfälische Ordnung ungerecht, weil sie den politischen Raum so aufteilt, dass viele ausgegrenzt sind, die arm sind und sich gegen die Unterdrückung nicht zur Wehr setzen können. Die Westfälische Ordnung schirmt externe Kritik an der Aufteilung des politischen Raumes ab und verhindert jegliche Kontrolle von außen. Sie lenkt die Forderungen externer Bedürftiger in den Rahmen mehr oder minder machtloser *failed states* (vgl. Pogge 2001, 1999; Forst 2001, 2005). Neben mächtigen expansionistischen Staaten sind auch private transnationale Kräfte von der universellen Gerechtigkeit abgeschnitten, etwa ausländische Investoren und Kreditgeber, Währungsspekulanten und transnationale Unternehmen (vgl. Harris/Seid 2000; Hoggvelt 2001). Auch Steuerungsmechanismen der globalen Ökonomie, die ausbeuterische Interaktionsbedingungen etabliert haben, um sie dann von der demokratischen Kontrolle auszunehmen, brauchen die Durchsetzung von Gerechtigkeitsforderungen nicht zu fürchten (vgl. Cox 1996, 1997; Gill 1998; Helleiner 1994; Schneiderman 2001; Aman 2003; Storm/Rao 2004; Boyce 2004). Schließlich wirkt die Westfälische Ordnung selbst isolierend, denn die Architektur des zwischenstaatlichen Systems lässt in Gerechtigkeitsfragen keine transnationalen demokratischen Entscheidungsstrukturen zu (vgl. Dryzek 1999; Bohman 1999; Held 1995, 1999, 2000, 2003, 2004).

So argumentieren zumindest einige Aktivisten des Weltsozialforums. Ihre Bedenken betreffen die zweite Ebene der Gerechtigkeit, die metapolitische Ebene, die durch Fehlrahmung entstehende Ungerechtig-

keiten umfasst. Diese Ebene erwägt die Möglichkeit, dass die Rahmen, in denen Gerechtigkeitsfragen verhandelt werden, selbst ungerecht sein können und versteht die Frage des Rahmens selbst als eine Frage der Gerechtigkeit. Folglich bietet diese Ebene die notwendige Reflexivität, um Streitigkeiten über das „Wer“ in abnormalen Zeiten zu analysieren.

Reflexivität allein ist jedoch noch nicht die Lösung unseres Problems. Sobald wir akzeptieren, dass Ungerechtigkeiten der Fehlrahmung prinzipiell möglich sind, benötigen wir Richtlinien, nach denen wir entscheiden können, wann und wo sie real existieren. Aus diesem Grund braucht eine Gerechtigkeitstheorie für abnormale Zeiten ein grundlegendes normatives Prinzip, um über die verschiedenen Rahmungen urteilen zu können. Ohne ein solches grundlegendes Prinzip fehlt uns ein Anhaltspunkt dafür, wie wir Alternativen ausloten können und somit ein Weg, Streitigkeiten über gegensätzliche Verständnisse des „Wer“ zu klären.

Wie könnte ein grundlegendes Prinzip zur Beurteilung des Rahmens aussehen? Derzeit kommen vornehmlich drei Möglichkeiten in Betracht. Befürworter des *Mitgliedschaftsprinzips* schlagen vor, die Streitigkeit über das „Wer“ anhand des Kriteriums der politischen Zugehörigkeit zu klären. Ihrer Ansicht nach sind geteilte Staatsbürgerschaft und Nationalität die entscheidenden Kriterien dafür, was eine Ansammlung von Individuen zu Gegenübern im Gerechtigkeitsdiskurs macht.²² Der Vorteil dieses Ansatzes ist, dass er den Rahmen auf Basis politischer Mitgliedschaft absteckt und dadurch in der bestehenden institutionalisierten Wirklichkeit und/oder in verbreiteter kollektiver Identifikation begründet ist. Doch die Stärke dieses Ansatzes ist gleichzeitig seine Schwäche. In der Praxis kann das Mitgliedschaftsprinzip allzu leicht dazu benutzt werden, die exklusiven Nationalismen der Privilegierten und Mächtigen zu festigen und die etablierten Rahmenseetzungen von einer kritischen Prüfung auszunehmen.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht sonderlich, dass sich manche Philosophen und Aktivisten dem Prinzip des Humanismus zuwenden. Auf der Suche nach einem umfassenderen Modell schlagen sie vor, Streitigkeiten über das „Wer“ anhand von Kriterien des Menschseins zu entscheiden. Ihrer Ansicht nach sind die menschlichen Alleinstellungsmerkmale wie Autonomie, Rationalität, Sprache oder die Fähigkeit zu leiden ausschlaggebend dafür, eine Ansammlung von Indivi-

22 Zur Staatsbürgerschafts-Variante des Mitgliedschaftsprinzips siehe Kymlicka (2001), Nagel (2005) und Benhabib (2004). Die Nationalitäts-Variante findet sich bei Miller (1995), vornehmlich in Kapitel 3. Eine Darstellung, die sich an „Völkern“ orientiert, ist irgendwo zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalität anzusiedeln, vgl. Rawls (2002).

duen zu Gegenübern im Gerechtigkeitsdiskurs zu machen.²³ Dieser Ansatz steckt den Rahmen entlang des Menschseins ab und liefert somit ein Kriterium zur kritischen Überprüfung exklusiver Nationalismen. Doch die vornehme Abstraktheit dieses Prinzips ist auch seine Schwäche, denn es ist offenkundig blind gegenüber gegenwärtigen oder historischen sozialen Verbindungen. Schließlich suggeriert es, dass jeder zu jedem und allem unterschiedslos in Bezug stehe. Indem sich dieses Prinzip einen Passepartout-Rahmen globaler Menschheit zu eigen macht, schließt es von Anfang an die Möglichkeit aus, dass verschiedene Angelegenheiten verschiedene Rahmen oder verschiedene Gerechtigkeitskalen erfordern könnten.

Verständlicherweise weist eine andere Gruppe von Philosophen und Aktivisten sowohl den exklusiven Nationalismus der Mitgliedschaft als auch den abstrakten Globalismus der Humanität zurück. Mit dem Ziel, ein Konzept der *transnationalen* Gerechtigkeit zu entwickeln, schlagen Befürworter des *Betroffenheitsprinzips* vor, die Streitigkeiten über das „Wer“ zu lösen, indem man sich auf soziale Beziehungen gegenseitiger Abhängigkeit stützt. Demnach sind die Gegenüber im Gerechtigkeitsdiskurs diejenigen, die durch kausale Beziehungen miteinander vernetzt sind. Dieser Ansatz hat den Vorzug, dass er eigennützige Ansichten von Mitgliedschaft einer kritischen Überprüfung unterzieht und darüber hinaus soziale Beziehungen zur Kenntnis nimmt. Doch indem das Betroffenheitsprinzip die Beziehungen als objektivistisch (im Sinne der Kausalität) begreift, degradiert es die Bestimmung des „Wer“ de facto zur sozialen Populärwissenschaft. Darüber hinaus wird das Betroffenheitsprinzip zum Opfer der *reductio ad absurdum*, des Schmetterlingseffekts, der besagt, dass alle durch alles betroffen sind. Da dieses Prinzip nicht in der Lage ist, *moralisch relevante* soziale Beziehungen auszumachen, hat es Mühe, dem Passepartout-Globalismus zu widerstehen, den es vermeiden wollte. Letztlich kann auch dieser Ansatz kein vertretbares Modell konstruieren, mit dessen Hilfe das „Wer“ in abnormalen Zeiten bestimmt werden kann.²⁴

23 Verfechterin dieses Ansatzes ist u.a. Martha Nussbaum (1996).

24 Befürworter dieses Ansatzes sind etwa Singer (2004), Pogge (2007) und Young (2006). Bis vor kurzem habe ich die Betroffenheit selbst für das viel versprechendste Prinzip für die „post-westfälische“ Rahmensetzung gehalten, obwohl ich die gängige szientistische Interpretation und die Unbestimmtheit des „Schmetterlingseffekts“ wie oben beschrieben kritisiert habe. Mittlerweile bin ich aber der Ansicht, dass die Schwierigkeiten so gravierend sind, dass es weiser ist, vom Betroffenheitsprinzip zugunsten der hier präsentierten Alternative Abstand zu nehmen. Für meine früheren Ansichten vgl. Fraser (2005, 2006).

Mit Blick auf die jeweiligen Defizite der Konzepte Mitgliedschaft, Humanismus und Betroffenheit fragen wir weiter, nach welchem Prinzip wir die rivalisierenden Rahmen abnormaler Gerechtigkeit beurteilen können. Ich schlage vor, Fehlrahmungen mit Hilfe des „Alle-Subjekte-Prinzips“ aufzuspüren. Diesem Prinzip zufolge sind alle Subjekte einer bestehenden Regierungsstruktur in Bezug auf eine bestimmte Gerechtigkeitsfrage von moralischer Bedeutung. Demnach reicht eine gemeinsame Staatsangehörigkeit und Nationalität nicht aus, um eine Ansammlung von Menschen zu Gegenübern im Gerechtigkeitsdiskurs zu machen; auch nicht durch die gemeinsame Zuordnung unter einen abstrakten Menschheitsbegriff oder dadurch, dass die Menschen voneinander abhängig sind. Das entscheidende Kriterium ist vielmehr die gemeinsame Unterwerfung unter eine die Grundregeln der Interaktion bestimmende Regierungsstruktur. Denn Regierungsstrukturen schaffen Einflussbereiche, in denen moralische Berücksichtigung und Unterwerfung zusammen fallen. In diesem Sinne können wir vom Alle-Subjekte-Prinzip sprechen.²⁵

Entscheidend ist nun, wie wir den Ausdruck „Unterwerfung unter eine Regierungsstruktur“ verstehen. Grob formuliert verwende ich diesen Ausdruck, um die Beziehungen zu Mächten verschiedener Ausprägung zu beschreiben. Denn nicht nur Staaten, sondern auch nicht-staatliche Akteure sind durch Regierungsstrukturen gekennzeichnet, die durchsetzbare Regeln zur Gestaltung sozialer Interaktion aufstellen. Besonders einsichtig wird dies bei solchen Akteuren, die die Grundregeln der Weltwirtschaft bestimmen, etwa bei der Welthandelsorganisation oder beim Internationalen Währungsfonds. Viele weitere Beispiele könnten angeführt werden, wie etwa transnationale Akteure, die Umweltbestimmungen (wie die Kyoto-Protokolle) regulieren oder Regeln zur Handhabung atomarer und nuklearer Energie aufstellen (die Internationale Atomenergieorganisation). Weiterhin zu nennen wären Sicherheitsorgane (Interpol), Gesundheit (die Weltgesundheitsorganisation) und die Verwaltung von Zivil- und Strafrecht (die Weltorganisation für geistiges Eigentum, der Internationale Strafgerichtshof und Interpol).

Wo Akteure wie diese die Interaktion weiter Teile der Weltbevölkerung beeinflussen, regieren sie Menschen, ohne ihnen politisch verantwortlich zu sein. Legt man ein so allgemeines Verständnis von Regierungsstrukturen zugrunde, muss der Begriff „Subjektion“ ebenso allgemein gefasst werden. Er beschränkt sich nicht auf formale Staatsbürgerschaft oder darauf, dass etwas in den Zuständigkeitsbereich eines Staates

25 Der Ausdruck „Alle-Subjekte-Prinzip“ stammt von mir. Er geht zurück auf Cohen/Sabel (2006) und auf Forst (2001).

fällt. Wir können auch dann von Subjektion sprechen, wenn Menschen bestimmten Regierungsmächten ausgeliefert und Subjekte nicht-staatlicher und zwischenstaatlicher Formen von Gouvernamentalität sind.

So verstanden stellt das Alle-Subjekte-Prinzip einen kritischen Maßstab bereit, um die (Un-)Gerechtigkeit bestimmter Rahmensetzungen abschätzen zu können. Eine Angelegenheit wird nur dann im richtigen Rahmen verhandelt, wenn die Regierungsstrukturen, die die relevanten Felder sozialer Interaktion gestalten, jedem Subjekt gleiche Beachtung zuteil werden lassen. Um ein Anrecht auf diese Beachtung zu haben, muss man noch kein offiziell anerkanntes Mitglied eines bestimmten Gebildes sein; man muss nur dessen Subjekt sein. Folglich können Bewohner von Schwarzafrika, die unfreiwilligerweise von der globalen Wirtschaft abgeschnitten sind, als Subjekte von Gerechtigkeit gelten, und zwar in Bezug auf diese globale Wirtschaft, auch wenn sie nicht offiziell daran teilhaben (vgl. Ferguson 1999).

Das Alle-Subjekte-Prinzip kompensiert die wesentlichen Fehler der zuvor genannten Prinzipien. Anders als das Mitgliedschaftsprinzip durchdringt es die selbststüchtige Abschirmung des exkludierenden Nationalismus und umgeht so die Ungerechtigkeiten der Fehlrahmung. Im Gegensatz zum Humanismus berücksichtigt es soziale Beziehungen und überwindet somit den abstrakten, allumfassenden Globalismus. Im Gegensatz zur Betroffenheit kommt es ohne die Beliebigkeit des Schmetterlingseffekts aus, indem es die Art der moralisch relevanten sozialen Beziehungen als Unterwerfung unter eine Regierungsstruktur definiert. Ohne das „Westfälische Wer“ auch nur im Entferntesten durch ein einziges „globales Wer“ ersetzen zu wollen, wendet sich das Alle-Subjekte-Prinzip gegen jede Passe-partout-Rahmung von Gerechtigkeit. In unserer Zeit sind alle Menschen Subjekte einer Pluralität verschiedener Regierungsstrukturen, von denen einige lokal, einige national, einige regional und einige global sind. Dementsprechend müssen wir für verschiedene Fragestellungen eine Vielfalt verschiedener Rahmen abstecken. Das Alle-Subjekte-Prinzip ist in der Lage, vielfältige „Wer“ für verschiedene Fragen zu bestimmen und zeigt uns, wann und wo wir welchen Rahmen anwenden sollen. Auf diese Weise zeigt es uns auch, wer zusammen mit wem in einem bestimmten Fall zur gleichberechtigten Partizipation berechtigt ist.

Wiederum sind die Details weniger wichtig als das Gesamtkonzept. Ausschlaggebend für unseren Ansatz ist, dass er das reflexive Hinterfragen von Gerechtigkeitsrahmungen mit einem überzeugenden bewertenden Prinzip kombiniert. Folglich beinhaltet dieser Ansatz sowohl die positiven als auch die negativen Merkmale der abnormalen Gerechtigkeit. Dank seiner Reflexivität kann das Konzept der Fehlrahmung den Streit

um die Westfälische Ordnung rechtfertigen. Dadurch dass es auf der Metaebene angesiedelt ist, ermöglicht es uns zu erwägen, dass Gerechtigkeitsfragen der ersten Ordnung in ungerechter Art und Weise gerahmt sein können. Dank seines überzeugenden Charakters bietet uns dieser Ansatz eine Möglichkeit abzuschätzen, wie gerecht die verschiedenen zugeschnittenen „Wer“ sind. Indem es die vorgeschlagenen Rahmen dem Alle-Subjekte-Prinzip unterordnet, versetzt es uns in die Lage, die Vor- und Nachteile der verschiedenen Rahmen abzuwägen. Darum ist dieser Ansatz so vielversprechend, wenn es darum geht, Streitigkeiten über das „Wer“ in abnormalen Zeiten zu klären.

Und doch bleibt eine wichtige Frage offen: *Wie* genau sollen wir das Alle-Subjekte-Prinzip anwenden? Unter Zuhilfenahme welcher Verfahren und Prozesse kann dieses Prinzip angewendet werden, um Streitigkeiten über die Frage auszuräumen, wer in abnormalen Zeiten zählt? Solange wir keinen geeigneten Weg finden, das „Wie“ der Gerechtigkeit zu beschreiben, bringt uns die Annäherung an das „Wer“ nicht weiter.

Das „Wie“ der Gerechtigkeit: Die Institutionalisierung von Meta-Demokratie

Wenden wir uns nun dem Problem des „Wie“ zu. Auch hier gilt es, sowohl die positiven als auch die negativen Seiten der abnormalen Gerechtigkeit zu betrachten. An dieser Stelle lautet die Frage: Wie muss eine Gerechtigkeitstheorie beschaffen sein, die die Vorzüge einer Infragestellung der Westfälischen Ordnung erkennt und Streitfragen klären kann, die nicht auf ein gemeinsames Verständnis des „Wie“ der Gerechtigkeit zurückgreifen können? Kurz gesagt, wir brauchen eine Theorie, die sowohl dialogisch als auch institutionalistisch ist. Das möchte ich noch etwas genauer erklären.

Um den Wert einer Infragestellung der Westfälischen Ordnung schätzen zu können, muss eine Theorie der Gerechtigkeit sich von zwei Ansätzen abwenden, die in den bisherigen Überlegungen bereits aufgetaucht sind. *Erstens* muss sie sich der hegemonialen Annahme widersetzen, dass die Gerechtigkeitsgrammatik durch mächtige Staaten und private Eliten bestimmt werden sollte. Diese Ansicht galt solange als selbstverständlich, wie Streitigkeiten über das „Wer“, sofern sie überhaupt thematisiert wurden, noch in verrauchten Hinterstübchen verhandelt wurden. Heute fechten soziale Bewegungen die Legitimität der Westfälischen Ordnung jedoch schon dadurch an, dass sie die Frage der richtigen Rahmensetzung als eine Frage behandeln, die legitimerweise in breiter öffentlicher Debatte behandelt wird. Von als selbstverständlich erachteten Vorannahmen kann in Zeiten abnormaler Gerechtigkeit nicht

mehr die Rede sein, wenn soziale Bewegungen ihr Mitspracherecht bei der Definition des „Wer“ geltend machen und damit gleichzeitig die hegemoniale Konzeption des „Wie“ problematisieren. Soziale Bewegungen verlangen heute mehr: neue, nicht-hegemoniale Verfahren zur Handhabung von Streitigkeiten über den richtigen Zuschnitt von Gerechtigkeitsrahmungen in abnormalen Zeiten. Auch diese Forderung verdient es, ernst genommen und nicht von vorne herein ausgeschlossen zu werden. Eine Theorie der Gerechtigkeit für abnormale Zeiten muss auch abweichende Ansichten über das „Wie“ mit einbeziehen.

Zweitens muss eine Gerechtigkeitstheorie für abnormale Zeiten eine Annahme zurückweisen, die ich als szientistisch bezeichne. Der szientistischen Annahme zufolge sollen Entscheidungen über den richtigen Rahmen von der „Mainstream-Sozialwissenschaft“ getroffen werden – so zumindest die Interpretation einiger Verfechter des Betroffenheitsprinzips. Hinter dieser Forderung steht die Annahme, dass die Wissenschaft widerspruchslöse Fakten darüber liefern kann, wer durch was betroffen ist und somit, wer in welchen Angelegenheiten zu berücksichtigen ist. Doch Kontroversen über den richtigen Rahmen können nicht auf simple Fragen nach empirischen Fakten reduziert werden. Denn historische Interpretationen, Sozialtheorien und normative Annahmen unterliegen notwendigerweise selbst faktischen Behauptungen und sind aus diesem Grund selbst unter Beschuss geraten (vgl. Fraser 2006). Des Weiteren kann es unter Bedingungen der Ungerechtigkeit leicht passieren, dass das, was gemeinhin als Sozial-„Wissenschaft“ bezeichnet wird, die Perspektive der Privilegierten inklusive der ihr eigenen blinden Flecken übernimmt. Unter diesen Bedingungen geht mit der Übernahme der szientistischen Annahme die Gefahr einher, dass die Forderungen von Benachteiligten nicht zum Diskurs zugelassen werden. Daher muss eine Theorie, die der Erschließung neuer Problemfelder gewidmet ist, die szientistische Annahme zurückweisen. Die Relevanz des Wissens über soziale Zusammenhänge bleibt davon unberührt. Unsere Theorie darf lediglich nicht davon ausgehen, dass das „Wer“ durch „Gerechtigkeits-technokraten“ bestimmt werden könnte.²⁶

Gibt es weitere Möglichkeiten, das „Wer“ zu bestimmen? Die hegemoniale und die szientistische Annahme teilen trotz einiger Unterschiede eine gemeinsame Prämisse. Beide schlagen vor, Streitigkeiten über den Rahmen von Gerechtigkeit monologisch zu lösen, jeweils unter Berufung auf eine Autorität (im einen Fall ist es Macht, im anderen die Wissenschaft), die der Kompromissbereitschaft des politischen Diskurses nicht verpflichtet ist. Eine Theorie der Gerechtigkeit für abnormale

26 Eine ähnliche Argumentation findet sich in Amartya Sen (1999).

Zeiten muss diese monologische Annahme zurückweisen. Vielmehr müssen Rahmungsdebatten *dialogisch* geführt werden, damit sie legitimiert werden können. Sie müssen wie politische Konflikte behandelt werden, deren Lösung ungezwungene, offen geführte Debatten erfordert, an denen alle Subjekte teilnehmen können. Eine Theorie der abnormalen Gerechtigkeit muss der Versuchung widerstehen, sich Autoritätsargumenten zu bedienen und stattdessen einen dialogischen Prozess anstreben. Nur dann kann das Alle-Subjekte-Prinzip in Debatten um das „Wer“ eingeführt werden.

Aber auch eine dialogisch konzipierte Gerechtigkeitstheorie für abnormale Zeiten stellt noch keine hinreichende Lösung dar. Wenn wir akzeptieren, dass den Rahmen betreffende Konflikte diskursiv verhandelt werden müssen, müssen wir einen Weg finden, öffentliche Debatten über das „Wer“ in bindende Resolutionen einfließen zu lassen. Ohne eine Vorstellung von der Beziehung zwischen öffentlichem Diskurs und legitimierter Entscheidungsfindung können wir das Alle-Subjekte-Prinzip nicht implementieren und sind nicht in der Lage, konfrontative Debatten in abnormalen Zeiten zu führen.

Ein Ansatz, den wir Populismus nennen, situiert den Nexus von konfrontativem Diskurs und Entscheidung in der Zivilgesellschaft. Dieser Ansatz weist die Anwendung des Alle-Subjekte-Prinzips sozialen Bewegungen und diskursiven Foren wie dem Weltsozialforum zu.²⁷ Auch wenn der Populismus die dialogischen Anforderungen zu erfüllen scheint, ist er aus mindestens zwei Gründen unbefriedigend. Erstens sind auch die besten zivilgesellschaftlichen Einrichtungen weder hinreichend repräsentativ noch hinreichend demokratisch, um ihre Vorschläge zur neuerlichen Anpassung von Gerechtigkeitsrahmen zu legitimieren. Zweitens haben diese Einrichtungen nicht die nötigen Kapazitäten, um ihre Vorschläge in bindende politische Entscheidungen umzuwandeln. Anders gesagt können zivilgesellschaftliche Akteure zwar neue Forde-

27 Eine einflussreiche Variante des Populismus-Konzepts formulieren Hardt/Negri (2000). Eine andere, weniger romantische Variante entwickelt James Bohman in seinem neuen Werk. Er scheint davon auszugehen, dass Konflikte über das „Wer“ allein anhand öffentlicher Diskussionen gelöst werden können und dass folglich keine kosmopolitischen politischen Institutionen zu diesem Zweck gebraucht würden. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Seyla Benhabib, die vom Populismus einerseits recht weit entfernt ist, andererseits aber die Aufgabe, Streitigkeiten über das „Wer“ zu lösen, ganz „demokratischen Iterationen“ überlässt, die in der Zivilgesellschaft stattfinden sollen. Bohman formuliert seine Position in (Bohmann 2004, 2005). Benhabibs Ansicht findet sich in ihren Tanner Lectures (Benhabib 2006).

rungen in die öffentliche Debatte einbringen, sind aber nicht in der Lage, diese zu rechtfertigen oder bindende Entscheidungen zu treffen.

Wie wir an den begrenzten Anwendungsmöglichkeiten des populistischen Prinzips gesehen haben, müssen wir einen anderen Weg beschreiten, um zu einem dialogischen Prozess zu gelangen, nämlich einen formalen institutionalistischen Weg. Dieser zweite Weg sollte in dynamisch interaktiver Beziehung zum ersten stehen. Er ist gedacht als einer von zwei Polen in einem wechselseitigen kommunikativen Prozess, der dem zivilgesellschaftlichen Weg verantwortlich sein muss.²⁸ Vom ersten sollte er sich in zweierlei Hinsicht unterscheiden. Erstens erfordert der institutionalistische Weg faire Verfahren und eine repräsentative Struktur, um die demokratische Legitimität seiner Beratungen sicherstellen zu können. Zweitens sind die Repräsentanten abwählbar und den Subjekten außerdem aufgrund ihres Bekanntheitsgrads rechenschaftspflichtig. Sie müssen die Fähigkeit haben, bindende Entscheidungen über das „Wer“ zu treffen, und ihre Entscheidungen müssen die kommunikativ getroffenen Entscheidungen darüber widerspiegeln, wer tatsächlich Subjekt einer bestimmten Regierungsstruktur ist.

Als Ergebnis halten wir fest, dass abnormale Gerechtigkeit das Erfinden neuer globaler demokratischer Institutionen erfordert, in denen konfrontative Debatten über den Rahmen angestoßen und ausgefochten werden können. Da anzunehmen ist, dass sich solche Streitigkeiten in nächster Zeit nicht verflüchtigen werden und sie für definitive, letzte Lösungen nicht empfänglich sind, schlage ich vor, sie als festen Bestandteil des politischen Lebens in der sich globalisierenden Welt zu betrachten. Daher tritt der hier vorgetragene Ansatz dafür ein, neue Institutionen zu schaffen, die diesen Streitigkeiten eine Bühne bieten und sie demokratisch zu lösen versuchen, im ständigen Dialog mit der transnationalen Zivilgesellschaft.

Damit ist natürlich noch nichts über Gestalt und Arbeitsweise solcher Institutionen gesagt. Doch auch in diesem Fall geht es mir in erster Linie um das Gesamtkonzept. Entscheidend ist, dass die Auffassung des „Wie“ der Gerechtigkeit dialogische und institutionelle Merkmale in sich vereint. Folglich beinhaltet es sowohl die positiven als auch die negativen Merkmale abnormaler Gerechtigkeit. Dank seiner dialogischen Struktur rechtfertigt es die Infragestellung bislang als selbstverständlich erachteter Gerechtigkeitsparameter. Es weist den Monologismus zurück und tritt dafür ein, Gerechtigkeitsforderungen unvoreingenommen ge-

28 Für eine kommunikationstheoretische Darstellung des zweigleisigen Modells vgl. Habermas (1993). Für meine Kritik der stillschweigenden „westfälischen“ Rahmung dieser Darstellung vgl. Fraser (2007).

genüber zu treten, die im Hegemonismus und im Szientismus keinen Platz hatten. Dank seines zweispurigen Charakters überwindet unser Vorschlag die Legitimitäts- und Entscheidungsdefizite des Populismus. Meta-Forderungen nach einem neuen Zuschnitt von Gerechtigkeitsbelangen sollen im Dialog zwischen Zivilgesellschaft und neu zu schaffenden globalen Vertreterorganisationen verhandelt werden. Er sieht vor, das Alle-Subjekte-Prinzip in den Streit um das „Wer“ zu implementieren. Alles in allem zeigt unser Vorschlag einen Weg auf, auf dem Konflikte über den adäquaten Rahmen von Gerechtigkeit vorläufig gelöst werden können.

Aber das ist noch nicht alles. Indem uns dieser Ansatz ein Mittel zur Lösung von Meta-Problemen bereitstellt, schlägt er auch eine Schneise zu den drängenden Problemen erster Ordnung. Mit der Bewältigung ungerechter Rahmensetzungen können auch Ungerechtigkeiten der Verteilung, Anerkennung und Repräsentation gelöst werden. Der Ansatz hilft uns also, politische Szenarien zur Überwindung oder zumindest zur Abmilderung von Ungerechtigkeiten in abnormalen Zeiten zu entwickeln.

Im letzten Kapitel habe ich also folgendes Ziel verfolgt: Ich habe dargelegt, dass eine für abnormale Diskurse geeignete Gerechtigkeits-theorie drei Merkmale auf sich vereinigen sollte. Erstens sollte sie eine Darstellung des „Was“ der Gerechtigkeit umfassen, die in Bezug auf die soziale Ontologie multidimensional und normativ-monistisch ist; beispielsweise sollte sie Forderungen nach Umverteilung, Anerkennung und gewöhnlicher politischer Repräsentation dem Prinzip partizipatorischer Parität unterstellen. Zweitens sollte diese Theorie eine gleichermaßen reflexive und überzeugende Vorstellung des „Wer“ umfassen; beispielsweise sollte sie Klagen gegen Ungerechtigkeiten der Fehlrahmung nach dem Alle-Subjekte-Prinzip bemessen. Drittens sollte eine Theorie der Gerechtigkeit für abnormale Zeiten eine Auffassung des „Wie“ vertreten, die sowohl dialogisch als auch institutionalisiert ist – beispielsweise sollte sie neue globale Vertreterorganisationen vorsehen, durch die und in denen meta-politische Forderungen deliberativ-demokratischen Entscheidungsverfahren unterstellt werden.

Wichtiger als die hier dargestellten Details ist jedoch die Tatsache, dass die bisher fraglos vorausgesetzten Annahmen über das „Was“, das „Wer“ und das „Wie“ unter den Bedingungen abnormaler Gerechtigkeit nicht länger selbstverständlich sind. Aus diesem Grund müssen diese Annahmen einer kritischen Diskussion und Neubewertung unterzogen werden. Einerseits muss man der reaktionären und letztlich zum Scheitern verurteilten Versuchung widerstehen, sich an Annahmen festhalten zu wollen, die nicht länger in unsere globalisierte Welt passen, beispielhaft seien mangelnde Verteilungsgerechtigkeit und eine überkommene

Orientierung am „westfälischen“ Leitbild angeführt. Andererseits sollte man Abnormalität nicht um ihrer selbst Willen feiern und nicht so tun, als wäre die Erweiterung des Diskurses allein schon die Befreiung. In diesem Kapitel habe ich versucht, einen alternativen Standpunkt zu ermitteln, der abnormale Gerechtigkeit als den Horizont versteht, in dem alle Kämpfe gegen Ungerechtigkeit ausgetragen werden müssen. Nur wenn wir sowohl die Gefahren als auch die Möglichkeiten unseres gegenwärtigen Zustands abzuschätzen wissen, können wir hoffen, den verheerenden Ungerechtigkeiten unserer Welt entgegenzuwirken.

III Eine neue Normalität? Über Reflexivität, Agonistik und Hegemonie

Abschließend möchte ich einige konzeptionelle und politische Implikationen meiner Argumentation ausführen. Meine bisherige Argumentation setzt sich aus zwei heterogenen Teilen, einem diagnostischen und einem rekonstruktiven Teil zusammen. In der diagnostischen Sektion habe ich die Gegenwart als eine Ära abnormaler Gerechtigkeit charakterisiert, in der die grundlegenden Parameter politischer Streitkultur zur Diskussion stehen. Ich habe drei Kernelemente der Abnormalität ausgemacht und die Konturen der neu umkämpften Verteilungsstrukturen in den Geburtswehen der Denormalisierung nachgezeichnet. In der rekonstruktiven Sektion habe ich drei Strategien entwickelt, auf deren Grundlage über Gerechtigkeit in abnormalen Zeiten nachgedacht werden kann. Es ist deutlich geworden, dass die uns vertrauten Theorien Bedingungen voraussetzen, die letztlich nur in normalen Diskursen anzutreffen sind. Diese Beobachtung habe ich zum Anlass genommen, alternative Modelle zu entwickeln, die auch dann anwendbar sind, wenn wir auf kein gemeinsames Verständnis vom „Was“, vom „Wer“ und vom „Wie“ der Gerechtigkeit zurückgreifen können. Vor dem Hintergrund der Heterogenität der beiden Teile meiner Argumentation stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander. Welche konzeptionelle Logik und welche politische Hoffnung kann meine Analyse der gegenwärtigen Ausgangslage mit den Versuchen verbinden, eine passende Theorie zu (re-)konstruieren?²⁹

An dieser Stelle bieten sich zwei Möglichkeiten an. Nach der einen Lesart sind die negativen Eigenschaften der abnormalen Gerechtigkeit

29 Ich danke allen, die diese Frage aufgebracht haben, besonders Nancy Rosenblum, deren treffende und überzeugende Einwände es mir unmöglich machten, diesen Gedanken zu umgehen.

so gravierend, dass sie den Kampf gegen Ungerechtigkeit beinahe lahm legen. Diese Ansicht betont, dass ein emanzipatorischer Wandel so lange unmöglich sei, wie es keinen stabilen Rahmen gebe, mit dessen Hilfe Forderungen geprüft und eingelöst werden können. Ziel wäre es demnach, einen Rahmen für die gegenwärtigen Umstände zu rekonstruieren. Gelingt dies, könne ein Paradigma eines normalen Diskurses geschaffen werden, das auf den neuen Interpretationen des „Was“, des „Wer“ und des „Wie“ fußt und besser in die globalisierte Welt passt. So verstanden würden meine Vorschläge darauf abzielen, ein solches Paradigma mit dem Ziel zu konstruieren, ein „neues normal“ zu entwickeln.

Es gibt sicherlich schlechtere Einfälle – doch passt dieser Ansatz in die heutige Zeit? Ich bezweifle das. Denn zum einen birgt Denormalisierung die Gefahr, dass neu aufgeworfenen Fragestellungen der Weg in öffentliche Debatten verstellt und ihnen die Möglichkeit verwehrt wird, eine plausible Argumentation zu entwickeln. Zum anderen besteht die Gefahr, mit der Frage danach, was als nachvollziehbare Gerechtigkeitsforderungen gilt, neue Restriktionen zu schaffen. Die Schaffung einer „neuen Normalität“ birgt also die Gefahr neuer Exklusionen. Außerdem wäre es denkbar, dass auch dann an bestimmten historischen Annahmen festgehalten wird, wenn die aktuelle Situation Flexibilität erfordert. All dies sind Argumente dafür, sich einer anderen Lesart der hier präsentierten Argumentation zuzuwenden.

Die zweite Lesart will die Unterscheidung zwischen normaler und abnormaler Gerechtigkeit aufbrechen. Sie unterstreicht die Mängel der unterschiedlichen Formen des Diskurses und versucht sich an der Konstruktion eines alternativen Modells, das die Schwachpunkte der Diskursformen vermeidet und ihre positiven Merkmale in sich vereint. Der Vorteil dieses Arguments ist, dass es – im Gegensatz zum abnormalen Diskurs – ein ausreichendes Strukturierungsvermögen besitzt, um gegenwärtige Gerechtigkeitsstreitigkeiten als *Auseinandersetzungen* zu fassen. Es begreift die Beteiligten als verschiedene Parteien, die einander *gegenübertreten* und deren *Argumente* von einem Publikum beurteilt werden, das die Debatte aufmerksam verfolgt hat. Anders als der normale Diskurs soll unser Modell auch in der Lage sein, sich selbst zu problematisieren und dadurch Forderungen nach einem neuen „Was“, „Wer“ und „Wie“ aufzubringen. Es kombiniert Merkmale des normalen und des abnormalen Diskurses und schafft eine Gerechtigkeitsgrammatik, die in der politischen Diskussion notwendige Beschränkungen auf bestimmte Fragen beinhaltet. Jede Beschränkung wird jedoch zuvor zum Gegenstand, zum *vorläufigen* Subjekt einer Gerechtigkeitsfrage. Auf diese Weise bleibt die Möglichkeit bestehen, die Beschränkung abzuwehren. Eine Öffnung des Gerechtigkeitsdiskurses wird gewährleistet.

Das Modell wäre empfindlich für auftauchende Exklusionen und würde Konzepte wie das der *Fehlrahmung* beinhalten, welches – mit dem Ziel, bislang verdeckte Ungerechtigkeiten auszuschließen – zur Selbst-Problematisierung einlädt. Dieses Vorgehen soll weder dazu einladen, in Abnormalität zu schwelgen, noch dazu, schnellstmöglich eine „neue Normalität“ zu kreieren. Stattdessen soll eine dritte Form des Diskurses entwickelt werden, die wir als *reflexive Gerechtigkeit* bezeichnen können.

Die Idee reflexiver Gerechtigkeit fügt sich gut in den gegenwärtigen Zusammenhang abnormaler Gerechtigkeit ein, dem Streitigkeiten über das „Was“, das „Wer“ und das „Wie“ inhärent sind und die wir daher als feste Bestandteile des Gerechtigkeitsdiskurses betrachten sollten. Andererseits dürfen die anhaltenden Meta-Dispute nicht als Rechtfertigung dafür herhalten, die Hände in den Schoß zu legen. Dafür sind die Ungerechtigkeiten der ersten Ordnung zu groß und zu gravierend. Aus diesem Grund darf die Diskussion über Abnormalität nicht dazu beitragen, dass Anstrengungen zur Behebung von Ungerechtigkeiten verspätet in Angriff genommen oder abgeschwächt werden. Der Begriff „reflexive Gerechtigkeit“ ist Ausdruck einer doppelten Verpflichtung. Er bezeichnet eine Gerechtigkeitstheorie, die auf zwei Ebenen gleichzeitig arbeitet: Sie geht auf dringende Forderungen Benachteiligter ein und analysiert damit verknüpfte Unstimmigkeiten auf der Meta-Ebene. Weil diese beiden Ebenen in abnormalen Zeiten unauflöslich miteinander verbunden sind, kann die reflexive Gerechtigkeitstheorie keine von ihnen ignorieren. Unsere Theorie setzt an ihrer Schnittfläche an. Sie mobilisiert die Kapazitäten, die die Mängel der jeweils anderen Seite abmildern sollen. Auf diese Weise verwischt die Theorie reflexiver Gerechtigkeit die Unterscheidung zwischen normalem und abnormalen Diskurs.³⁰

30 Mein jetziges Interesse, die Unterscheidung zwischen normalem und abnormalen Diskurs zu verwischen, zeichnet sich bereits in meiner früheren Korrespondenz mit Richard Rorty ab. In einem Aufsatz (Fraser 1988) stieß ich auf Rortys Tendenz, abnormalen Diskurs mit „privater Ironie“ und normalen Diskurs mit „öffentlicher Solidarität“ in Zusammenhang zu bringen. Und ich schlug vor, dass radikale Sozialkritik jene Dichotomien umstürzt, soweit sie sowohl abnormal als auch solidarisch ist. Später, in seiner Tanner Lecture von 1991 („Feminism and Pragmatism“, ibd.), wendete sich Rorty demonstrativ von seiner ursprünglichen Ausrichtung ab und verstand die radikale zweite Welle des Feminismus als abnormal und öffentlich relevant. Ich begrüßte diese Kursänderung (Fraser, 1991), auch wenn ich mit Rortys Darstellung der Individualisierung und Ästhetisierung des feministischen Innovationsprozesses in der Linguistik nicht einverstanden bin, weil so der kollektive demokratische Charakter des Feminismus vernachlässigt wird. Mein Ansatz, die Unterscheidung zwischen nor-

Das *telos* meiner Argumentation ist nicht, eine neuartige, sondern eine reflexive Gerechtigkeit zu beschreiben.³¹ Diese Lesart beinhaltet zwei zusätzliche Implikationen, die wir bedenken sollten. Die erste betrifft die uns geläufige Opposition in der politischen Philosophie zwischen diskursethischen Ansätzen auf der einen und agonistischen Ansätzen auf der anderen Seite. Richtiger oder fälschlicher Weise werden die ersteren als objektiv normalisierend und die letzteren als verantwortungslose Glorifizierung der Abnormalität dargestellt.³² Ich will nicht behaupten, dass ich die Vorzüge dieser beiden Positionen beurteilen kann, gehe aber davon aus, dass die Idee reflexiver Gerechtigkeit das Gegeneinander der beiden Ansätze entschärfen wird. Nach Art antagonistischer Modelle schätzt reflexive Gerechtigkeit das Moment der Öffnung, welche die der normalen Gerechtigkeit innewohnende Exklusion durchkreuzt. Sie bezieht Forderungen mit ein, die von der normalen Gerechtigkeit mundtot gemacht worden sind und behebt Ungerechtigkeiten, die die normale Gerechtigkeit unter den Teppich gekehrt hatte. Ziel dabei ist es stets, Ungerechtigkeiten entgegenzuwirken. Nach Art der Diskursethik schätzt reflexive Gerechtigkeit jedoch auch das Moment der Beschränkung, welches politischen Streit, kollektive Entscheidungsfindung und politisches Handeln erst ermöglicht. Auch hier ist die Bekämpfung von Ungerechtigkeit das Ziel. Beim Versuch, beide Momente – sowohl das Moment der Öffnung als auch das der Eingrenzung – zu umfassen, ist die gewöhnliche Opposition zwischen Agonistik und Diskursethik aus Sicht reflexiver Gerechtigkeit eine falsch konzipierte Antithese. Damit der gegenseitige Kontrollmechanismus funktionieren kann, darf weder das Modell der Öffnung noch das der Beschränkung verabsolutiert werden. Eine neuartige Gerechtigkeitstheorie für abnormale Zeiten soll aus der Verbindung dieser beiden Elemente entstehen.

Die zweite Implikation betrifft die Beziehung zwischen abnormaler Gerechtigkeit und Hegemonie. Bekanntermaßen kennt die Hegemonietheorie neben brutaler Unterdrückung ein zweites, diskursives Erschei-

malem und abnormalem Diskurs zu verwischen, scheint im Nachhinein in diesem Argument bereits vorgezeichnet gewesen zu sein.

- 31 Die Präferenz für reflexive Gerechtigkeit unterscheidet meine Position deutlich von Befürwortern des abnormalen Diskurses. Ein Paradebeispiel hierfür ist Lyotard (1988). Ich danke Vincent Descombes für den Vergleich mit Lyotard.
- 32 Zu den klassischen kritischen Abhandlungen der Diskursethik vom Standpunkt der Agonistik zählen u.a. Lyotard (1984) und Mouffe (1999). Eine klassische Version einer diskurs-ethischen Kritik an der Agonistik findet sich u.a. bei Habermas (1985) und bei Benhabib (1984). Ein aktueller Beitrag zu dieser Debatte ist im Austausch zwischen Seyla Benhabib und Bonnie Honig zu finden (vgl. Benhabib 2006).

nungsbild der Macht. Dieses zweite Bild kann einen *common sense* für einen neuen Zuschnitt von Wahlkreisen konstruieren. Auf diese Weise fasst der Hegemon die Wahlkreise in ein gemeinsames politisches Universum zusammen. Innerhalb dieses Universums kann jeder Wahlkreis sein eigenes Subjekt konstituieren und seine Interessen und Ziele so formulieren, dass es für andere plausibel ist.³³ So gesehen definiert Hegemonie das Universum, in dem politische Auseinandersetzungen legitimerweise angesiedelt sind. Alle Interessen, die außerhalb dieses Universums angesiedelt sind, sind für sie nicht nachvollziehbar.³⁴ Man könnte es auch so formulieren: Indem die Hegemonie eine Reihe strukturierender Hintergrundannahmen einführt, die weitestgehend als selbstverständlich hingenommen werden, gibt die Hegemonie vor, was als ein plausibler Anspruch auf Gerechtigkeit gilt und was nicht.

In diesem Sinne hat die Hegemonietheorie einige Ähnlichkeiten mit der hier dargelegten Problematik. In dieser Hinsicht korrespondieren Phasen normaler Gerechtigkeit mit Phasen relativ sicherer, unangefochtener Hegemonie, in der über den *common sense* hinausgehende Forderungen verstreut bleiben, weil sie nicht in einem anti-hegemonialen Block organisiert sind. Phasen der Abnormalität korrelieren mit Phasen offener Kämpfe um Hegemonie. In diesem Fall bündeln sich anti-hegemoniale Formationen, um Zustände in Frage zu stellen, die bislang als selbstverständlich galten. Doch sieht man von diesen Ähnlichkeiten ab, so wird deutlich, dass die Hegemonie-Problematik gegenwärtige Abnormalitäten anders darstellt. Der Hegemonietheorie zufolge sind die Ursachen gegenwärtiger Abnormalitäten weniger auf den subjektlosen Prozess der Globalisierung zurückzuführen als auf den Niedergang der US-Hegemonie, der mit dem Zusammenbruch der UdSSR im Jahr 1989 eingesetzt hat. In dem Maße wie die Hegemonie der USA auf dem Kalten Krieg beruhte, stellte der Zusammenbruch dieser geopolitischen Ordnung eine Herausforderung der (westfälisch-distributiven) Gerechtigkeitsgrammatik dar, die die „Freie Welt“ bis dahin geprägt hatte. Nach dem Kalten Krieg gelang es den Vereinigten Staaten nicht, einen plausiblen *common sense* zu formulieren, der den „Krieg gegen den Terror“ zum Mittelpunkt hatte, und so konnten sie ihre Theorie nicht aufrechterhalten. Im Ergebnis führte dies zu einer eklatanten Divergenz zwischen diesen beiden Erscheinungsformen der Macht: Die militärische Übermacht der USA bleibt unerreicht; es gibt heute keine konkur-

33 Eine klassische Darstellung der Hegemonie ist nachzulesen in Gramsci (1991) und Laclau/Mouffe (1985).

34 Darstellungen, die die exklusiven Aspekte diskursiver Konstellationen betonen, auch wenn sie nicht auf den Begriff der „Hegemonie“ eingehen, finden sich bei Bourdieu (1991), Butler (1997) und Foucault (1997).

renzfähige Macht, die einen *common sense* konstituieren könnte, auf dessen Grundlage Gerechtigkeitskonflikte normalisiert werden könnten. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass der Gerechtigkeitsdiskurs einer Denormalisierung unterliegt und Streitigkeiten über das „Was“, das „Wer“ und das „Wie“ vermehrt auftreten.

Auch wenn die hegemoniale Perspektive eine Überzeugungskraft besitzt, kommt sie gegen die hier entwickelte Idee nicht an. Sie kann die Problematik des abnormalen/normalen Diskurses nur ergänzen. Wo die Hegemonietheorie den Gerechtigkeitsdiskurs aus historischer und strategischer Perspektive betrachtet, um Machtverschiebungen verstehen zu können, will die Theorie über (ab-)normale Gerechtigkeit Möglichkeiten für einen emanzipatorischen Wandel aufzeigen und hinterfragt den Gerechtigkeitsdiskurs philosophisch oder normativ. Von einer Unvereinbarkeit der beiden Prinzipien kann also keine Rede sein, vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig. Beide erkennen die Geschichtlichkeit und den macht-geladenen Charakter des Gerechtigkeitsdiskurses. Der (ab-)normale Rahmen der Gerechtigkeit beinhaltet zusätzlich ein emanzipatorisches Interesse und beharrt darauf, dass die Gerechtigkeitsgrammatik soweit wiederhergestellt wird, dass die Untergebenen wieder in *verlässlichen Begriffen* sprechen können. Auf diese Weise liefert die hier entwickelte Perspektive eine wichtige Ergänzung zur Kritischen Theorie, welche die Hegemonietheorie allein nicht liefern kann: eine schwer zu fassende aber inspirierende Vision eines Gerechtigkeitsdiskurses, die gegenwärtige Ungerechtigkeiten als moralische Verbrechen fasst. Um mit Richard Rorty zu sprechen, liefert sie ein Stück „soziale Hoffnung“.

Aus dem Englischen von Julia Schmidt

Literatur

- Aman, Alfred C., Jr. (2003): Globalization, Democracy and the Need for a New Administrative Law, in: *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10, S. 125-155.
- Anderson, Elizabeth S. (1999): What is the Point of Equality, in: *Ethics* 109, S. 287-337.
- Arendt, Hannah (1973): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper.
- Benhabib, Seyla (1984): Epistemologies of Postmodernism. A Rejoinder to Jean-François Lyotard, in: *New German Critique* 22, S. 103-126.
- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Benhabib, Seyla (2006): *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, hrsg. v. Robert Post, Oxford: Oxford University Press.
- Bohman, James (1999): *International Regimes and Democratic Governance*, in: *International Affairs* 75, S. 499-513.
- Bohman, James (2004): *The Democratic Minimum. Is Democracy a Means to Global Justice?* In: *Ethics and International Affairs* 18, S. 101-116.
- Bohman, James (2005): *From Demos to Demoi. Democracy across Borders*, in: *Ratio Juris* 18, S. 293-314.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*, hrsg. v. John B. Thompson, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyce, James K. (2004): *Democratizing Global Economic Governance*, in: *Development and Change* 35, S. 593-599.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- Cohen, Joshua/Sabel, Charles (2006): *Extra Republicam Nulla Justitia?* In: *Philosophy & Public Affairs* 34, S. 147-175.
- Cox, Robert W. (1996): *A Perspective on Globalization*, in: James H. Mittelman (Hg.): *Globalization: Critical Reflections*, London: Lynne Rienner, S. 21-30.
- Cox, Robert W. (1997): *Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy*, in: Anthony McGrew (Hg.): *The Transformation of Democracy?* Cambridge: Polity Press, S. 49-72.
- Dryzek, John (1999): *Transnational Democracy*, in: *Journal of Political Philosophy* 7, S. 30-51.
- Dworkin, Ronald (1981): *What is Equality?* In: *Philosophy and Public Affairs* 10, S. 283-345.
- Ferguson, James (1999): *Global Disconnect. Abjection and the Aftermath of Modernism*, in: Ders. (Hg.): *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley: University of California Press, S. 234-254.
- Forst, Rainer (2001): *Towards a Critical Theory of Transnational Justice*, in: Thomas Pogge (Hg.): *Global Justice*, Oxford: Blackwell Publishers, S. 169-187.
- Foucault, Michel (1997): *Essential Works of Foucault, 1954-1988*, hrsg. v. Paul Rabinow, New York: New Press.
- Fraser, Nancy (1988): *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, in: *Praxis International* 8, S. 257-272.

- Fraser, Nancy (1991): From Irony to Prophecy to Politics. A Response to Richard Rorty, in: *Michigan Quarterly Review* 30, S. 259-266.
- Fraser, Nancy (2000): Rethinking Recognition. Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics, in: *New Left Review* 3, S. 107-120.
- Fraser, Nancy (2003a): Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: *Dies./Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 225-270.
- Fraser, Nancy (2003b): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Gerechtigkeitpolitik, in: *Dies./Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13-128.
- Fraser, Nancy (2005): Reframing Justice in a Globalizing World, in: *New Left Review* 36, S. 69-88.
- Fraser, Nancy (2006): Democratic Justice in a Globalizing Age. Thematising the Problem of the Frame, in: *Nathalie Karagiannis/Peter Wagner (Hg.): Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, Liverpool: Liverpool University Press, S. 193-215.
- Fraser, Nancy (2007a): Identity, Exclusion, and Critique. A Response to Four Critics, in: *European Journal of Political Theory* 6, S. 305-338.
- Fraser, Nancy (2007b): Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World, in: *Theory, Culture & Society* 24, S. 1-24.
- Gill, Stephen (1998): New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy, in: *Pacifica Review* 10, S. 23-38.
- Gramsci, Antonio (1991): *Gefängnishefte*, hrsg. v. Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug, Hamburg: Argument.
- Guinier, Lani (1994): *The Tyranny of the Majority*, New York: The Free Press.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire*, Boston: Harvard University Press.
- Harris, Richard L./Seid, Melinda J. (2000): *Critical Perspectives on Globalization and Neoliberalism in the Developing Countries*, Boston: Leiden.

- Held, David (1995): *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge: Polity Press, S. 99-140.
- Held, David (1999): *The Transformation of Political Community. Rethinking Democracy in the Context of Globalization*, in: Ian Shapiro/Cassiano Hacker-Cordón (Hg.): *Democracy's Edges*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, S. 84-111.
- Held, David (2000): *Regulating Globalization?* In: *International Journal of Sociology* 15, S. 394-408.
- Held, David (2003): *Cosmopolitanism: Globalization Tamed?* In: *Review of International Studies* 29, S. 465-480.
- Held, David (2004): *Democratic Accountability and Political Effectiveness from a Cosmopolitan Perspective*, in: *Government and Opposition* 39, S. 364-391.
- Helleiner, Eric (1994): *From Bretton Woods to Global Finance. A World Turned Upside Down*, in: Geoffrey R. D. Underhill/Richard Stubbs (Hg.): *Political Economy and the Changing Global Order*, Toronto: McClellan and Stewart, S. 163-175.
- Honneth, Axel (2003): *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: Nancy Fraser/Ders.: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 129-224.
- Hoogvelt, Ankie M.M. (2001): *Globalization and the Post Colonial World: The Political Economy of Development*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Htun, Mala (2004): *Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups*, in: *Perspectives on Politics* 2, S. 439-458.
- Kuhn, Thomas S. (1969): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, London: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2001): *Territorial Boundaries. A Liberal-Egalitarian Perspective*, in: David Miller/Sohail H. Hashmi (Hg.): *Boundaries and Justice. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton: Princeton University Press, S. 249-275.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Liotard, Jean-François (1984): *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotard, Jean François (1988): *The Differend. Phrases in Dispute*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Miller, David (1995): *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.

- Mouffe, Chantal (1999): *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?* In: *Social Research* 66, S. 745-758.
- Nagel, Thomas (2005): *The Problem of Global Justice*, in: *Philosophy & Public Affairs* 33, S. 113-147.
- Nash, Kate/Bell, Vikki (2007): *The Politics of Framing. An Interview with Nancy Fraser*, in: *Theory, Culture & Society* 24, S. 73-86.
- Nussbaum, Martha (1996): *Patriotism and Cosmopolitanism*, in: Joshua Cohen (Hg.): *Martha C. Nussbaum with Respondents, For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press.
- Pogge, Thomas W. (1999): *Economic Justice and National Borders*, in: *Revision* 22, S. 27-34.
- Pogge, Thomas W. (2001): *The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries*, in: *Ratio Juris* 14, S. 326-343.
- Pogge, Thomas W. (2005): *Justice, Morality and Power in the Global Context*, in: Andreas Follesdal/Ders. (Hg.): *Real World Justice*, Dordrecht: Springer, S. 27-36.
- Pogge, Thomas W. (2007): *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Rai, Shirin M. (2002): *Political Representation, Democratic Institutions and Women's Empowerment: The Quota Debate in India*, in: Jane L. Parpart/Shirin M. Rai/Kathleen Staudt (Hg.): *Rethinking Empowerment. Gender and Development in a Global/Local World*, New York: Routledge, S. 133-145.
- Rawls, John (2002): *Das Recht der Völker*, Berlin: de Gruyter.
- Resnik, Judith (2006): *Law's Migration. American Exceptionalism, Silent Dialogues, and Federalism's Multiple Ports of Entry*, in: *The Yale Law Journal* 115, S. 1564-1670.
- Ritchie, Robert/Hill, Steven (2001): *The case for proportional representation*, in: Dies. (Hg.): *Whose Vote Counts?* Boston: Beacon Press, S. 1-33.
- Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1991): *Feminism and Pragmatism*, in: *Michigan Quarterly Review* 30, S. 231-258.
- Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ruggie, John G. (1993): *Territoriality and Beyond. Problematizing Modernity in International Relations*, in: *International Organization* 47, S. 139-174.

- Schneiderman, David (2001): Investment Rules and the Rule of Law, in: *Constellations* 8, S. 521-537.
- Sen, Amartya (1999): *Development as Freedom*, New York: Anchor Books.
- Singer, Peter (2004): *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press.
- Storm, Servaes/Rao, Mohan (2004): Market-Led Globalization and World Democracy. Can the Twain Ever Meet? In: *Development and Change* 35, S. 567-581.
- Williams, Melissa (1998): *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris (2006): Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model, in: *Social Philosophy and Policy* 23, S. 102-130.

Facetten der Gerechtigkeit

WOLFGANG KERSTING

Meine Ausführungen sind folgendermaßen gegliedert: einem mythologischen Vorspiel folgen sechs Kapitel. Deren erstes behandelt das Verhältnis von Menschenrecht und Gerechtigkeit und skizziert den Begriff rechtsstaatlicher Gerechtigkeit. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der multikulturalistischen Kritik an dem Grundprinzip rechtsstaatlicher Gerechtigkeit, an dem Prinzip der gesetzlichen Allgemeinheit und – so Aristoteles – arithmetischen Gleichheit. Das dritte Kapitel behandelt das Problem sozialer Gerechtigkeit. Im vierten Kapitel wird das Prinzip schwacher Chancengleichheit verteidigt. Dem gerechtigkeitsethischen Skandal hoher (Dauer-)Arbeitslosigkeit wende ich mich im fünften Kapitel zu. Das abschließende Kapitel diskutiert die Auswirkungen einer Gesellschaft ohne Arbeit auf das Konzept einer am Paradigma der Erwerbsarbeit orientierten sozialen Gerechtigkeit.

Mythologisches Vorspiel

Der griechische Dichter Hesiod lebte im achten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Sein Hauptwerk ist die *Theogonia*, eine olympische Genealogie, die die düstere Geschichte des Hauses Zeus erzählt. Es ist eine Skandalchronik ohnegleichen, voller Kampf und Hinterlist, Heimtücke und Rache, Grausamkeit und Mord. Man kann sie aber auch als frühe Version der uns so vertrauten Geschichte der Entstehung des Staates aus naturzuständlicher Not betrachten, als Beispiel eines göttlichen Kontraktualismus. Denn sie endet mit der Etablierung der Gerechtigkeitsherrschaft durch Zeus, den Sohn des Chronos, der nur darum dem Wüten seines gefräßigen Vaters entkommen konnte, weil er von seiner Mutter

Rheia mit List verborgen gehalten wurde. Als Zeus herangewachsen war, stürzte er seinen Vater, besiegte dessen Geschwister, die Titanen, und stiftete einen dauerhaften Frieden, den alle Bewohner des Olympos gleichermaßen willkommen hießen. Unterstützt wurde er bei diesem Ordnungswerk von seinen drei Töchtern, die ihm Themis, die Göttin des Üblichen und Herkömmlichen, geboren hatte, von Eirene, der Göttin des Friedens, von Dike, der Göttin des Rechts und Eunomia, der Göttin der Wohlordnung. Sie bildeten den normativen Rahmen, in dem die gewonnene Übermacht des Herrschers für alle segensreich wirken konnte. Sie verwandelten den Übermachtsfrieden in einen moralisch qualifizierten Frieden, verwandelten die gewaltverbannende Übermachtsherrschaft in eine Gerechtigkeitsherrschaft.

Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurde die Weltauslegung der Mythopoeten durch die philosophische Welterfassung verdrängt. Das Verständnismedium der Erzählung musste dem argumentativen Diskurs weichen. Das anschauliche Bild machte dem Begriff Platz. *Dikaiosyne*/Gerechtigkeit – so bezeichneten die Griechen das Ideal politischer Wohlordnung. Und die diskursiven Auseinandersetzungen im von ihnen geschaffenen, weltgeschichtlich neuen Raum politischer Öffentlichkeit waren darum bemüht, dieses Ideal genauer zu bestimmen, Kriterien zu benennen, mit denen wohlgeratene und missratene politische Ordnungen unterschieden werden konnten. Und das hat sich bis heute nicht geändert. Seit Platon 374 v. Chr. in der *Politeia* seine zumutungsvolle Gerechtigkeitstheorie der Philosophenherrschaft entwickelt hat, gehört das Bemühen um die Gerechtigkeit zu den vornehmsten Aufgaben kultureller Selbstverständigung und philosophischer Grundlagenreflexion.

I Menschenrecht und Gerechtigkeit

Der Begriff der Gerechtigkeit hat also eine lange Geschichte. Unterschiedliche Zeiten haben ein unterschiedliches Gerechtigkeitsverständnis. Verantwortlich für diese Unterschiede im Gerechtigkeitsverständnis ist der Wandel der kulturbedeutsamen Hintergrundüberzeugungen. Denn der Gerechtigkeitsbegriff kann nicht voraussetzungsfrei geklärt werden. Jeder Versuch, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, steht in logisch-konzeptueller Abhängigkeit von überaus komplexen theoretischen und normativen Vorgaben, die die verborgene Grammatik des jeweils vorherrschenden Welt-, Selbst- und Gesellschaftsverständnisses prägen. Aufgrund dieser Abhängigkeit ist der Gerechtigkeitsbegriff semantisch sekundär und normativ derivativ; das normative Vokabular kultureller Selbstverständigung kann nicht mit dem Gerechtigkeitsprädikat begin-

nen, da es keine eigenständige moralische Bedeutung besitzt. Der Gerechtigkeitsbegriff kann nur in Hinblick auf *grundlegendere* normative Bestimmungen Bedeutung erhalten.

Die normative Grundlage, auf die das Gerechtigkeitsverständnis in der Moderne gestellt wird, ist die Menschenrechtsthese. Ihr Hauptprinzip ist nicht die Freiheit, sondern – wie wir seit Kant wissen – die Gleichheit, da der Begriff der menschenrechtlichen Freiheit nicht unabhängig von dem Gleichheitsprinzip bestimmt werden kann. Würde das Freiheitsrecht definiert als Recht zu beliebigem Handeln, dann wäre es ein Recht auf alles. Da der Begriff des Rechts aber seinerseits bereits die Pluralität von Rechtspersonen impliziert, ist ein Recht auf alles offenkundig eine aporetische Konstruktion. Würde das Freiheitsrecht hingegen verstanden als Freiheit zu allem, was andere nicht in ihrem Recht kränkt, dann hätte man eine tautologische Bestimmung. Angemessen kann das Freiheitsrecht nur verstanden werden als Recht, nur solchen Gesetzen gehorchen zu müssen, die ich mit allen anderen einvernehmlich beschlossen haben könnte. Das Freiheitsrecht ist also semantisch ohne Rekurs auf den Begriff gleicher apriorischer Gesetzgebungskompetenz überhaupt nicht explizierbar. Die Grundaussage der Menschenrechtsthese besagt daher auch, dass das staatliche Regel- und Institutionensystem alle Menschen gleich behandeln und in gleicher Weise berücksichtigen muss. Und das heißt wiederum, dass Differenzen bei der grundlegenden menschenrechtlichen Rechtszuschreibung keinerlei kriterielle Bedeutung zukommen darf, weder den natürlichen, biologisch verursachten, noch den künstlichen, sozial verursachten. Oder anders und knapper formuliert: eine Politik mit Ungleichheitsfolgen steht unter Rechtfertigungszwang.

Diese Überlegungen machen auch deutlich, welche Beziehung zwischen dem Gerechtigkeitskonzept und der Menschenrechtsthese besteht. Gerechtigkeit ist einerseits institutionalisierter menschenrechtlicher Egalitarismus; Gerechtigkeit ist andererseits interpretierter menschenrechtlicher Egalitarismus. Die Institutionalisierungsbestimmung antwortet auf das Problem der Ohnmacht des Menschenrechts. Da die Zuschreibung eines Rechts nicht bereits selbst schon die Bedingungen seiner sichereren Wahrnehmung beinhaltet, bedarf es zusätzlicher Anstrengungen, um die Wirksamkeit des Rechts zu gewährleisten. Die Auslegungsbestimmung antwortet auf die Interpretationsbedürftigkeit des Menschenrechts. Menschenrechtsprinzipien sind abstrakt und unbestimmt. Ihre normative Orientierung weist ins Leere, wenn sie nicht durch Auslegungsdiskurse und gesetzesrechtliche Fortbestimmung situationsabhängig und problemadäquat konkretisiert werden. Diese Auslegungsbedürftigkeit nimmt mit wachsender gesellschaftlicher Komplexität und steigender morali-

scher Sensibilität zu. Es gibt zweifellos einen klassischen Kernbereich menschenrechtlicher Orientierung, wo nahezu Evidenz herrscht und im Regelfall nicht diskutiert und nicht interpretiert werden muss. Es ist dies der Bereich, der durch die alte Naturrechtspflicht „Neminem laede/ Verletze niemanden“ abgedeckt ist. Die diesem Pflichtbereich der Gewaltvermeidung zukommende Evidenz verdankt sich der Tatsache, dass menschenrechtskonformes Handeln hier durchweg ein Unterlassen ist. Man weiß, was man zu unterlassen hat, um das Menschenrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zu respektieren. Angesichts von Verletzung, Vergewaltigung und Verstümmelung, von Mord und Vertreibung, von Folterkellern und Massengräbern bedarf es keiner subtilen Menschenrechtsexegese. Wenn jedoch dieser Bereich archetypischer Gewaltanwendung verlassen wird, verschwindet die Eindeutigkeit. Neue technologische Möglichkeiten haben Gefährdungspotentiale für Freiheit und Selbstbestimmung entstehen lassen, die nicht mehr umstandslos unter die tradierten Bedrohungsszenarien subsumiert werden können. Es bedarf daher konkretisierender und aktualisierender Menschenrechtsinterpretationen, um etwa die gesetzliche Regulierung der Weitergabe persönlicher Daten, der Forschung an menschlichen Stammzellen oder der Verwendung der Ergebnisse eines genetischen Screening bei Verbeamtungsvorgängen, Einstellungen und dem Abschluss von Versicherungsverträgen mit dem Menschenrecht in Übereinstimmung zu bringen.

Die Institutionalisierung des Menschenrechts ist ein unabschließbarer Prozess. Er wird angetrieben zum einen durch die sich beschleunigende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, zum anderen durch eine wachsende moralische Aufmerksamkeit, die die Verrechtlichung normativ ausrichtet. War die ursprüngliche Aufgabe der Verrechtlichung Konfliktbereinigung, Herstellung berechenbarer Verhältnisse, Erwartungsstabilisierung, so geht es jetzt um die Verbesserung der moralischen Qualität der Gesellschaft und die Erfüllung der Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Bürger. Das Verlangen nach Gerechtigkeit treibt die Verrechtlichung an, führt zu einer immer stärkeren Regulationsdichte des gesellschaftlichen Lebens, verwandelt die Verrechtlichung in eine – wie es der Staatsrechtler Bernard Schlink kürzlich formuliert hat – „Vergerechtiglichung“. Getragen wird diese normative Ausrichtung der Verrechtlichung einer immer weiter sich ausdifferenzierenden Gerechtigkeitserwartung durch den legeshierarchischen Ausgangsdualismus unserer westlichen Menschenrechtskultur. Es macht einen großen Unterschied, ob das Recht politisch verstanden wird, als etwas, das zwischen den Menschen ausgehandelt wird, das gleichsam in einen normativ leeren Raum gehängt wird, um Ordnung und Übersichtlichkeit zu gewährleisten, oder ob es moralisch betrachtet wird, als ein Instrument der Institu-

tionalisierung vorstaatlich und vorsozial gültiger, unantastbarer und unveräußerlicher Menschenrechte. Dieses allem empirischen Handeln der Politik vorangehende normative Plateau stellt alle staatliche Verrechtlichungstätigkeit unter den Druck der menschenrechtlichen Rechtserfüllungserwartung der Bürger. Es ist auch dafür verantwortlich, dass sich die Gerechtigkeit zur dominanten Moralkategorie entwickelt hat, die andere moralische Unterscheidungen zunehmend verdrängt. Einher geht damit eine dikaiologische Formierung des Selbst- und Weltverhältnisses der moralischen Subjekte, die einen dikaiologischen Imperialismus begünstigt. Die Einstellung der Subjekte sich selbst und ihrer Umwelt gegenüber gerät unter das Diktat der Gerechtigkeitsdifferenz. Und da nie die Existenz der Gerechtigkeit gefeiert wird, sondern immer nur ihre Abwesenheit beklagt wird, werden Kritik und Erwartung zu den vorherrschenden Ausdrucksweisen dieser dikaiologisch einsinnigen Mentalität.

II Gerechtigkeit und Multikulturalismus

Viele meinen, dass die zunehmende Fragilität des Liberalismus in der Moderne ihre Ursache darin hat, dass der Liberalismus auf das gesellschaftliche Konfliktszenario der zeitgenössischen multikulturalistischen und multiethnischen Gesellschaften nicht vorbereitet ist. Die ordnungspolitische Phantasie des Liberalismus habe sich vordringlich am Konflikttyp der Verteilungskonflikte geschult. Verteilungskonflikte sind die Hauptkonflikte marktwirtschaftlicher Gesellschaften. Individuen, Interessengruppen und Regionen versuchen bei der Verteilung des Sozialprodukts so viel wie möglich für sich abzuzweigen. Verteilungskonflikte sind darum grundsätzlich ohne existentielle Dringlichkeit; es sind pleonektische Konflikte, Konflikte des Mehr-oder-Weniger. Sie sind darum grundsätzlich lösbar, denn die Ansprüche der Konfliktpartner sind prinzipiell verhandelbar. Konflikte dieser Art erlauben konsentische Lösungen; jeder der Konfliktpartner geht von vornherein mit einer Kompromisserwartung in die Verhandlungen. Der charakteristische Konflikttyp, der in multikulturalistischen und multiethnischen Gesellschaften angetroffen wird, ist jedoch von anderer Art. Die Konflikte, die zwischen rivalisierenden ethnischen, religiösen, kulturellen und linguistischen Gruppen ausbrechen, sind Konflikte von existentieller Dringlichkeit, von identitätspolitischer Brisanz. Es sind Entweder-Oder-Konflikte, deren Natur konsentische Kompromisslösungen ausschließt. Über die Höhe von Steuerbelastungen und die Marge von Lohnsteigerungen kann man verhandeln, über identitätsbildende Zugehörigkeiten, gemeinsam-

keitsschaffende Kollektivpraktiken, Sinnsysteme, Menschenbilder und Ansichten richtiger Lebensführung jedoch nicht. Hier kann die Gerechtigkeit – also die politische Tugend der gesellschaftlichen Friedenssicherung, der zivilgesellschaftlichen Konfliktprophylaxe – sich nicht verhandlungspolitisch betätigen.

Aber auch auf die Leistungen der rechtsstaatlichen Gerechtigkeit, auf das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz wollen Multikulturalisten sich nicht stützen, denn in ihren Augen kommt in der Rechtsallgemeinheit nur ein besonderer Kulturstandpunkt zum Ausdruck. Multikulturalisten bezichtigen den Liberalismus einer gerechtigkeitsethisch fatalen Differenzblindheit. Dieser Vorwurf ist delikat, denn der Liberalismus ist der Überzeugung, dass gerade Differenzblindheit, die Nichtberücksichtigung empirischer Unterschiedlichkeit bei der menschenrechtlichen und gesetzesrechtlichen Rechtszuschreibung, der Königsweg zur Gerechtigkeit ist. Nun wird ihm entgegengehalten, dass er durch dieses Verfahren notwendig die Gerechtigkeit verfehle, dass zwar Gerechtigkeit an Gleichbehandlung gebunden sei, Gleichbehandlung aber angesichts ethisch relevanter Unterschiedlichkeit gerade Ungleichbehandlung verlange. Erst die ungleiche Behandlung von Ungleichem werde Ungleichem Gerechtigkeit widerfahren lassen. Multikulturalisten wollen also die arithmetische Gleichheit, die seit Aristoteles das Herzstück aller rechtsstaatlichen Gerechtigkeit bildet, durch eine proportionale Gleichheit ersetzen und bei der Zuteilung rechtlicher Ansprüche die Politik der wegsehenden Indifferenz durch eine Politik der hinsehenden Differenz ablösen.

Schon Platon hat in den *Nomoi* darauf hingewiesen, dass der regerleiteten Gerechtigkeit eine immanente Dialektik zukommt, die sie unter bestimmten Umständen in ihr Gegenteil umschlagen lässt. Und Aristoteles hat seine Ausführungen zur Gerechtigkeit durch eine Betrachtung über die Notwendigkeit der *epieikeia*, der Billigkeit, ergänzt. Kein Gesetzgeber kann alle Fälle durch seine Gesetzesformulierungen abdecken. Gesetze sind für Normalsituationen zuständig, weil sie selbst Normalsituationen definieren. Aber es gibt Randfälle, Ausnahmesituationen, in denen für den Billigdenkenden die Unzuständigkeit der Gesetzesregel offensichtlich ist, in der rücksichtslose Gesetzesanwendung zu ethisch destruktiven Ergebnissen führen würde. Hier verlangt die Gerechtigkeit dann, um der Gerechtigkeit willen nicht auf konsequenter Regelanwendung zu beharren, sondern die Rechtsnorm zu vernachlässigen. Der vollendet Gerechte ist kein Prinzipienreiter und Regelfetischist; er kennt auch das, so Cicero, „proverbium iam tritum sermone“, das „schon abgegriffene Sprichwort“: *summum ius summa iniuria* (vgl. Cicero 1992: I, § 33). Er verabsolutiert nicht die Gesetze, sondern er kontextualisiert

sie. Klug und situationskompetent betrachtet er sie vor dem Hintergrund der je vorliegenden Anwendungssituation und befindet dann darüber, ob die Gerechtigkeit hier Gesetzesvollzug verlangt oder vielmehr fordert, vom Gesetzesvollzug abzusehen.

Nun geht es den Multikulturalisten nicht um Billigkeit, sondern um eine Gerechtigkeit, die die immanente, systemische Ungerechtigkeit liberaler Gerechtigkeit überwindet, um eine Gerechtigkeit, die nicht die Ungleichheit von Handlungssituationen, sondern die ethisch relevante Ungleichheit von Personen angemessen berücksichtigt. Die von dieser Gerechtigkeit der ungleichheitsresponsiven Ungleichheit geforderte Abweichung vom liberalen Egalitarismus der Gleichbehandlung und der Gleichbelastung kann unterschiedliche Strategien verfolgen, die einfache Quotierung, die flächendeckende, den Gruppenproporz strikt berücksichtigende Quotierung, die Exemption, die Einräumung von Gruppenrechten. Wann aber ist eine Ungleichheit ethisch relevant? Ethisch relevante Ungleichheit ist identitätskonstitutive Ungleichheit, ist Ungleichheit, die in der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen identitätsstiftenden kulturellen und/oder religiösen Gemeinschaften wurzelt. Und dann verlangt diese Ungleichheit gerechtigkeitspolitische Rücksicht, wenn die gelebte Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder religiösen Gemeinschaft negativ oder positiv mit dem Rechtssystem der liberalen Gesellschaft kollidiert. Eine negative Kollision liegt vor, wenn kulturelle Praktiken einerseits identitätssensitiv sind, andererseits aber durch geltendes Gesetz verboten werden, wie etwa das Schächten oder offene Tragen von Dolchen. Eine positive Kollision liegt vor, wenn die Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder religiösen Gruppe diskriminierende Auswirkungen hat, den Zugang zu Ausbildungschancen und beruflichen Karrieremöglichkeiten erschwert oder gar behindert – so würde beispielsweise die ausnahmslose Geltung der Helmpflicht alle turbantragenden Sikhs aus der Motorradpolizei ausschließen oder das Kopftuchverbot allen strenggläubigen Musliminnen in Deutschland den Zugang zum Staatsdienst versperren. Um hier der verlangten ungleichheitssensitiven Gerechtigkeit zu genügen, müssten Exemptionen zugelassen werden.

Die Quotierungsstrategie hingegen ist das Mittel der im Zeichen des gesellschaftsvertraglichen Egalitarismus angetretenen bürgerlichen Gesellschaft, vor allem solche anonym-strukturellen Diskriminierungen zu kompensieren, die geschichtlich verursacht sind und ihren Grund in einer menschenrechtswidrigen, gleichwohl rechtsförmigen Ungleichheitsbehandlung in der Vergangenheit haben. Die Quotierung will eine Gerechtigkeitsschuld abtragen, die durch die formalrechtliche Gleichstellung und dadurch eingeräumte formale Chancengleichheit allein nicht

getilgt werden konnte, da die gesellschaftlichen Verhaltensmuster konservativer sind als das Recht und in ihnen alte Diskriminierungsattitüden überleben können, ohne mit dem geltenden neuen Gleichheitsrecht zu kollidieren. Die Probleme, die mit der Einführung von Gerechtigkeitsquoten in einer individualistischen liberalen Gesellschaft verbunden sind, liegen auf der Hand. Gewiss: Gerechtigkeit hat etwas mit Entschädigung zu tun, aber es gibt gerechte und ungerechte Entschädigungen. Und man kann wohl kaum von einer gerechten Entschädigung reden, wenn diese etwa einer Geschlechtsgruppenhaft gleichkommt. Der entschädigungsmoralisch geopfert Mann büßt für die vergangene Diskriminierung der Frauengruppe durch die Männergruppe; und die begünstigte Frau ist Nutznießerin einer selbst nicht erlittenen vergangenen Diskriminierung ihrer Geschlechtsgenossinnen. Natürlich ist einer zukunftsgegenwärtigen konstruktiven, sich um eine stete Vergrößerung substantieller Chancengleichheit bemühenden Gesellschaftspolitik allemal der Vorzug zu geben vor einem ausschließlich nach rückwärts blickenden Kompensationismus, aber für eine gewisse Übergangsfrist kann man die Quotierungsstrategie durchaus akzeptieren. Allerdings verliert die Quotierungsstrategie sofort alle gerechtigkeitsethische Zulässigkeit, wenn sie, wie etwa bei der amerikanischen Politologin Iris Marion Young, in den Dienst der Herstellung einer Proporzgesellschaft gestellt wird, deren Ziel es ist, dass alle gesellschaftlichen Gratifikationen von den Ausbildungszertifikaten bis zu den Arbeitsplätzen unter den konkurrierenden gesellschaftlichen Gruppen proportional verteilt werden und in der dann gesamtgesellschaftliche Proporzbeauftragte im Rahmen periodischer Verteilungskorrekturen auf die Einhaltung dieser Zuordnungsgeometrie, dieser Strahlensätze der proportionalen Gerechtigkeit achten. Auf den Einwand, dass die Gesellschaft neben dem Interesse an der Gerechtigkeit auch ein vitales Interesse daran hat, dass in den Berufen gute Arbeit geleistet wird, antwortet Young mit dem „Myth of Merit“-Argument (Young 1990: 200f.): die Vorstellung, dass es rational und im Interesse aller sei, bei einer Bewerbung die Bessere der Schlechteren vorzuziehen, „seeks to depoliticize the establishment of criteria and standards for allocating positions and awarding benefits“ (ebd.: 21). Qualifikationshürden und Eignungsnachweise haben also nichts mit dem internen Anforderungsprofil einer Beschäftigung zu tun, sondern alles mit dem Versuch der *beati possidentes*, ihre Pfründe zu sichern. Die Politisierung der Zuteilungspolitik orientiert sich dann folgerichtig nur nach an der Gruppenzugehörigkeit der Bewerber und dem Proporzkriterium.

Wird man sich mit einer befristeten Quotierung in einem engen, von Gerechtigkeitssinn und Urteilskraft gleichermaßen regierten Bereich abfinden können, so muss jeder rechtsstaatliche Liberale doch der diffe-

renzpolitischen Forderung des Multikulturalismus nach der Einführung von Gruppensonderrechten entschieden widersprechen. Der Differenzpolitik innerhalb multikultureller Gesellschaften geht es um kulturelle Selbsterhaltung mit dem Idealziel einer vollständigen Gleichstellung mit der Mehrheitskultur, um eine Beendigung der politischen und strukturellen Privilegierung der individualistischen, säkularen, liberalen Lebensform der Stammkultur durch die Zuerkennung von Gruppenrechten und die Auflage kompensatorischer Programme, die allesamt dazu dienen, der kulturellen Marginalisierung in einem durch liberale Indifferenzpolitik geprägten Gemeinwesen entgegenzutreten, und sei dies auch um den Preis der Verletzung der mehrheitskulturell essentiellen Prinzipien der Gleichheit und Neutralität. Der differenzpolitische Grundgedanke ist es, durch geeignete Sonderrechtsmachtzuweisung so viel politische Vertretungsmacht und Sozialmacht zu erhalten, dass die häufig einer älteren sozialgeschichtlichen Entwicklungsstufe angehörende ethnisch-religiöse Gruppe in einer feindlichen kulturellen Umwelt überleben kann.

Denn die Kontinuitätssicherung einer Kultur ist natürlich etwas anderes als das Recht, im Rahmen vorhandener rechtlicher Regelungen seinem Glauben und den Vorschriften seiner Kultur zu folgen. Die für einen Liberalen selbstverständliche Einräumung des individuellen Grundrechts der kulturellen Autonomie und Bekenntnisfreiheit impliziert nicht die Kontinuität einer Kultur, das Überleben ethno-religiöser Gruppierungen. Da aber das Grundrecht auf kulturelle Autonomie ein Kulturartensterben innerhalb der multikulturellen Landschaft des Westens nicht verhindern kann, ist die Idee des Gruppenrechts aufgekommen, die Idee eines rechtsförmigen Kulturartenschutzes. Weil aber nun ein Kulturartenschutzrecht nicht analytischer Bestandteil des individuellen Grundrechts auf Religions- und Kulturfreiheit ist, verlangt die Etablierung und Implementierung des ersteren beträchtliche Modifikationen des Systems der liberalen Rechte, die mit dem individualistischen Gerechtigkeitsverständnis des menschenrechtlichen Egalitarismus nicht vereinbar sind.

III Das Problem der sozialen Gerechtigkeit

Wenn wir den Bereich der Gewaltvermeidung verlassen und den Bereich der Güterverteilung betreten, nimmt der menschenrechtliche Interpretationsbedarf erheblich zu. *Suum cuique tribue*: so lautet die zweite klassische Naturrechtspflicht: *Gib einem jeden das Seine, das also, was ihm gebührt und zusteht*. Ursprünglich war dieser Gerechtigkeitsgrundsatz verdienstethisch begründet. Er forderte die Herrschenden auf, bei

ihrer Verteilung von Macht, Posten und Ehren nicht opportunistisch zu verfahren und an ihre Machterhaltung zu denken, sondern sich an dem politisch-ethischen Verdienst zu orientieren und ausschließlich die Bürger mit Zuwendungen zu belohnen, die sich aufgrund ihrer sittlich-politischen Vorbildlichkeit als würdig erwiesen haben. Unter den Bedingungen des menschenrechtlichen Egalitarismus kann Verteilungsgerechtigkeit keine Verteilung nach Verdienst und Würdigkeit sein, sondern muss notwendigerweise eine Form von Gleichverteilung sein. Was aber kann damit gemeint sein? Wie kann eine Anwendung des Gleichbehandlungsgebots auf den Bereich der Güterverteilung aussehen? Wie weit soll die Gerechtigkeitskorrektur der Verteilungsergebnisse des Marktes reichen? Nach welchen Kriterien soll bemessen werden, was das jedem zukommende Gleiche ist? Ist es ein Grundeinkommen? Ist es eine Grundversorgung? Ist es im Rahmen des Chancengleichheitsprinzips auszulegen? Was aber gehört zu den Chancen, deren allgemeine Zugänglichkeit zu sichern die Gerechtigkeit von der Politik verlangt? Die Erziehung? Die begabungsgerechte Ausbildung? Ein Arbeitsplatz, vielleicht sogar ein interessanter, personenethisch zumutbarer, weil der Ausbildung entsprechender? Die Antwort auf diese Fragen ist nicht unmittelbar aus dem Konzept des menschenrechtlichen Egalitarismus ableitbar. Sie verlangt beträchtliche interpretatorische Anstrengungen, deren Ergebnisse immer kontrovers bleiben werden.

Denn soziale oder distributive Gerechtigkeit kennt keinen konsensuellen Bedeutungskern wie die politische Gerechtigkeit. Hier gibt es keinerlei Evidenzen, die eine klare Grenzziehung zwischen dem Gerechten und Ungerechten erlauben; hier ist nahezu alles umstritten. Daher ist der Begriff der sozialen Gerechtigkeit nahezu wehrlos gegenüber jeder Form rhetorischer Vereinnahmung und ideologischer Verwendung. Aufgrund seiner kriteriellen Unschärfe und semantischen Undeutlichkeit kann er allen Begehrlichkeiten der sozialstaatlichen Verteilungslobby nahezu kostenlos moralische Autorität verschaffen. Manche halten ihn darum auch lediglich für eine semantische Luftspiegelung, für eine reine Worthülse, verhängnisvolles Überbleibsel eines missratenen Überlieferungsgeschehens, das den Begriff der Gerechtigkeit in Bereiche getragen hat, in denen er keine legitime Verwendung finden kann. Denn sinnvoll sei der Gerechtigkeitsbegriff ausschließlich auf Handlungen anwendbar, da diese zurechenbar seien, so etwa Friedrich August von Hayek. Wo aber keine individuelle Zurechenbarkeit mehr vorliegt, kann auch der Gerechtigkeitsbegriff nicht legitim verwendet werden. Damit scheiden gesellschaftliche Gesamtzustände, Verteilungsprofile als Anwendungsgebiete des Gerechtigkeitsbegriffs aus. Denn Gesamtzustände und Verteilungszustände sind nicht planbar; sie sind das unintendierte und unin-

tendierbare Resultat unzähliger sich vernetzender Tauschhandlungen und Interaktionen. Sie mit dem Prädikat der Gerechtigkeit zu belegen sei genauso rational wie der Befehl des erzürnten Perserkönig Xerxes, das Meer auszupeitschen, weil es seine Schiffe zerstört hatte.

Und weil, so lautet die Fortsetzung dieses Arguments, komplexe Systeme nicht zentral steuerbar sind, muss die Politik sich mit der Etablierung einer Verfassung begnügen, die durch geeignete Koordinationsregeln und Prozessnormen für öffentliche Entscheidungen die inneren Reibungsverluste dieser Systeme möglichst gering zu halten versucht. Wo aber steht geschrieben, dass Gerechtigkeitspolitik endzustandsorientiert sein muss, dass Sozialpolitik teleologisch ausgerichtet zu sein hat? Wird die Gerechtigkeitspolitik von dieser – in der Tat unerträglichen – Last der vollständigen Verlaufs- und Ergebnisplanung befreit, dann kann sie sich auf den Bereich der Rahmenbedingungen individuellen Handelns konzentrieren. Dieser steht der politischen Gestaltung offen; hier ist der genuine Bereich der politischen Verantwortung. Und hier findet auch die soziale Gerechtigkeit ihren Ort. Nicht also um Verteilungsergebnisse geht es der sozialen Gerechtigkeit, sondern um Verteilungsvoraussetzungen und Marktzugangsbedingungen und grundlegende Daseinsfürsorge. Wenn wir staatliche Interventionen zur Korrektur der Verteilungsergebnisse ablehnen, so müssen wir nicht zugleich auch staatliche Interventionen zum Zwecke der Gestaltung der Marktzugangsbedingungen einerseits und der Sicherung einer basalen Grundversorgung andererseits ablehnen.

Im Folgenden werde ich diesen Einwand in ein selbsttragendes Argument verwandeln. – Die neuzeitliche Geschichte der staatlichen Wirklichkeit und der politischen Philosophie ist gleichermaßen charakterisiert durch ein wachsendes Bewusstsein von der Wichtigkeit institutioneller Lebensvoraussetzungen. Der Anspruch an die konstitutionellen Rahmenbedingungen individueller Lebensplanungen ist dabei stetig gestiegen: vom Sicherheitsstaat der natürlichen Gerechtigkeit eines Thomas Hobbes über den Rechts- und Verfassungsstaat, wie er bei John Locke und Kant skizziert wurde, zum Sozialstaat unserer Tage. Hinter dieser Ausweitung steht die Einsicht, dass selbstbestimmte und eigenverantwortliche Lebensgestaltung, dass Verantwortungsübernahme und Freiheitsgenuss an materielle Voraussetzungen gebunden ist.

Dieser Gedanke kann auch in der Sprache der Ethik formuliert werden. Menschen sind Hypoleptiker; sie müssen anknüpfen, sind in ihrem Leben wie in der Qualität ihrer Lebensführung von entgegenkommenden Voraussetzungen abhängig. An diesem anthropologischen Dependenzschicksal kommt auch der liberale Autonomieemphatiker nicht vorbei. Erst dann kann das selbsttätige Leben den aus Selbstbeanspruchung und

Könnenserfahrung entspringenden Selbstgenuss bereitstellen, wenn sich das kontingente, gleichwohl identitätskonstitutive Ensemble der individuellen Anlagen und Talente, Fertigkeiten und Begabungen entfaltet und entwickelt hat. Und dazu bedarf es eines entwicklungsgünstigen Milieus, das diese Entwicklungschancen jedermann in hinreichendem quantitativem und qualitativem Maße zur Verfügung stellt. Der Staat – da ist Kant, Humboldt und allen anderen Theoretikern des Liberalismus zuzustimmen – sollte sich in der Tat nicht um das positive Wohl seiner Bürger kümmern. Aber er darf sich auch nicht mit der Absicherung des negativen Wohls begnügen. *Tertium datur*: es gibt ein drittes, und das führt genau in das Zentrum liberaler Sozialstaatlichkeit, deren Aufgabe es ist, für eine möglichst egalitäre Bereitstellung der institutionellen Voraussetzung privater, selbsttätiger Lebensführung zu sorgen. Man darf sich von der deistischen Grammatik der Selbsttätigkeit nicht blenden lassen: Gerät die Selbsttätigkeit unter Menschen, erweist sie sich wie alles andere auch als von nicht selbsttätig herbeizuschaffenden Voraussetzungen abhängig. Und genau diese Selbsttätigkeitsvoraussetzungen, diese Autonomiechancen müssen aufgrund der grundlegenden menschenrechtlichen Gleichheit aller ins Ressort staatlicher Gestaltungspolitik fallen. Angesichts der operationalen Abhängigkeit des Freiheitsrechts von hinreichendem materiellen Güterbesitz muss eine freiheitsverpflichtete Gesellschaft ihre Bürger im Falle einer wie auch immer verursachten Erwerbsunfähigkeit auch mit einem entsprechenden Ersatzeinkommen ausstatten. Die menschenrechtliche Verpflichtung zur Rechtsstaatlichkeit treibt aus sich selbst die Verpflichtung zur Sozialstaatlichkeit hervor.

IV Chancengerechtigkeit – schwache und starke Chancengleichheit

Welchem Gerechtigkeitsverständnis soll aber nun diese sozialstaatliche Politik folgen? Was heißt Chancengerechtigkeit? Es ist hilfreich, hier zwei Lesarten zu unterscheiden. Einmal kann Chancengerechtigkeit in schwacher Chancengleichheit begründet sein, dann kann Chancengerechtigkeit aber auch in einer starken Chancengleichheit begründet sein. Im letzten Fall spricht man in der politischen Philosophie auch von Ressourcengleichheit.

Menschen sind endlich, und das heißt, das Gelingen menschlichen Lebens ist abhängig von Voraussetzungen. Zu diesen Voraussetzungen zählen aber nicht nur die strukturellen und institutionellen Gegebenheiten unseres kulturellen und politischen Lebenszusammenhangs, zu ihnen

zählen auch die Eigenschaften, die die Menschen an sich und in sich vorfinden. Diese sind teils genetisch formiert, teils Auswirkungen von sozialer Herkunft und Erziehung. Ersichtlich wird der Markt-, Sozial- und Lebenserfolg der Individuen wesentlich durch die Qualität dieser Ressourcenausstattung bestimmt. Diese aber ist höchst unterschiedlich. Der eine ist ein genetischer Glückspilz, der andere ein genetischer Habenicht; die eine findet in ihrer Familie die beste Ausgangssituation vor; einer behüteten Kindheit folgt eine erfolgreiche Karriere. Die andere ist zeitlebens von den Narben der sozialen Verwahrlosung gezeichnet und kommt keinen Schritt voran. Man wird aber nun nicht sagen können, dass hierbei alle das bekommen haben, was sie verdienen.

Wenn aber die Voraussetzungen der Arbeits- und Lebenskarriere unverdient sind, dann, so könnte man meinen, sind auch die Erträge, die auf dem Markt durch Einsatz dieser genetisch-sozialen Basisressourcen erwirtschaftet werden, unverdient und einer gerechtigkeitsethischen Korrektur zu unterwerfen. Sind Natur und Familie aber wirklich ein Gerechtigkeitsrisiko, auf das sozialstaatlich reagiert werden muss? Muss der Sozialstaat dafür sorgen, dass die, die – sei es von Natur aus, sei es aufgrund ihrer Familiensituation, sei es gar aufgrund einer konzertierten Aktion beider – bevorzugt sind und daher über bessere Voraussetzungen für ihren Weg ins Leben verfügen als andere, dazu gezwungen werden, die weniger Schicksalsbegünstigten zu entschädigen?

Gegen diesen hypertrophen Rationalismus kompensatorischer Gerechtigkeit ist viel einzuwenden.¹ Es ist ersichtlich, dass durch die Ausdehnung des Prinzips der Chancengerechtigkeit auf den Bereich der natürlichen und sozialen Prägung der Sozialstaat sich in eine totalitäre Bürokratie verwandeln muss. Das rechtsstaatliche Grundprinzip, das die legitime Zuständigkeit staatlichen Eingriffshandelns an der Haut der Menschen enden lässt, sollte *mutatis mutandis* auch für den Sozialstaat Gültigkeit behalten. Die genetische und soziale Konditionierung menschlichen Lebens ist kein legitimer Gegenstand sozialstaatlichen Ausgleichshandelns. Wir sind Personen, die das Recht darauf haben, ein selbstverantwortliches Leben zu führen; und der Staat ist als Institution der Institutionen mit der Aufgabe betraut, ein System der institutionellen Sicherung der schwachen und äußeren Chancengleichheit zu etablieren. Wir sind jedoch keine Lebenserfolgsressourcen, die durch Sozialstaatshandeln egalisiert werden müssen. Entsprechend ist auch die Ungleichheit als gerechtigkeitsethisch unbedenklich zu akzeptieren, die im Rahmen

1 Vgl. zur Kritik des Egalitarismus und seines kompensatorischen Gerechtigkeitsverständnisses Kersting (2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2004).

eines Systems der schwachen und äußeren Chancengleichheit durch die unterschiedlichen genetischen und sozialen Prägungen produziert wird.

Ich fasse den bisherigen Argumentationsgang kurz zusammen. Gerechtigkeit, das war die erste These, ist institutionalisiertes Menschenrecht. Die Institutionalisierung des Menschenrechts, das war die zweite These, führt zur Etablierung rechtsstaatlicher und sozialstaatlicher Verhältnisse. Dabei gilt, so die dritte These, dass aufgrund der Ressourcenabhängigkeit selbst bestimmter Lebensführung der Rechtsstaat aus Gründen normativer Konsistenz Sozialstaatlichkeit aus sich heraus treibt. Die diese freiheitsbegründete Sozialstaatlichkeit normativ orientierende Gerechtigkeitskonzeption, so die vierte These, ist das Prinzip schwacher oder äußerer Chancengleichheit. Unter den Chancen sind institutionelle Arrangements der Erziehung, Ausbildung und Versorgung zu verstehen, die für alle im Bedarfsfall in gleicher Weise und daher einkommensneutral zugänglich sein müssen. Was nutzt aber ein Erziehungs- und Ausbildungssystem, in dem sich die Bürger mit begabungs- und fähigkeitsgerechten Qualifikationen versehen können, wenn der Arbeitsmarkt ihnen anschließend den Zutritt verwehrt?

V Arbeitslosigkeit – ein Gerechtigkeitsproblem

Arbeitslosigkeit ist aus der Perspektive der Chancengleichheit ein gravierendes Gerechtigkeitsproblem.² Gerade wenn wir bürgerliche Solidarität verstehen als kollektive Ermöglichung gleicher Chancen für eine selbst bestimmte Lebensführung, wenn wir den Sozialstaat nicht als konzeptlose Umverteilungsmaschinerie betrachten, sondern als sozialinvestives Unternehmen, das die Rahmenbedingungen für einen egalitären Zugang zu den Bedingungen eines Lebens mit Eigenbeteiligung sichert, muss eine Arbeitslosigkeitsquote, die jeden zehnten, in manchen Gegenden unseres Landes gar jeden fünften Bewerber den Zutritt zum Arbeitsmarkt verwehrt, gerechtigkeitsethisch als besonders schmerzlich betrachtet werden. Arbeitslosigkeit ist ein vielfältiges Übel. Trivialerweise ist mit dem Verlust der Arbeit auch der Verlust an persönlichem Einkommen verbunden. Aber Einkommenslosigkeit ist nur eine Arbeitslosigkeitsfolge unter anderen, etwa dem Makel der Unselbständigkeit und Abhängigkeit; oder der sozialen Depravierung; der zeitdehnenden Unbeschäftigkeit, dem Verlust des Korsetts aus Pflichten und Routinen und der damit verknüpften Entstrukturierung des Lebens, dem Wegfall

2 Andere ethische Zugangsweisen zur Problematik der Arbeitslosigkeit bei Schlothfeldt (1999).

aller zeit- und alltagspolitisch heilsamen Zäsuren, der Zäsuren zwischen Arbeit und Pause etwa, zwischen Arbeits- und Freizeit, Arbeits- und Feiertag, Arbeit und Urlaub. Weiterhin bedeutet Arbeitslosigkeit wachsende Selbstzweifel, überdies den Verlust des vertrauten sozialen Milieus, das Zerreißen bewährter Kommunikationsbeziehungen und den Schwund sozialen Urvertrauens. Arbeitslosigkeit, insbesondere dauerhafte Arbeitslosigkeit führt zur sozialen Marginalisierung und zum Anerkennungsverlust. Da aber Fremd- und Selbstanerkennung miteinander verknüpft sind, entfaltet die arbeitslosigkeitsbedingte Exklusion ihre eigene fatale Dialektik innerhalb der inneren Befindlichkeit des Dauerarbeitslosen. Er gerät in eine lebensethische Abwärtsspirale, er internalisiert seine Entwertung, wird mutlos, verliert zunehmend alle Antriebskraft zur selbsttätigen Lebensgestaltung.

Die hier vorgetragene Begründung der gerechtigkeitsethischen Unzulässigkeit der Arbeitslosigkeit mit Hilfe des freiheitsrechtlich verankerten Prinzips der Chancengerechtigkeit hat den Vorzug, von der Annahme eines genuinen und normativ eigenständigen Rechts auf Arbeit unabhängig zu sein. Ein Vorzug ist dies darum, weil ein Recht auf Arbeit in vielerlei Hinsicht ein höchst problematisches Institut ist. Ist das Recht auf Arbeit ein Recht, das einklagbare Ansprüche gegenüber anderen begründet, dann führt ein Recht auf Arbeit zur Verpflichtung des Staates, dieses Recht zu verwirklichen. Die staatliche Verwirklichung eines Rechtes auf Arbeit führt aber zur entweder direkten oder indirekten Zerstörung einer freiheitlichen Gesellschaft. Denn entweder muss der Staat die Wirtschaft zwingen, Arbeitsplätze für alle bereitzustellen, was zu einer völligen Missachtung der Freiheits- und Eigentumsrechte der Bürger führt, oder er muss die Arbeitsverteilung selbst in die Hände nehmen, was zur Transformation der Marktwirtschaft in eine Planwirtschaft führt. Aber ein Recht auf Arbeit würde nicht nur die Verletzung fundamentaler Freiheits- und Eigentumsrechte implizieren, es wäre auch moralisch kontraproduktiv. Denn eine politisch zugewiesene Arbeit mit dann notwendig marktunabhängiger Entlohnung wird nicht in dem Maße Quelle von Selbstwertgefühl und nicht in dem gleichen Maße Ermöglichungsbedingung lebensethischer Selbständigkeit sein können wie die freiwillig angebotene, unter Wettbewerbsbedingungen erworbene und nach Marktgesetzen entlohnte Arbeit. Will man diese rechtliche und moralische Konfliktstruktur des Rechts auf Arbeit dadurch beseitigen, dass man ihm nur eine nachgeordnete Verbindlichkeit einräumt, dann wird die Rede von einem Recht auf Arbeit zu einer Metapher. Dann besagt Recht auf Arbeit nichts anderes als: Einen Arbeitsplatz zu besitzen ist moralisch vorzugswürdig und gerechtigkeitsethisch gefordert; dann besagt Recht auf Arbeit nichts anderes als: Die Politik ist verpflichtet, Be-

schäftigungshindernisse abzubauen und mit arbeitsmarktpolitischer Phantasie die Arbeit zu mehren. Das aber ist eben das, was auch das Prinzip der Chancengerechtigkeit als arbeitsmarktpolitische Basisverpflichtung des Sozialstaats freilegt.

Was aber folgt nun aus solch einer Basisverpflichtung? Erwerbsarbeit ist kein öffentliches Gut. Der Sozialstaat kann daher Arbeitslosigkeit nur dadurch mindern, dass er die arbeitsmarktpolitischen Rahmenbedingungen so verändert, dass mehr Arbeitsplätze geschaffen werden, dass Anreize entstehen, das Arbeitsangebot zu erhöhen. Zusätzlich kann er durch Umschulungsangebote die arbeitsmarktpolitische Attraktivität der Arbeitslosen verbessern. Und vielleicht auch durch partielle Übernahme der Arbeitskosten – also durch eine politische Verbilligung des Angebotspreises der Arbeit – die Wirtschaft zu einer offensiveren Einstellungspolitik veranlassen. Hier ist allein von Wichtigkeit, ob diese Instrumente empirisch wirkungsvoll sind, ob sie unter den gegebenen Bedingungen das Ziel der Erhöhung des Beschäftigungsniveaus erreichen. Und diese Frage hat nichts mit Gerechtigkeit, und alles mit Ökonomie zu tun. Dem Prinzip der Chancengerechtigkeit ist kein arbeitsmarktpolitischer Algorithmus zu entnehmen, mit dessen Hilfe etablierte und geplante arbeitsmarktpolitische Maßnahmen entwickelt oder bereits entwickelte gerechtigkeitsethisch überprüft werden können. Es kann nicht mehr als allgemeine normative Orientierung bieten. Alles ist geboten, was zu einer Ausweitung des Arbeitsangebots und damit zu einer gerechteren Verteilung des Gutes Arbeit führt. Daher ist es geboten, die Zugangsbedingungen zu einem kapitalistischen Arbeitsmarkt zu verbessern, indem die herrschenden Beschäftigungshindernisse abgebaut werden, durch Senkung der Lohnnebenkosten und durch Lockerung der arbeitsrechtlichen Bestimmungen. Daher ist es auch geboten, einen zweiten, subventionierten, von den Marktgesetzen entlasteten Arbeitsmarkt aufzubauen. Und ebenfalls ist es geboten, die Bildung von Beschäftigungsgesellschaften zu unterstützen, in denen Arbeitslose marktfähig gehalten werden. Wenn das Ziel bekannt ist, muss man sich nur noch um die Mittel bemühen.

Aber dieser Übergang von der Gerechtigkeit zur Klugheit erleichtert die Situation nicht im Mindesten. Denn Klugeitsprobleme sind zum einen viel schwieriger zu lösen als Gerechtigkeitsprobleme, zumal wenn es sich um kluge arbeitsmarktpolitische Lösungen innerhalb der unheimlich komplexen, von niemandem überschaubaren, durch machtvoll organisierte Interessen beherrschten Wirklichkeit des gegenwärtigen Sozialstaats handelt. Zum anderen macht man sich eines instrumentalistischen Fehlschlusses schuldig, wenn man meint, dass die politischen Mittel der Vermehrung der Erwerbsarbeit gerechtigkeitsethisch unschuldig

wären. Es ist ein berechtigter Einwand, dass der arbeitsmarktpolitische Versuch, durch Steuer- und Abgabensenkung einerseits und arbeitsrechtliche Flexibilisierungsmaßnahmen andererseits das Beschäftigungsniveau zu erhöhen, doch auch gerechtigkeitsethisch bedenkliche Folgen haben könnte, da er den sozialen Versicherungsschutz mindern, die Rechte der Arbeitnehmer schwächen und die Sozialmacht der Funktionäre des Kapitals stärken würde. Zudem würde die Vermehrung der Arbeit vordringlich in den unteren Lohnbereichen stattfinden, in denen nicht genug verdient werden könnte, um ein hinreichendes Auskommen zu haben. Kurzum: Mehr Chancengerechtigkeit durch Arbeitsvermehrung würde zur Amerikanisierung der sozialstaatlichen Arbeitswelt führen; die Money-Without-Job-Situation würde durch eine Job-Without-Money-Situation abgelöst, die Ungleichheit würde vergrößert und das Gerechtigkeitsniveau des Sozialstaats insgesamt gesenkt.

Objektiver Hintergrund dieser Bedenken ist die Tatsache, dass sozialstaatliche Gerechtigkeit unterschiedliche Leistungen umfasst und rivalisierenden Ansprüchen ausgesetzt ist. Sie droht darum in eine interne Dialektik verwickelt zu werden, die den Sozialstaat dazu verdammt, durch Verwirklichung von Gerechtigkeit auf einem Gebiet unvermeidlicherweise Ungerechtigkeit auf einem anderen zu produzieren. Wenn die Finanzierung der sozialen Sicherungssysteme zu einer Belastung des Arbeitsmarktes führt, dann ist die Verknappung der Chance Erwerbsarbeit und das damit verbundene Gerechtigkeitsrisiko selbst Folge der Gerechtigkeit. Dieses durch entsprechende arbeitsmarktpolitische Entlastungsmaßnahmen zu korrigieren hat hinwiederum negative Folgen für das sozialstaatliche Versorgungsniveau und den arbeitsrechtlichen Schutzzumfang. Natürlich lässt sich aus dem Konzept sozialstaatlicher Gerechtigkeit weder die Höhe des sozialstaatlichen Versorgungsniveaus noch der Umfang des arbeitsrechtlichen Schutzes ableiten.

Mir ging es hier nur um zweierlei. Einmal wollte ich die Gerechtigkeitsphilosophie vor überzogenen Erwartungen schützen. Die epistemologische Reichweite ihrer Prinzipien ist begrenzt. Die Chancengerechtigkeit ist sicherlich eine plausible Explikation sozialstaatlicher Gerechtigkeit. Und es ist sicherlich auch zu verteidigen, dass Chancengerechtigkeit sich auf den Bereich der Erwerbsarbeit erstreckt. Aber für die Gestaltung einer produktiven Arbeitsmarktpolitik vermag Chancengerechtigkeit keine zusätzlichen normativen Kriterien bereitzustellen. Zum anderen wollte ich auf die nicht nur politische, sondern vor allem auch moralische Komplexität sozialstaatlicher Wirklichkeit aufmerksam machen. Ihren Grund hat diese moralische Komplexität in dem Umstand, dass der entwickelte Sozialstaat im Schnittpunkt rivalisierender normativer Erwartungen liegt, die alle gleichermaßen legitime Facetten sozial-

staatlicher Gerechtigkeit abbilden, jedoch nicht zugleich konfliktfrei erfüllt werden können.

VI Bürgergeld am Ende der Arbeitsgesellschaft?³

Die bisherigen Ausführungen machen zwei Voraussetzungen: Zum einen, dass Arbeit ein lebensethisches Gut ist, zum anderen, dass es grundsätzlich möglich ist, Arbeitslosigkeit signifikant zu senken. Beide Voraussetzungen sind gerechtigkeitsethisch unerlässlich. Nur wenn Arbeit ein Gut und kein Übel ist, kann das Prinzip der Chancengerechtigkeit für eine moralische Vermessung der gesellschaftlichen Arbeitsverteilung herangezogen und Arbeitslosigkeit als Gerechtigkeitskandal kritisiert werden. Nur wenn das Beschäftigungsniveau merklich gehoben werden kann, ist die Verringerung der Arbeitslosigkeit ein sinnvolles gerechtigkeitsethisches Gebot. Denn sinnvolle Gebote sind generell nur solche Gebote, die empirisch erfüllbar sein können. Ein Sollen, dem kein Können entspricht, ist nicht mehr als eine leere Geste. Wenn der Gesellschaft die Arbeit ausgehen sollte, stößt die Forderung ihrer gerechteren Verteilung ins Leere (vgl. Kocka/Offe 2000; Engler 2005).

Beide Voraussetzungen sind bestreitbar und auch bestritten worden. Für seinen Lebensunterhalt arbeiten und sich dem Gesetz von Arbeitsangebot und Arbeitsnachfrage unterwerfen zu müssen, ist für Paul Lafargue etwa einfach menschenunwürdig: Erwerbsarbeit führe zur geistigen und charakterlichen Verelendung, sei ein Mittel der Herrschenden, die Massen unter Kontrolle zu halten, die Leidenschaften zu disziplinieren und den Geist zu veröden (vgl. Lafargue 2002). Wie sein Schwiegervater, der zu diesem Romantizismus der verhässlichenden Lohnarbeit die entsprechende politik-ökonomische Entfremdungstheorie geliefert hat, wie Karl Marx ist Paul Lafargue jedoch kein Prediger des Nichtstuns. Zwar klagt er ein Recht auf Faulheit ein, meint aber damit selbst bestimmte, sinnvolle, ihren Zweck in sich selbst tragende Tätigkeit, eine solch befriedigende, erfüllende Tätigkeit also, wie sie auch dem zum Menschen gewordenen Proletarier im sozialistischen Paradies möglich sein wird. Die heutigen Jünger Lafargues sind die glücklichen Arbeitslosen. Indem sie sich selbst als glücklich bezeichnen, wollen sie das bürgerliche Arbeitsethos diskreditieren, die es auszeichnende Werthierarchie umstülpen. Die Theorie hilft ihnen, sich die Folgen psychologisch-moralischer Selbstinferiorisierung zu ersparen, die nach der Auskunft

3 Zum Folgenden vgl. Parijs (1982, 1995) und Ladeur (2000).

vieler empirischer Studien mit dem Verlust des Arbeitsplatzes, insbesondere mit dauerhafter Arbeitslosigkeit in der Regel verbunden sind. Arbeitslosigkeit als Selbstbestimmungschance, so lautet ihre Botschaft. Diese Botschaft kann freilich nur darum verkündet werden, weil diese Selbstbestimmung in einem dicht geknüpften wohlfahrtsstaatlichen Netz stattfindet und die Versorgung gesichert ist. Wenn man das Arbeitseinkommen durch ein Transfereinkommen ersetzen kann, kann man die zur freien Verfügung zurückgegebene Zeit für selbst bestimmte Tätigkeit nutzen. Und wenn man seine Ansprüche zurückschreibt, mit dem Joch der Erwerbsarbeit auch die Konsumverpflichtung abschüttelt, kann man mit den sozialstaatlichen Zahlungen gut auskommen. Warum sich also nicht in der Arbeitslosigkeit einrichten? Warum nicht die Kosten – immerhin mehrstellige Milliardenbeträge – für Umschulung, Arbeitsvermittlung und Lohnsubventionierung sparen und jedem Bürger ein garantiertes und bedingungsloses Grundeinkommen zur Verfügung stellen, ausreichend, um bescheiden leben zu können? Damit könnte der Arbeitsmarkt vollständig entpolitisiert werden, darüber hinaus würden auch die unterschiedlichen sozialstaatlichen Versorgungsleistungen überflüssig werden, keine Sozialhilfe, kein Arbeitslosengeld, kein Wohngeld. Jeder bekommt mit jedem Monatsanfang sein Bürgereinkommen ausgezahlt und kann sich auf dieser Grundlage ein eigenes Leben aufbauen. Sollte er darüber hinaus arbeiten wollen, dann muss er sich den politisch und rechtlich gereinigten Mechanismen des Arbeitsmarktes anvertrauen, einen Arbeitsvertrag schließen und seinen Lohn versteuern.

Man darf nicht übersehen, dass sich Bürgergeld und Mindesteinkommen kategorial von den bekannten sozialstaatlichen Transferzahlungen unterscheiden. Diese sind eingebettet in ein variables Bündel arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen, die durch Senkung der Lohnnebenkosten, politische Verbilligung des Angebotspreises der Arbeit durch Kombilohn, Absenkung der Zumutbarkeitsbarrieren und Reduktion der Arbeitslosenhilfe Wirtschaftsunternehmen zur Schaffung von Arbeitsplätzen veranlassen wollen. Sie sind also integriert in ein beschäftigungspolitisches Programm und bekräftigen das laboristische Paradigma der Arbeitsgesellschaft, bekräftigen damit auch die der Erwerbsarbeit zukommende lebensethische Bedeutung. Bürgergeld und Mindesteinkommen hingegen stehen quer zu dieser beschäftigungspolitischen Programmatik, negieren auch die ethische Vorzugswürdigkeit der Erwerbsarbeit. Ob ein solches Bürgergeld, Existenzgeld, Mindesteinkommen in ausreichender Höhe überhaupt finanzierbar ist, ist umstritten. Die Anhänger dieser Grundeinkommensidee sind optimistisch und legen Berechnungen vor. Die Vertreter des gegnerischen Lagers hingegen kommen zu einem entgegen gesetzten Ergebnis, erachten ein bedingungslo-

ses Grundeinkommen für sowohl ökonomisch als auch moralisch verhängnisvoll. Wer recht hat, ob die Befürworter, die Gegner, beide oder beide nicht, kann hier nicht erörtert werden. Lassen wir also die Finanzierungsfrage des Bürgergeldes beiseite und konzentrieren uns auf seine moralische Statur.

Wenn der Gesellschaft die Arbeit ausgehen sollte, wenn selbst bei mutiger Befolgung aller wirtschaftlichen Rezepte für Beschäftigungswachstum kein merkliches Absenken der Arbeitslosigkeit erreicht werden kann, ist die Einführung eines Bürgergeldes eine bedenkenswerte Strategie. Sie entschärft das Gerechtigkeitsproblem der Arbeitsverteilung in beträchtlichem Maße. In ihm materialisiert sich ein von dieser Situation erzwungenes Umdenken. Ist Arbeit nicht mehr in ausreichendem Maße vorhanden, um sie gerecht zu verteilen, muss die Bewertung der Arbeit einer ethischen Revision unterzogen werden. Erwerbsarbeit kann dann nicht mehr zu den lebensethischen Basischancen gehören, deren egalitäre Verteilung das Prinzip der Chancengerechtigkeit verlangt. Erwerbsarbeit verliert vielmehr seinen lebensethischen Normcharakter. Entsprechend kann auch das die Zeit der Beschäftigungslosigkeit überbrückende sozialstaatliche Ersatzeinkommen nicht mehr als Ausnahme, Überbrückungsregelung, Provisorium verstanden werden. Das gesellschaftliche Leben verliert mit der knapp bleibenden Erwerbsarbeit seine organisierende Mitte und muss sich neu definieren. Der kulturell paradigmatische Charakter der Erwerbsarbeit verschwindet, sie wird zu einer Option, der keinerlei besondere ethische Qualität zukommt. Der Wert der Erwerbsarbeit ist ausschließlich nur noch ein ökonomischer. In steter Harmonie mit dem Produktivitätsstand erwirtschaftet sie die Ressourcen, die zur Finanzierung des Bürgergeldes erforderlich sind. Die anderen Tätigkeitsarten, die im Lichte des laboristischen Paradigmas als untergeordnet betrachtet wurden, weil in ihnen aufgrund ihres Nicht-Lohnarbeitscharakters kein gesellschaftlicher Anerkennungsgewinn erwirtschaftet werden konnte, werden jetzt der Lohnarbeit gleichgestellt. Der Erwerbsarbeitslose wird nicht mehr sozial und ethisch stigmatisiert; in jeder Tätigkeit – in der Arbeit fürs Gemeinwesen, in der Familienarbeit – kann gleichermaßen gesellschaftliche Anerkennung erworben werden. Nicht mehr der Lohn, sondern die Erfüllung der der Tätigkeit immanenten Gelingensnormen bestimmt das Ausmaß der gesellschaftlichen Anerkennung. Die ethische Entwertung der Lohnarbeit ermöglicht damit die ethische Aufwertung der Tätigkeiten, denen bislang unter dem Bann des Paradigmas der Erwerbsarbeit die gebührende Anerkennung versagt wurde.

Man sollte das Ausmaß dieser ethischen Revision nicht unterschätzen (vgl. Offe 2000). Sie verlangt eine völlige Verkehrung der herr-

schenden moralischen Auffassungen und damit der Grundprinzipien unserer sozio-kulturellen Selbstverständigung. Denn unsere moralische Auffassung, dass der Erwerbsarbeit genuine ethische Qualität zukommt, ist keine Internalisierung kapitalistischer Systemimperative, sondern entstammt der abendländisch-christlichen Überlieferung. Es gehört zu den Fundamenten unseres Gerechtigkeitsempfindens, dass es die Pflicht jedes Menschen ist, für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu arbeiten. Arbeiten zu müssen, ist unser anthropologisches Schicksal, die Besiegung unserer postlapsarischen Endlichkeit. Eine Schlaraffenlandexistenz, Konsum ohne Arbeit, gehört zu den Phantasmagorien, mit denen wir unseren Abstand zum Unendlichen veranschaulichen. Und insofern dieser Tausch von Arbeit und Konsum, von Anstrengung und Entlohnung unsere Gerechtigkeitsvorstellung prägt, ist auch deutlich, dass unsere Gerechtigkeit eine menschliche, Endlichkeit spiegelnde ist und nicht die bedrohlich-unbegreifliche des Hofmannsthalschen Engels. Aber genau diese unserer Gerechtigkeitssemantik eingeschriebene Reziprozität von Arbeit und Bedürfnisbefriedigung, von Leistung und Gegenleistung wird zerstört, wenn jeder Bürger ein gegenleistungsfreies und Existenz sicherndes Grundeinkommen erhält und die Erwerbsarbeit zu einem ethisch indifferenten Zeitvertreib wird.

Die ethischen Barrieren sind also hoch. Gleichwohl mag der Idee des Grundeinkommens die Zukunft gehören. Wenn sich das Problem der Arbeitslosigkeit nicht lösen lässt, wenn unserer Gesellschaft die Arbeit ausgeht, wird die beschäftigungspolitische Funktion des Sozialstaats obsolet. Dann muss aber auch die Gerechtigkeitstheorie von allen beschäftigungspolitischen Bezügen entkoppelt werden. Arbeitsplätze können dann nicht mehr zu den gerechten, und das heißt: möglichst egalitär zu verteilenden Lebenschancen gehören. Die sozialstaatliche Gerechtigkeit muss die Orientierung an der Korrelation von Erwerbsarbeit und Lohn aufgeben. Damit fällt auch die Aufgabe fort, im Falle arbeitslosigkeitsbedingter Störungen für Lohnersatz zu sorgen. Die Versorgungsaufgabe verlässt den Schatten des laboristischen Paradigmas und wird politisiert. Aus den Lohnersatzzahlungen der Sozialhilfe und des Arbeitslosengeldes wird dann ein allgemeines Bürgereinkommen.

Ob es dazu kommen wird, ob alle beschäftigungspolitischen Anstrengungen, die Arbeitslosigkeit signifikant zu senken, ergebnislos bleiben, wird die Zukunft zeigen. Noch glauben wir, beschäftigungspolitisch optimistisch sein zu dürfen. Noch glauben wir, die Arbeitslosigkeit senken und mehr Arbeitsplätze schaffen und dadurch auch der Gerechtigkeitsforderung einer egalitären Verteilung fundamentaler Lebenschancen zumindest annäherungsweise entsprechen zu können.

Literatur

- Cicero (1992): *De officiis*. Vom pflichtbewussten Handeln, Ditzingen: Reclam.
- Engler, Wolfgang (2005): *Bürger, ohne Arbeit*. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft, Berlin: Aufbau.
- Kersting, Wolfgang (2002): *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: Metzler.
- Kersting, Wolfgang (2003a): *Der Sozialstaat im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit*, in: Ders. (Hg.): *Kritik der Gleichheit*, Weilerswist: Velbrück, S. 23-96.
- Kersting, Wolfgang (2003b): *Gerechtigkeit: Die Selbstverewigung des egalitaristischen Sozialstaats*, in: Stephan Lessenich (Hg.): *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S.105-137.
- Kersting, Wolfgang (2003c): *Kritik des Egalitarismus*, in: Herlinde Pauer-Studer/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien: Oldenbourg, S.136-164.
- Kersting, Wolfgang (2004): *Philosophische Sozialstaatsbegründungen*, in: Nils Goldschmidt/Michael Wohlgemuth (Hg.): *Die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 9-26.
- Kocka, Jürgen/Offe, Claus (Hg.) (2000): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ladeur, Karl-Heinz (2000): *Negative Freiheitsrechte und gesellschaftliche Selbstorganisation*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lafargue, Paul (2002): *Das Recht auf Faulheit*, Grafenau: Trotzdem.
- Offe, Claus (2000): *Anmerkungen zur Gegenwart der Arbeit*, in: Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 493-501.
- Parijs, Philippe van (1995): *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Parijs, Philippe van (Hg.) (1982): *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for Radical Reform*, London: Verso.
- Schlothfeldt, Stephan (1999): *Erwerbsarbeitslosigkeit als sozioethisches Problem*, Freiburg: Karl Alber.
- Young, Marion Iris (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung¹

OTFRIED HÖFFE

Die Gerechtigkeit ist ein merkwürdiger Begriff. Sie beinhaltet ein Leitziel der Menschheit, das die verschiedenen Kulturen und Epochen eint. Denn allerorten sehnt sich die Menschheit nach einer Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, und allzeit fordert sie diese Welt auch ein. Trotzdem ist der Gehalt hoch umstritten. Schon vor zweieinhalb Jahrhunderten stellt ein Mathematiker, Physiker und Philosoph, Blaise Pascal, spöttisch fest, die Gerechtigkeit werde durch einen Fluss begrenzt; diesseits und jenseits des Rheins herrschten nämlich unterschiedliche Gerechtigkeiten (vgl. Pascal 1669: Nr. 60). Im Zeitalter der Globalisierung sind diese Unterschiede erheblich gewachsen. Gleichwohl sucht die Philosophie nach einem unstrittigen Kern.

Auch die Globalisierung fällt durch eine Merkwürdigkeit auf; sie ist freilich von anderer Art. Noch immer herrscht in der Debatte eine ökonomistische Verkürzung vor, die die Globalisierung nur auf den Wirtschafts- und Finanzmärkten stattfinden sieht, verbunden mit (negativen) Auswirkungen auf die Arbeitsmärkte. Wer dagegen bereit ist, die Welt ohne Scheuklappen wahrzunehmen, bemerkt einen weit üppigeren Strauß von Phänomenen. Sie bündeln sich in drei Dimensionen: in einer globalen Gewaltgemeinschaft hinsichtlich Kriegen, grenzüberschreitender Kriminalität und Umweltschäden; in einer globalen Kooperationsgemeinschaft – nicht nur der Güter, Finanzen und Dienstleistungen, sondern auch der Bildung, Wissenschaft und Kultur; endlich in einer globalen Schicksalsgemeinschaft – sichtbar in den großen Wanderbewe-

1 Nähere Überlegungen zu diesen Fragen in Höffe (2002, 2004a); für eine gedrängte Fassung vgl. Höffe (2004b).

gungen, in Naturkatastrophen und dem Entwicklungsbedarf großer Weltregionen.

Die folgenden Überlegungen beginnen mit einem globalisierungsfähigen Begriff der Gerechtigkeit (Abschnitt I), sie schließen an eine Rahmenordnung für die dreidimensionale Globalisierung, die dem globalisierungsfähigen Gerechtigkeitsbegriff genügt (Abschnitt II); und sie enden mit einigen Aufgaben, die innerhalb des Ordnungsrahmens zu lösen sind (Abschnitt III).

I Ein globalisierungsfähiger Gerechtigkeitsbegriff

Offensichtlich ist die Gerechtigkeit nicht allein in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik gefragt. Vor allem im Zeitalter der Globalisierung steht schon die Grundlagendebatte unter diesem Anspruch. Sie darf sich daher nicht auf den Westen, schon gar nicht auf seine heutigen Vorlieben festlegen, sondern hat einen interkulturellen Gerechtigkeitsdiskurs mit exemplarischen Zeugnissen aus anderen Kulturen zu führen.

Das erste Zeugnis besteht in einem Negativbefund. Der Westen versteht heute unter der Gerechtigkeit die soziale Gerechtigkeit, setzt diese mit einer Umverteilung materieller Güter von Reich nach Arm gleich und fordert, die Umverteilung nicht nur innerhalb eines Staates, sondern auch im Weltmaßstab, also zwischen den reichen und armen Ländern vorzunehmen. Dieses Verständnis ist aber geschichtlich gesehen sehr neu und geographisch betrachtet nur eng begrenzt gültig. Im Westen ist es nämlich der klassischen Gerechtigkeitsphilosophie unbekannt, und anderen Kulturen ist es bis heute fremd.

Die Suche nach einem globalisierungsfähigen Begriff hebt daher mit einer Ernüchterung, sogar doppelten Ernüchterung an. Die politische Debatte liebt, im Namen der Gerechtigkeit ausufernde Forderungen zu stellen und diese an die anderen zu richten. Dagegen erinnert die Philosophie daran – erste Ernüchterung –, dass der Ausdruck *Gerechtigkeit* wie das Eigenschaftswort gerecht zunächst weit Bescheideneres meint. Mit der Vorsilbe *Ge-* wird lediglich das Kernwort *Recht* verstärkt. Die Gerechtigkeit ist kein Universalschlüssel, um alle Türen binnenstaatlicher oder zwischenstaatlicher Alimentierung zu öffnen. Sie bedeutet nur eine verstärkte *Rechtheit*. Diese stellt ihre Forderungen – zweite Ernüchterung – zunächst an sich. Die Gerechtigkeit zeichnet Menschen aus, die sich an Recht und Gesetz halten; sie bedeutet jene Eigenschaft von Personen, die auch Rechtschaffenheit heißt.

Das zweite interkulturelle Zeugnis: Die personale Gerechtigkeit zählt nicht etwa nur im Abendland, sondern beispielsweise in altägyptischen Weisheitstexten zu den Vorzügen eines vortrefflichen Menschen (vgl. Höffe 2007). Noch weitere Kulturen schätzen sie als eine Kardinaltugend ein, also gemäß *cardo*: Türangel, als eine Tugend, um die sich vieles andere dreht.

Im Anschluss daran und immer noch bescheiden bezeichnet Gerechtigkeit das Amt, dem die Aufrechterhaltung von Gesetz und Recht obliegt: die Gerichtsbehörde, die nach dem lateinischen Ausdruck für Gerechtigkeit *Justiz* heißt. Die personale Gerechtigkeit ergänzt sich erneut in vielen, vielleicht sogar (fast) allen Kulturen, die wir kennen, um eine erste politische Gerechtigkeit, die Justizgerechtigkeit. Bis heute heißt im Zivilrecht, jemandem Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, und im Strafrecht, ausschließlich Schuldige und lediglich nach der Schwere des Verschuldens zu bestrafen. Nach einem Sprichwort ist man „auf hoher See und vor Gericht in Gottes Hand“. Damit dieses böse Sprichwort widerlegt werde, soll die Justiz für alle Menschen leisten, was der altbabylonische „König der Gerechtigkeit“, Hammurapi, den Schwachen, Witwen und Waisen verspricht (vgl. Höffe 2007: Nr. 14): Die Richterschaft verstehe sich als das beseelte Recht und ver helfe unterschiedslos jedem zu seinen berechtigten Ansprüchen. Wie es Aischylos in der *Orestie* beispielhaft zeigt, ist das Gerichtswesen eine Innovation von wahrhaft weltgeschichtlichem Rang. Es hebt nämlich die doppelte Privat-Justiz auf: die private Auslegung des Rechts und dessen private Durchsetzung.

Um deren unvermeidliche Folge, den etwa aus isländischen Sagas bekannten Flächenbrand der Gewalt zu überwinden, müssen nur beide Grundformen der Gerechtigkeit zusammenkommen. Die politische Gerechtigkeit sorgt für ein Gerichtswesen und die personale Gerechtigkeit für unparteiische Urteile der Richter. Aus diesem Grund sind große Richtergestalten wie der chinesische Richter Di ein Vorbild für persönliche Rechtschaffenheit und für eine korruptionsfreie, funktionierende Justiz zugleich.²

Wegen ernüchternder Erfahrungen gibt die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte andere Leitziele auf; der Gerechtigkeit dagegen belässt sie das überragende Gewicht bis heute. Selbst einer der schärfsten Moralkritiker, Friedrich Nietzsche, spendet der „Objektivität des gerechten, des *richtenden* Auges“ ein Lob, das nicht größer ausfallen könnte:

2 Wer den Richter auf unterhaltsame Weise kennen lernen will, lese den Sinologen Robert van Gulik, seine Kriminalromane um den Richter Di, der von 630 bis 700 n. Chr. lebte (vgl. Gulik 1998).

„wenn [es] sich selbst unter dem Ansturm persönlicher Verletzung [...] nicht trübt, nun, so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden“ (Nietzsche 1988 [1887]: 2. Abhandlung, Nr. 11).

Die interkulturelle Bedeutung beider Aufgaben, der personalen und der Justiz-Gerechtigkeit, hat eine nicht zu unterschätzende Tragweite: Dem angeblichen Kampf der Kulturen zum Trotz, also entgegen der übereilten Diagnose von Samuel P. Huntington (1996), lässt sich die gesamte Menschheit zunächst einmal als eine Gemeinschaft, als eine Gerechtigkeitsgemeinschaft, ansprechen. Und für allfällige Kontroversen bietet diese Gemeinschaft einen Lösungsrahmen, der nicht nur Erfolg verspricht, sondern darüber hinaus den höchsten, rechts-moralischen Rang einnimmt.

Der interkulturelle Konsens setzt sich fort in dem bis heute unstrittigen Kern der Gerechtigkeit. Von der Antike über die Justitia-Darstellungen der bildenden Kunst bis zum bedeutendsten Gerechtigkeitstheoretiker des letzten Jahrhunderts, John Rawls mit dem Gedanken eines Schleiers des Nichtwissens (Rawls 1971: § 24), besteht der Kern in Gleichheit bzw. Unparteilichkeit. Gegen die Gefahr, die Großen und Mächtigen davon auszunehmen, ergänzt Papst Hadrian VI.: „Fiat iustitia, pereat mundus.“ Damit meint er nicht: „Es herrsche Gerechtigkeit, selbst wenn die Welt darüber zugrunde gehe“. Er erklärt vielmehr zweierlei, erstens positiv: „Es geschehe (Straf-)Gerechtigkeit, auch wenn es einen Großen der Welt trifft“, was verbietet, so der negative Aspekt, irgend jemanden, und sei er noch so reich, verdienstvoll oder mächtig, von der Strafgerechtigkeit auszunehmen. Heute, im Zeitalter der Globalisierung, sind die großen und kleinen Diktatoren und deren zahllose Schergen der Strafgerechtigkeit auszusetzen, mit einem Zusatz, der sich von selbst verstehen sollte: in der Unparteilichkeit. Völkermord darf nicht mancherorts streng geahndet, andernorts dagegen achselzuckend hingenommen werden.

Diese Gerechtigkeitsforderung hat eine historische Tiefendimension, deretwegen sich ein noch wenig vertrauter Begriff aufdrängt, der der anamnetischen Gerechtigkeit: Nur ein Weltgedächtnis, das die Untaten nicht länger in parteilicher Auswahl bewahrt, das überdies an die mancherorts nachhaltige, andernorts aber fehlende Wiedergutmachung erinnert, nur ein gerechtes Weltgedächtnis, hilft künftigen Gewalttaten vorzubeugen. Noch wichtiger als dieser präventive Gesichtspunkt ist freilich das Gerechtigkeitsargument selbst: Die Fairness gegen die Opfer verlangt, die Erinnerung nicht auf wenige besonders gravierende Verbrechen einzuschränken und selbst diese oft noch selektiv wahrzunehmen. Wo gewisse Genozide tief ins Weltgedächtnis eingegraben, an-

dere dagegen lieber klein geredet oder verdrängt werden, begeht man gegenüber den Opfern ein elementares, anamnetisches Unrecht.

Eine anamnetische Gerechtigkeit beschränkt sich nicht auf eine unparteiliche Erinnerung an die großen Untaten der Welt. Im Gedächtnis behält sie auch die vielen Glanzleistungen der Menschheit, also die kleinen und großen, teils mehr persönlichen, teils eher kollektiven Leistungen aus Wirtschaft, Wissenschaft und Philosophie, aus Medizin und Technik, aus Musik, Kunst und Architektur, nicht zuletzt aus Recht, Politik und der Welt von Mitleid und Wohltätigkeit.

Zur globalen Strafgerechtigkeit bildet einen wichtigen Baustein das neue Weltstrafgericht, das aber von einem andersartigen Großen, nicht einer natürlichen Person, sondern einem wichtigen Gemeinwesen boykottiert wird. Wer den Boykott der USA – zu Recht – kritisiert, darf allerdings nicht andernorts gegen das Prinzip der Unparteilichkeit verstoßen. Die personale Gerechtigkeit beispielsweise, die wir von unseren Politikern, Richtern und Verwaltungsbeamten, auch Lehrern und anderen Erziehern verlangen, die Verbote von Willkür, Parteilichkeit und Korruption, muss man von der Führungselite der Zweiten und Dritten Welt ebenso einfordern. Alles andere wäre ein Paternalismus der Ersten Welt, der in der Zweiten und Dritten Welt die Würde beider Gruppen missachtet, die der einfachen Bevölkerung und deren Führung. Vermutlich nicht absichtlich, aber durch die Tat würde man nämlich der einfachen Bevölkerung das Recht absprechen, von den Inhabern öffentlicher Ämter willkür- und korruptionsfrei behandelt zu werden. Und den Politikern, Richtern und Beamten unterstellte man, eventuell erneut *à contre coeur*, dass sie nicht voll moral- und gerechtigkeitsfähig seien; denn nur unter dieser Voraussetzung dürfte man sie der strengen Gerechtigkeitsforderung entziehen. Gegen diesen moralischen, genauer rechtsmoralischen Paternalismus erhebt die Achtung jedes einzelnen Menschen und jeder einzelnen Kultur einen klaren Einspruch.

II Eine globale Gerechtigkeitsordnung

Verlässt man die Verbindung von personaler Gerechtigkeit und Justiz und kommt zur politischen Rahmenordnung, also zur globalen politischen Gerechtigkeit, so stößt man auf eine weitere, mittlerweile dritte Merkwürdigkeit: Philosophen sprechen gern über das Universale, und doch vernachlässigen sie – mit Kant als einziger Ausnahme unter den Großen – die Gerechtigkeit der universalen politischen Gemeinschaft (vgl. Höffe 2002: Kap. 8.3).

Eine universale Rechts- und Friedensordnung rechtfertigt sich aus den für die Einzelstaaten bekannten Grundsätzen. Diese wiederum folgen aus dem Kern der Gerechtigkeit, der Gleichheit. Ihretwegen beginnt die politische Gerechtigkeit mit der Herrschaft von Regeln, dem Recht. Da Regeln sich nicht selber zur Wirklichkeit bringen, braucht es zweitens, angefangen mit der Justiz, öffentliche Gewalten. Diese führt das dritte Gerechtigkeitsprinzip, die Demokratie, auf die Betroffenen, das Volk, zurück. Und das vierte erklärt die Menschenrechte zu einem Maßstab der öffentlichen Gewalten, dem selbst der demokratische Souverän sich beugen muss.³ Ein Gemeinwesen, das die vier Prinzipien anerkennt – das Recht, die öffentlichen Gewalten, die Demokratie und die Menschenrechte –, kann sich demokratischer Rechtsstaat, liberale Demokratie oder kürzer: Republik nennen.

Die Einleitung verwies auf drei Dimensionen der Globalisierung, auf eine „globale Gewaltgemeinschaft“, eine „globale Kooperationsgemeinschaft“ und eine „globale Schicksalsgemeinschaft“. Bekanntlich entsteht in allen drei Bereichen ein Handlungsbedarf, von dem einen Großteil die Einzelstaaten weder allein noch in zwischenstaatlicher Kooperation decken können. Dies gilt für die internationale Friedensordnung, für den internationalen Umwelt-, namentlich Klimaschutz und für die Einrichtung internationaler Gerichte, nicht zuletzt für soziale und ökologische Mindestkriterien. Sollen diese Aufgaben innerhalb des globalen Handlungsbedarfs nach Maßgabe politischer Gerechtigkeit bewältigt werden, so braucht es ein gewisses Maß an globaler Rechtsstaatlichkeit und ebenso an globaler Demokratie. Man kann hier von einer demokratischen Weltrechtsordnung oder einer Weltrepublik sprechen. Es versteht sich, dass sie nur in subsidiärer und föderaler Form und auch erst langfristig zu realisieren ist. Keineswegs darf man sich eine Gestalt vorstellen, die sich allzu leicht kritisieren lässt, nämlich ein Weltstaat, der von New York oder Nairobi aus zentralistisch regiert werde.

Der globale Handlungsbedarf drängt jedenfalls auf eine demokratische Weltrechtsordnung hin. Trotzdem findet ein so radikaler Bruch mit dem Vertrauten statt, dass Einwände laut werden. Fünf davon sind so gravierend, dass sie den Gedanken einer demokratischen Weltrechtsordnung zu Fall bringen könnten. Daher ist ihre Vetokraft zu prüfen.

Ein *erster Einspruch* besagt, dass mit der demokratischen Weltrechtsordnung der Staatlichkeit ein Exklusivrecht zugesprochen, und den Alternativen wie dem Markt oder dem Regieren ohne Staatlichkeit, der

3 Kritiker werfen dem Gedanken der Menschenrechte gern Eurozentrismus vor. Tatsächlich findet sich die Grundlage, die unantastbare Würde des Menschen, auch außerhalb des Abendlands, beispielsweise beim zweitwichtigsten Klassiker des Konfuzianismus, bei Meng Zi (vgl. Roetz 2001).

governance without government, jede Steuerungsfähigkeit abgestritten werde. Dem lässt sich dreierlei entgegen halten. Erstens tritt die globale Rechtsordnung bescheiden, lediglich als Inbegriff öffentlicher Gewalten auf, ohne sie zu etatistisch zu verstehen. Zweitens verzichten die öffentlichen Gewalten auf jeden Imperialismus; sie beanspruchen kein Exklusivrecht, sondern belassen den genannten Alternativen ein Recht. Drittens wird auf die politische Wirklichkeit verwiesen: Schon jetzt werden von den inter- und supranationalen Regelwerken und Organisationen staatsähnliche Funktionen übernommen: Sie geben nämlich Regeln vor, womit sie in legislative Aufgaben eintreten. Ein Teil sorgt für die Einhaltung der Regeln, übernimmt also exekutive Aufgaben. Und mancherorts kennt man sogar Schiedsinstanzen. Nimmt man dies alles zusammen, so zeichnen sich schon jetzt ‚sanfte‘ Formen öffentlicher Gewalten ab: *soft legislation*, *soft executive power* und *soft judicial power*.

Nach einem *zweiten* Einspruch setze die globale Rechtsordnung ein so überragendes Prinzip wie die Menschenrechte aufs Spiel. Denn deren Gewährleistung sei bisher nur dem Einzelstaat gelungen. Dieser Einwand ist nicht falsch, aber nur zu einem Drittel wahr: Ohne Zweifel werden im Westen die Menschenrechte vornehmlich von den Einzelstaaten geschützt. Und Bürgerschaften, für die nur Internationale Organisationen sorgen, ergeht es bislang selten gut. Das zweite Drittel der Wahrheit erkennt, dass der Westen zunächst einmal die Rechte gefährdet: Frankreich verfolgt die Hugenotten, und die USA werden mangels britischer Religionstoleranz gegründet. Das letzte Drittel der Wahrheit: Wo die Menschenrechte schon heute geschützt werden, gibt es jene erste Stufe von Weltrecht, die die Rechtshistoriker vom römischen *ius gentium*, einem internationalen Privatrecht, kennen. Es ist ein Recht, das von seinem Kern her allen Kulturen der Welt gemeinsam sein und trotzdem einzelstaatlich (national) durchgesetzt werden kann (vgl. Höffe 2002: Kap. 8.1).

Auch der zweite Einspruch hat also nicht die Kraft eines absoluten, wohl die eines konstruktiven Vetos: Für die grundlegende Rechtssicherung bleiben die Einzelstaaten verantwortlich. Ihnen gebührt der Rang von Erst- oder Primärstaaten, während die Weltrechtsordnung nur ein Sekundärstaat ist, im Fall großregionaler Zwischenstufen wie der Europäischen Union sogar lediglich ein Tertiärstaat.

Nach dem *dritten Einspruch* gebe es für den Schutz der Menschenrechte ein einfacheres Mittel. Gemäß der These „globaler Friede durch globale Demokratisierung“ könne sich die Weltfriedenspolitik mit einer Weltdemokratisierungspolitik begnügen. Zur einschlägigen Gefahr, dem Angriffskrieg, hat die Politikwissenschaft eine berühmte These Kants aufgegriffen (1795: Erster Definitivartikel). Danach sollen Republiken,

in etwa: liberale Demokratien, zu einem Angriffskrieg wenig geneigt sein. Kant ist nicht so wirklichkeitsfremd, den Demokratien eine reine Friedfertigkeit zu unterstellen. Er beruft sich auf das aufgeklärte Selbstinteresse. Weil „die Beistimmung der Staatsbürger [...] erfordert“ sei, werden diese, „da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten“, kaum „ein so schlimmes“ Spiel anfangen (Kant 1795: 351).

Erneut mahnt die Geschichte zur Skepsis: Die junge französische Republik überzog unter einem klaren Herrschaftsinteresse Europa mit Krieg. Die noch ältere Republik, die Vereinigten Staaten breiteten sich nach Westen gewiss nicht interkulturell koexistenzfähig aus. Ohnehin spricht das aufgeklärte Selbstinteresse nicht immer gegen den Krieg: Findet er in der Ferne statt, so verspüren die Bürger weniger Drangsale und noch einmal weniger beim Krieg gegen einen weit schwächeren Feind. Ferner lenken Kriege von innenpolitischen Schwierigkeiten ab oder dienen hegemonialen und anderen geostrategischen Interessen. Infolgedessen hat der dritte Einspruch wieder nur die Kraft eines konstruktiven Vetos: Der Rechts- und Friedenschutz, den schon eine weltweite Demokratisierung zustande bringt, bleibt ihr überlassen. Wie schon die Individuen, so haben aber auch die Staaten einen Anspruch, dass allfällige Konflikte nicht durch Macht entschieden werden, sondern durch Recht.

Die zu diesem Zweck erforderliche Weltrechtsordnung setze aber, so ein *vierter Einspruch*, als gegeben voraus, was tatsächlich fehle: ein allen Menschen gemeinsames Rechtsempfinden, ein Weltrechtsbewusstsein. Dass es schon im Westen an Gemeinsamkeit mangelt, lässt sich leicht belegen. Wegen der Unterschiede darf man aber die Gemeinsamkeiten nicht übersehen, etwa die Gebote der Gleichheit und der Unparteilichkeit, weiterhin Verfahrensregeln von der Art „man höre auch die andere Seite“ oder die Unschuldsvermutung. Vor allem finden sich in so gut wie allen Rechtsordnungen dieselben Grund-Rechtsgüter geschützt, und dies geschieht spätestens seit dem Kodex Hamurapi, also seit mehr als dreieinhalb Jahrtausenden. Allerorten sind Übergriffe auf Leib und Leben, auf Eigentum und Ehre strafbar, ferner Brandstiftung, Maß-, Gewichts- und Urkundenfälschung. Die Menschenrechtsverträge der Vereinten Nationen belegen noch weit mehr Gemeinsamkeiten. Es fehlt nur, aber auch immerhin an der Bereitschaft, die Gemeinsamkeiten unparteilich und wirksam durchzusetzen.

Das Veto fällt also erneut nicht absolut, sondern relativ und konstruktiv aus; es lautet fast banal: Das Weltrechtsbewusstsein braucht zwar noch Zeit, um sich zu entfalten; die bestehenden Gemeinsamkeiten

sind jedoch so groß, dass sie Weltorganisationen, sogar Weltgerichte ermöglichen.

Um weder die westliche Kultur noch die Gegenwart zu bevorzugen, werfe man einen weiteren Blick in andere Rechtskulturen: Im 16. Jahrhundert gründen zwei weitsichtige Politiker, zwei Staatsmänner, mit den Führern der „Fünf zivilisierten Nationen“ einen Friedens- und Völkerbund. Unter den zivilisierten Nationen könnte man Deutschland erwarten. Beginnt man nämlich – im Alphabet und für Europa – mit Frankreich und Großbritannien und schließt Italien mit Spanien an, so bliebe ein fünfter Platz frei. Tatsächlich besetzt ihn Seneca, aber nicht der Zeitgenosse Ciceros. Die zivilisierten Nationen sind fünf Irokesenstämme, die sich einige Generationen vor den Europäern (1648 in Münster und Osnabrück) auf einen Frieden verständigten und sogar vier oder fünf Jahrhunderte vor der Europäischen Einigung eine politische Einheit bildeten, geleitet von zwei Oberhäuptlingen und einem Rat von 50 Häuptlingen.

Dieser Irokesen-Bund bleibt nicht unbekannt; niemand geringerer als Johann Gottfried Herder (1793-97) rühmt ihn unter dem Titel „Zum ewigen Frieden“. Zusammen mit dem Untertitel „Eine irokesische Anstalt“ verfolgt er ein dreifaches Ziel. Gegen eine bloß philosophische Konstruktion beruft er sich auf eine geschichtliche Wirklichkeit. Gegen die Selbstüberschätzung der europäischen Kultur führt er eine nichteuropäische, angeblich wilde, in Wahrheit aber zivilisierte, nämlich friedensfähige Kultur an. Und dass, wie Herder sagt, eine „fremde unvorhergesehene Übergewalt“, gemeint sind die eingewanderten Europäer, „das schöne Projekt der Wilden“ bald stört, weist schließlich darauf hin, dass „ein regional begrenzter Bund nicht genügt.“ (Herder 1991 [1793-1797]: 118. Brief) Um das Schicksal der Irokesen, ihren Untergang als halbwegs eigenständige Kultur zu verhindern, muss man den Völkerbund regional entgrenzen und einen globalen Bund schaffen.

Das führt zum *fünften* und für den zweiten Teil letzten *Einspruch*. Besonders prominent erhebt ihn eine Gruppe von Philosophen, die man die Kommunitaristen nennt. Danach droht im Zeitalter der Globalisierung eine Nivellierung der Kulturen, gegen die es einen kräftigen Kontrapunkt brauche, eine Stärkung der Besonderheiten, auf dass der gesellschaftliche und kulturelle Reichtum der Welt und vor allem die daran gebundene Identität der einzelnen Menschen gewahrt bleiben. Die höchste Einheit, in der Begriffe wie Gerechtigkeit und Solidarität noch Sinn und Bedeutung haben, bestehe jedenfalls in Einzelstaaten.

Das hier zuständige konstruktive Veto gibt den Kommunitaristen Recht, aber erneut nur zu einem Drittel: Die Menschen haben das Recht auf kollektive Eigenarten, ein Recht auf Besonderheit und Differenz.

Weil die Folge, eine Vielfalt von Geschichte, Tradition und Religion, von Sprache, Kultur und geteilter Werte den Reichtum der Menschheit mehrt, hat sie sogar ein Interesse daran, dass das Recht auf Besonderheit kräftig wahrgenommen werde. Das Weltrecht darf nur einen Rechtsrahmen bilden, der mit dem Recht auf Besonderheit sich für eine Vielfalt von Unterschieden offen hält.

Nur ein Beispiel: Der Hinduismus darf die Kuh zum heiligen Tier erklären, diese Erklärung aber weder seinen muslimischen Mitbürgern noch den Sikhs und schon gar nicht der ganzen Welt aufzwingen. Dass es schwierige Grenzfragen gibt, versteht sich. Die Frage, ob die Sikhs als Turbanträger gleichwohl der in Großbritannien geltenden Helmpflicht unterliegen, oder die Frage: ob das Töten von Tieren lediglich nach Kriterien von Veterinärmedizin und Tierschutz stattfindet oder zusätzlich nach religiösen Gesichtspunkten bestimmt werde, die die Tierschutzregeln ‚ermäßigen‘ – diese und weitere Fragen fordern schwierige Güterabwägungen heraus. Diese müssen nicht allerorts gleich ausfallen. Religiös motivierte Menschenopfer oder die Benachteiligung der Frau sollte das Weltrecht nicht zulassen.

Nach dieser Erörterung von fünf Einwänden kann man eine Zwischenbilanz ziehen: Ein Weltrecht, das die politische Gerechtigkeit gebietet, lässt sich auf drei Ebenen einrichten: (1) als *nationales Weltrecht*, das globalisierungsfähige Gerechtigkeitsprinzipien wie die Menschenrechte innerstaatlich gewährleistet; (2) als *internationales Weltrecht*, das Weltrechte durch zwischenstaatliche Vereinbarungen, durch ein Völkerrecht, schützt, und (3) als eine *subsidiäre, komplementäre und föderale Weltrechtsordnung*, die das internationale Weltrecht supranational erweitert. Auf der dritten und letzten Ebene wird man zu einem Weltbürger, aber nicht im exklusiven, sondern komplementären Verständnis. Ob man primär Deutscher, Franzose, Italiener oder Pole ist und Europabürger erst danach, werden die Demokratien Europas noch zu entscheiden haben. Primär ist man jedenfalls eines von beiden, Staats- oder Europabürger, sekundär das andere, folglich in gestufter Weise beides zusammen, und tertiär ist man Weltbürger: Bürger einer subsidiären und föderalen Weltrechtsordnung.

III Sozialkriterien, Umweltschutz, Entwicklungspolitik

Der dritte Bereich der Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, kürzer: der globalen Gerechtigkeit, diskutiert endlich einige der längst vermissten Aufgaben eines Weltrechts. Dazu gehören zweifellos ele-

mentare Sozial- und Umweltschutzkriterien, nicht zuletzt eine globale Entwicklungspolitik.

Zweifellos ist der Reichtum der Erde ungleich verteilt. Erstaunlicherweise leiden aber oft die ressourcenreichen Länder unter Armut: unter materieller Armut, unter einem geringen Bildungs- und Ausbildungsstand, einem Mangel an elementarer Gesundheitsversorgung und an elementarem Rechtsschutz. Nach einem zweiteiligen Dogma der internationalen Gerechtigkeitsdebatte gilt die Verteilungsgerechtigkeit als der exklusive Kern der Gerechtigkeit und bezieht sich die Verteilung auf das jeweilige Ergebnis, nicht auf die Anfangsbedingungen. Die Annahme, es gebe eine vorgegebene Menge von Ressourcen, die auf alle Staaten möglichst gleich zu verteilen sind, übersieht aber, dass das zu Verteilende größtenteils erarbeitet werden muss. Infolgedessen ist man für die gegebene Situation nicht allein-, aber doch mitverantwortlich. Im Verdrängen dieser Mitverantwortung wiederholt sich auf westlicher Seite der schon genannte moralische Paternalismus, und auf der ‚anderen‘ Seite liegt ein Freifahrtschein für Fehlverhalten. Die Alternative: Nicht der gegenwärtige Stand der Verteilung ist entscheidend, sondern eine Verbindung der originären Verteilung mit der seitherigen Eigenleistung, und zusätzlich kommt es auf die Korrektur von Unrecht an.

Während sich die originäre Verteilung ‚im Dunkel der Vorgeschichte‘ verliert, konnten sich die Menschen seither an ihre äußeren Bedingungen anpassen. Durch eigene Leistungen, etwa ihre Arbeits- und Sozialkultur, einschließlich ihrer Bevölkerungsentwicklung, vermochten sie selbst unter extremen Naturgegebenheiten wie der Antarktis, den Sand- oder Steinwüsten oder extremer Höhenlagen wie denen von Tibet für ein erträgliches Auskommen zu sorgen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit sind daher die einzelnen Gemeinwesen zunächst einmal als selbstverantwortlich anzusehen. Auch wenn es hart klingt, ist ihnen gegebenenfalls ein Politikversagen vorzuwerfen. Und tatsächlich gibt es das, beispielsweise die Vernachlässigung ländlicher Entwicklung, die Bevorzugung der Großgrundbesitzer und Großhändler vor den Kleinbauern und Kleinhändlern und die Förderung wenig sinnvoller, aber anscheinend prestigereicher Großprojekte. Mitverantwortlich sind geringe Einkommens- und Vermögenssteuern für die Reichen, ferner eine weit verbreitete Misswirtschaft und Korruption, nicht zuletzt das Bevölkerungswachstum.

Einige dieser Faktoren sind allerdings einer Machtelite anzulasten, der es auf Selbstbereicherung statt auf das Gemeinwohl ankommt. Erst dafür trägt die Weltordnung eine gewisse Mitverantwortung. Denn jede Gruppe, die innerhalb des Staates eine Übermacht an Gewaltmitteln kontrolliert, pflegt das Völkerrecht als legale Regierung anzuerkennen.

Dadurch erhält diese die volle Verfügungsgewalt über die Rohstoffe, zugleich das Recht, im Namen des Staates Kredite aufzunehmen, folglich der Bürgerschaft eine Schuldentilgung trotz wechselnder Regierungen aufzubürden. Weil beide Befugnisse die Macht- und Geldgier wecken, stabilisieren sie den Wechsel korrupter Regierungen. Nicht überall, wo es jemandem schlecht geht, steht ihm eine gerechtigkeitsgebote-ne Hilfe zu, wohl aber dort, wo die Not mitverschuldet ist. In diesem Sinn drängt sich eine Änderung des derzeitigen an bloßer Macht orientierten Souveränitätsverständnisses in Richtung auf ein Minimum an rechtsstaatlicher Demokratie auf.

Neben den selbst verantworteten und den von außen mitverantworteten Ursachen geht mangelnde Entwicklung auf ein drittes Faktorenbündel zurück: auf ein massives Unrecht von außen. Bei Kolonialisierung, bei Sklaverei und der Vertreibung aus angestammten Lebensräumen gebietet die korrektive Gerechtigkeit, Entschädigung zu leisten. Freilich kann weder undifferenziert jedes arme Gemeinwesen sich auf vergangenes Unrecht berufen, noch schuldet die Entschädigung undifferenziert die gesamte reichere Welt. Gemäß dem Verursacherprinzip ist vielmehr der jeweils Verantwortliche zuständig.

Ein zweites Thema: Ob natürliche Ressourcen oder Klimaschutz – selbst eine vorsichtige Extrapolation der ‚ökologischen Weltlage‘ kommt zu so düsteren Aussichten, dass der Umweltschutz in der Weltrechtsordnung einen hohen Rang verdient. Gegen eine globale Verantwortung könnte zwar die staatliche Souveränität sprechen. Wo die Umwelt ein grenzüberschreitendes Gut ist, gehört sie aber nicht einzelnen Staaten. Nicht der Souveränitätsverzicht ist bei grenzüberschreitenden Belastungen angezeigt, sondern der Respekt vor der Souveränität der anderen Staaten. Bei hinreichenden Gewinnaussichten, etwa hinsichtlich der Arbeitsplätze und der Gewerbesteuer, nehmen aber die unmittelbar Betroffenen Risiken in Kauf, die die mittelbar Betroffenen, die nächsten Generationen, zu Recht ablehnen.

Hier ist die Gerechtigkeit zwischen den Generationen gefordert: Weil die naturale Natur, die von keiner Generation geschaffen, ein Gemeineigentum der Menschheit ist, müssen jede Generation und jeder Einzelstaat, die sich etwas vom Gemeineigentum nehmen, in anderer Weise etwas Gleichwertiges zurückgeben. Der leitende Gerechtigkeitsgrundsatz lautet daher: Die Summe aus natürlicher Natur und künstlichen (technischen) Äquivalenten, die ökologische Bilanz, darf sich nicht verschlechtern. Dabei kommt es auf den Pro-Kopf-Wert an. Eine Generation, die sich das Recht nimmt, durch eine wachsende Bevölkerung die Umwelt stärker zu belasten, hat die Pflicht, die ökologische Bilanz im selben Maß zu steigern. Weil in diesem Bereich die Gegenwart auf Kos-

ten der Zukunft lebt und dieses Unrecht nur in globaler Vernetzung gehoben werden kann, ist einmal mehr die dritte Dimension des Weltrechts, die Weltrechtsordnung, gefordert.

Bei Sozialkriterien schließlich ist das globale Weltrecht dort verantwortlich, wo die Einzelstaaten es nicht von allein anerkennen. Man kann sich allerdings fragen, warum die Weltrepublik überhaupt zuständig sein soll. Zwei Argumente sprechen dafür: Das erste, weltbürgerliche Argument ist dort relevant, wo die volkswirtschaftlichen Gewinne fast ausschließlich einer dünnen Oberschicht zugute kommen. Die dadurch Benachteiligten, also der überwiegende Teil der Bevölkerung, dürfen sich in ihrer Rolle als Welt-Bürger an die Weltrepublik wenden und von ihr Hilfe für soziale Minimalbedingungen erwarten. Das zweite, völkerrechtliche Argument geht vom Wettbewerb der Volkswirtschaften aus: Weil man um der höheren Attraktivität für Kapital und Unternehmen willen vielerorts die sozialen, aber auch ökologischen Kriterien der Konkurrenten zu unterbieten sucht, werden diese Kriterien fast zwangsläufig abgeschwächt. Da im Rahmen weltweit verbindlicher Vereinbarungen zwangsfreie Maßnahmen vorzuziehen sind, könnten die sozial verantwortlichen Staaten freiwillig jene Großregionen fairen Handels einrichten, die nur den Wettbewerbern Zugang erlauben, die die sozialen und ökologischen Minimalbedingungen erfüllen. Darüber hinaus wäre auf tarifäre und nicht-tarifäre Handelshemmnisse zu verzichten. Nicht zuletzt sollte man helfen, Exportindustrien in den ärmeren Ländern zu entwickeln.

Diese Bedingungen sind allerdings härter als sie klingen. Die Agrarsubventionen des Westens übersteigen nämlich dessen Entwicklungshilfe um ein Vielfaches. Vor allem jedoch beeinträchtigen sie zusammen mit den hohen Agrarzöllen die Entwicklungsländer dort empfindlich, wo sie am ehesten konkurrenzfähig sein könnten: bei der landwirtschaftlichen Produktion. Die doppelte Moral der Reichen, Liberalisierung untereinander, aber Handelsschranken gegen die Armen, kostet Afrika weit mehr, als es an Entwicklungshilfe bezieht.

Diese Situation lässt sich verallgemeinern: Im Gegensatz zu vielen Kritikern liegt das Problem nicht vornehmlich bei der ökonomischen Globalisierung, also einer Öffnung der Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitsmärkte, sondern bei deren Nichtöffnung. Man redet von Liberalisierung, schottet aber die eigenen Märkte ab: der Westen gegen die Entwicklungsländer und diese sowohl untereinander als auch gegen die Industrienationen.

Dieses Vorgehen, eine ‚koloniale Handelspolitik‘, die die Entwicklungsländer weitgehend bloß als Absatzgebiete für die eigenen Waren ansieht, verstößt nicht erst gegen so weiche Verbindlichkeiten wie Mit-

leid und Menschenliebe, sondern schon gegen die harte Gerechtigkeit, sogar gegen deren bescheidenstes Verständnis, die Unparteilichkeit. Anstelle eines freien, dann alle Länder gleich berechtigenden Welthandels findet eine Selbstprivilegierung der schon reichen Länder und zugleich eine Diskriminierung der armen statt.

Der Preis für eine Alternative, eine gerechte statt einer kolonialen Handelspolitik, ist freilich hoch. Er besteht in einem zunehmend kostbaren Gut: in Arbeitsplätzen, die verloren gehen, denn man verhilft den ärmeren Ländern zu Exportindustrien. Und noch einmal mehr Arbeitsplätze gehen verloren, wenn man im eigenen Land die Subvention zukunftsloser Arbeitsplätze stoppt. Investiert man stattdessen in die Zukunft, in Bildung und Wissen, so werden auch neue Arbeitsplätze geschaffen und die Erhaltung bestehender Arbeitsplätze gesichert.

IV Fazit

Zu Beginn dieser Überlegungen standen Bedenken gegen ein Übergewicht der so genannten sozialen Gerechtigkeit. Sie laufen allerdings nicht auf eine vollständige Ablehnung hinaus. Vor allem aber ist eines zweifellos unzulässig, und dieses gilt unabhängig von der Frage, ob die Bedenken berechtigt oder unberechtigt sind: Wer den hoch klingenden Ausdruck soziale Gerechtigkeit im Munde führt, trotzdem im eigenen Land jedem der wenigen Neugeborenen zur Geburt einen ‚Geschenkgutschein‘ überreicht, nämlich Schulden von 200.000 Euro, immerhin also den Gegenwert einer Eigentumswohnung, und wer im Weltmaßstab von *sozialer Gerechtigkeit* redet, ohne den Entwicklungsländern Arbeitsplätze zu erlauben, die – nicht annähernd in derselben Zahl, zu einem kleinen Teil aber doch – die eigenen Arbeitsplätze gefährden, wer dieser weit verbreiteten Gerechtigkeitskultur anhängt, widerspricht dem unstrittigen Kern der Gerechtigkeit, auf keinen Fall mit zwei Ellen zu messen.

Somit drängt sich folgende Bilanz auf: Trotz kultureller Unterschiede gibt es einen globalisierungsfähigen Gerechtigkeitsbegriff, abgestützt durch den exemplarischen Blick in andere Kulturen und Epochen. Der Begriff beginnt nicht mit den beliebten Ansprüchen an andere, sondern mit einer Forderung an sich. Wird sie, die personale Gerechtigkeit, anerkannt, ebenso die gleichursprüngliche Justizgerechtigkeit, so erkennt man schon jenen Teil globaler Gerechtigkeit an, der gegenüber der Verteilungsgerechtigkeit den nicht zu unterschätzenden Vorteil hat, von der Begrenztheit natürlicher Ressourcen so gut wie unabhängig zu sein. Damit die Justizgerechtigkeit nicht nur innerhalb der Staaten wirksam wird,

sondern auch zwischen den Staaten, die doch längst global vernetzt sind, braucht es eine ebenso globale Rechtsordnung. Sie überlässt freilich den legitimatorischen als auch den politischen Vorrang den Einzelstaaten und deren großregionalen Zusammenschlüssen wie der Europäischen Union. Infolgedessen braucht man weder eine anarchische Unregierbarkeit noch eine zentralistische Weltdiktatur zu befürchten.

Eine globale Gerechtigkeit tritt, exemplarisch gesagt, zwei Strategien entgegen, die beide aber auf gegenläufige Weise dem einleitend genannten Missbrauch erliegen, der Verengung der Gerechtigkeit auf Forderungen nur an andere: Entwicklungsländer verlangen die Teilhabe an den Reichtümern der Welt, unterschlagen aber gern die Aufgabe, in ihren Ländern für die ziemlich ressourcenunabhängigen Gerechtigkeiten, die Rechtschaffenheit, eine korruptionsfreie Justiz und die Gewährleistung der Menschenrechte, zu sorgen. Weil diese Gerechtigkeiten von ihren Ressourcen unabhängig sind, tun sich die reicheren Länder dagegen leicht, sie einzufordern. Daher sperren sie sich gern jener Gerechtigkeit, die da sagt: Wenn ein freier Welthandel, dann auch dort ohne Privilegierung der Reichen und Diskriminierung der armen Länder, wo die Ressourcen mit betroffen sind, nicht zuletzt eine so kostbare Ressource wie Arbeitsplätze.

Literatur

- Aischylos: Die Orestie, übers. v. E. Staiger, Stuttgart 1958; gr. in: Gilbert Murray (Hg.) (1960): Aischyli Tragoedias, Oxford: Oxford University Press, S. 207-367.
- Gulik, Robert van (Hg.) (1998): Merkwürdige Kriminalfälle des Richters Di, Zürich: Diogenes.
- Herder, Johann Gottfried (1991 [1793-97]): Werke, hrsg. v. Martin Bollacher, Bd. 7, Briefe zur Beförderung der Humanität, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker-Verlag.
- Höffe, Otfried (2002): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2004a): Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2004b): Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (Hg.) (2007): Lesebuch zur Ethik, München: C.H. Beck.
- Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilization and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.

- Kant, Immanuel (1902 [1795]): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Preußische Akademie für Wissenschaften (Hg.): Gesammelte Schriften VIII, S. 341-386.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1887]): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München: Deutscher Taschenbuchverlag/de Gruyter, S. 245-412.
- Pascal, Blaise (1997 [1669]): Pensées, dt. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hrsg. v. Jean Robert Armogathe, Stuttgart: Reclam.
- Rawls, John (1971): A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Roetz, Heiner (2001): Menschenpflicht und Menschenrecht: Überlegungen zum europäischen Naturrecht und der konfuzianischen Ethik, in: Konrad Wegmann (Hg.): Menschenrechte. Rechte und Pflichten in Ost und West, Münster: Lit, S. 1-21.

Sozialstaatlichkeit und demokratische Legitimation in Europa

CHRISTINE CHWASZCZA

Legitimitätskonzeptionen sind normative Reflexionen der Praxis. Sie artikulieren nicht nur Norm- und Wertvorstellungen, sondern sind auf empirische und institutionelle Kontexte zugeschnitten. Diese praktische Bezugnahme wird als solche oftmals gar nicht thematisch, weil in der kritischen Diskussion normative Aspekte betont werden; sie wird allerdings problematisch, wenn die Praxis einem strukturellen Wandel unterliegt, weil dann unter Umständen die Anwendungsbedingungen der normativen Aspekte wegbrechen. Die folgenden Ausführungen werden die praktische Unterkonstruktion der demokratischen Legitimation sozialer Gerechtigkeit freilegen: die Fixierung politischer und demokratischer Legitimationsdiskurse auf die einzelstaatliche Organisationsform. Zur Verdeutlichung möchte ich mit einem europäischen Legitimationsproblem beginnen.

I Ein europäisches Legitimationsproblem

In der Selbstdarstellung europäischer Politik wird Sozialstaatlichkeit gerne als spezifisches Legitimationskriterium eines (kontinental-)europäischen Demokratieverständnisses herausgestellt und dabei gleichzeitig vom US-amerikanischen Demokratieverständnis abgegrenzt.¹ Dabei ist bemerkenswert, dass die europäischen Sozialstaatsmodelle ganz eindeu-

1 „Europe’s pride and joy *vis-à-vis* other industrial powers is the achievement of mature welfare states – or so we Europeans like to think.“ (Guillen 2003: 161)

tig Nationalstaatsmodelle² sind. Sie sind nicht nur dezidiert *staatliche* Modelle sozialer Absicherung, sondern weisen national unterschiedliche strukturelle Ausprägungen auf (vgl. Esping-Andersen 1990) und werden nach wie vor dem Aufgabenfeld nationalstaatlicher Politik zugeordnet. Eine gesamt-europäische Sozialpolitik auf der politischen Ebene der Europäischen Union hat sich bislang nicht entwickelt. Die europäische Integration vollzieht sich weiterhin hauptsächlich auf den Feldern der Wirtschafts- und Finanzpolitik, was nicht zuletzt auch einen Konsens der Mitgliedstaaten darüber ausdrückt, dass Sozialpolitik in den Bereich nationaler Zuständigkeiten fällt und fallen soll. Die emphatische Betonung der Sozialstaatlichkeit spiegelt daher offensichtlich eher ein geteiltes Legitimationsverständnis wider als ein gemeinsames Vorhaben.

Dieser Konsens scheint nun aber offensichtlich den real-politischen Entwicklungen entgegenzulaufen. So hat insbesondere Fritz Scharpf wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass regulatorische Entscheidungen, die die Marktintegration betreffen, sowie die jurisdiktive Auslegung des Gemeinschaftsrechts durch den politisch gänzlich unabhängig agierenden Europäischen Gerichtshof den Spielraum *sozialpolitischen* Handelns auf der Ebene der Mitgliedstaaten zunehmend einschränken (vgl. Scharpf 1999; Pierson/Leibfried 1996). Scharpf sieht hier, wie ich meine zu Recht, das Aufkeimen eines *Legitimitätsdefizits* der Europäischen Union, welches Gefahr läuft, am Ende die politische Legitimationsbasis auf nationalstaatlicher Ebene zu unterminieren (vgl. Scharpf 2003).

Dieses Legitimitätsdefizit besteht nur zum Teil in einer Konkurrenz zwischen der nationalen und der europäischen Ebene – bedingt durch die Suprematie der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes. Es beruht ebenso auch auf der Konkurrenz zwischen juridischer und politischer Entscheidungskompetenz auf europäischer Ebene. So sieht Scharpf das ursächliche Problem darin, dass die bestehenden Entscheidungsregeln und das Beharren auf einem nationalstaatlichen Primat der Sozialpolitik die Ausbildung eines konstruktiven Regulationsrahmens

2 Historisch betrachtet ist die Ausbildung der Nationalstaaten nicht nur aufs Engste mit der Entwicklung zentralistischer und administrativer Strukturen von Staatlichkeit verknüpft, sondern auch an das Ideal einer mehr oder weniger in sich geschlossenen politischen Gesellschaft gebunden. Sozialpolitische Inklusion in Europa erfolgt als Inklusion der festansässigen (und steuerpflichtigen) Inländer. Vgl. T.H. Marshalls berühmte These, dass die politische Inklusion des „dritten Standes“ in Großbritannien über die Anerkennung sozialer Rechte verläuft (Marshall 1963). Daher überrascht es nicht, dass die einzelnen Sozialstaatsmodelle auch häufig als nationale Errungenschaften betrachtet und in ihrer Partikularität verteidigt werden.

verhindern, der geeignet wäre, die sozialpolitische Kompetenz dauerhaft auf nationalstaatlicher Ebene zu verankern.³

Aus *regierungstheoretischer* Perspektive scheint das von Scharpf ausgemachte Legitimitätsdefizit ein zwar komplexes, aber primär praktisches Problem der Kompetenzzuteilung aufzuwerfen. Es wird schlicht dadurch zum Dilemma, dass einerseits eine einheitliche Jurisdiktion angestrebt wird, aber andererseits ein Konsens darüber besteht, die Europäische Union nicht in ein staatsanaloges Gebilde – einen europäischen Superstaat oder eine föderalistische Union der ‚Vereinigten Staaten von Europa‘ – zu transformieren.⁴

Aus *politikphilosophischer* Perspektive stellt das aufgeworfene Legitimationsdefizit allerdings eine viel radikalere Frage. Das Defizit weckt Zweifel daran, ob es Gründe für die Erstrebenswürdigkeit vielschichtiger politischer Entscheidungsstrukturen gibt. Aus politikphilosophischer Perspektive lautet die Frage: Wenn wir ein politisches Mehrebenen-System mit strukturell überlappenden, aber sachlich konkurrierenden Kompetenzen befürworten wollten, wie lassen sich Legitimationsvorstellungen, die originär auf den Nationalstaat zugeschnitten sind, auf die neue komplexe Organisationsform Europäische Union anwenden? Oder anders: Wie muss die Neuvermessung der Legitimationsvorstellung aussehen?

Der politischen Philosophie des Liberalismus entstammen die meisten der gewohnten Legitimitätsvorstellungen, das gängige Verständnis moderner (repräsentativer) Demokratie und auch die geläufigen Sozial-

3 Dabei geht es Scharpf keineswegs um die Einrichtung eines europäischen Sozialstaates oder einer gemeinsamen Sozialpolitik, da ein breiter Konsens darüber besteht, dass die Sozialpolitik auf nationalstaatlicher Ebene angesiedelt bleiben soll. Zur Debatte steht vielmehr die Absicherung der *nationalstaatlichen* Optionsfreiheit und Kompetenz zur Ergreifung sozialpolitischer Maßnahmen. Eine erheblich weiter reichende Perspektive findet sich z.B. bei Atkinson (2003). Atkinsons Forderung würde unmittelbar zu der viel diskutierten Frage führen, ob die Europäische Union in stärkerem Maße eine intergouvernementale Institution darstellt, wie Andrew Moravcsik (2003) behauptet, ein konförderatives System, wie u.a. Joseph Weiler (2003) und Daniel J. Elazar (2003) argumentieren, am besten als regulatorisches Regime aufgefasst wird, wie Giandomenico Majone (2003) behauptet, oder sich stärker in einen föderalistischen Bundesstaat fortentwickeln sollte. Vgl. für die verschiedenen Positionen Nicolaidis/Howse (2003).

4 Dieses Dilemma kann zweifellos auf verschiedene Weise interpretiert werden: als Problem der Ungleichzeitigkeit von rechtlicher und sozialpolitischer Integration; als Defizit der als marktliberal empfundenen Beschränkung europäischer Politik auf primär wirtschaftliche Integration oder als Konflikt zwischen einzelstaatlichen Kompetenzbegehren und (quasi-)supra-staatlichen Kompetenzzuweisungen.

staats-Begründungen. Die Schwierigkeit besteht aber darin, dass sie alle auf ein spezifisches Organisationsmodell ausgerichtet sind. Dieses Modell beruht auf der Annahme einer Identität von ‚Volk‘, ‚politischer Einheit‘ und ‚Bevölkerung‘. Es geht also davon aus, dass gesellschaftliche Zugehörigkeit, politische Mitgliedschaft und territorialer Geltungsbereich des Rechts koextensional, also deckungsgleich sind.

Expliziten Ausdruck findet die *Koextensionalitätsthese* vor allem in republikanischen, kommunitaristischen und liberal-nationalen Ansätzen. Dort artikuliert sie sich emphatisch als Identitätsthese in dem Beharren darauf, dass demokratische Gesetzgebung und politische Ordnung mit sozialer Einheit einhergehen müssen – sei es in Form eines ‚geeinten Volkes‘, in Form sozialer Kohäsion, oder in Form nationaler Solidaritätsbindungen. Implizit unterliegt die *Identitätsthese* aber auch ‚universalistischen‘ Ansätzen der Tradition des Liberalismus, die typischerweise in einem starken Sinne *Rechts- und Staatsphilosophie* ist. Sie verzahnt den Geltungsbereich des Rechts mit dem politischer Herrschaft und dem Prinzip der externen Souveränität (Territorialstaatsprinzip) miteinander.⁵

Obwohl diese Annahme auf den ersten Blick einen empirisch kontingenten Aspekt politischer Organisationsformen betrifft, stellt sich nach längerem Hinsehen heraus, dass sie entscheidend für die Einschlägigkeit von Argumenten ist, die auf dem Grundsatz der Reziprozität und der wechselseitigen Zumutbarkeit beruhen. Das sind aber gerade Begründungsstrukturen, die eine erhebliche argumentative Last im Kontext liberaler Legitimationsvorstellungen tragen.

In den folgenden Ausführungen möchte ich in erster Linie verdeutlichen, dass die Koextensionalitätsthese tatsächlich eine Begründungslast trägt. Zum anderen möchte ich die Frage aufwerfen, welche Verschiebungen sich innerhalb des traditionellen Legitimationsdiskurses eröffnen, wenn sich die Koextensionalitätsthese als untauglich erweisen sollte.

5 John Rawls hat die institutionelle Ausrichtung der liberalen Tradition emphatisch betont, als er die Gerechtigkeit als „oberste Tugend *sozialer Institutionen*“ charakterisierte und die soziale Grundstruktur als Gegenstandsbereich der politischen Gerechtigkeit identifizierte. Diese theoretische Tradition reicht mindestens von Hobbes bis Hegel, was zeigt, dass sie nicht automatisch demokratie-affirmativ ist; umgekehrt scheint jedoch zu gelten, dass liberal-moderne Ansätze der Demokratietheorie das oben skizzierte Organisationsmodell adaptieren. Eine emphatische Zurückweisung der Identitätsthese findet sich innerhalb des liberalen Paradigmas letztlich nur in libertären Ansätzen, die dann allerdings konsequenterweise auch für alternative Organisationsformen plädieren.

Meine Überlegungen gliedern sich in drei Abschnitte: In einem ersten Schritt werde ich dem politischen Charakter der sozialen Gerechtigkeit nachspüren. Dies wird zum zweiten Punkt führen, in dem die Bedeutung der Koextensionalitätsthese für das Verständnis demokratischer Legitimation beleuchtet wird. In einem dritten und abschließenden Abschnitt werden die legitimationstheoretischen Perspektiven vor dem Hintergrund der Transformation politischer Gesellschaften systematisch analysiert.

II Der politische Charakter der sozialen Gerechtigkeit

Die nationalstaatliche Zuständigkeit für sozialpolitische Regelungen lässt sich überzeugend begründen: Man muss sie hierfür als Reflexion des politischen Charakters der sozialen Gerechtigkeit auffassen und die Bedingungen ihrer praktischen Legitimation betrachten. Mit dem Begriff der *praktischen Legitimation* sind hier normative Aspekte sozialstaatlicher Praxis angesprochen.⁶ Prima facie möchte man meinen, es handle sich hierbei um eine empirische Frage, weil sie Überzeugungen und Einstellungen realer Personen thematisiert. Insofern diese jedoch überwiegend die Struktur reflektierter Überzeugungen und normativer Einstellungen haben, sind sie zum einen selbst überwiegend theoretisch induziert und zum anderen ihrerseits Gegenstand normativer Deliberation.

Für die Praxis gilt, was Theoretikern zu akzeptieren nicht immer leicht fällt: Die meisten – und vor allem grundlegende – Norm-, Wert- und Legitimitätsvorstellungen sind normativ überdeterminiert und zugleich substantiell unterbestimmt. Einerseits bedeutet es, dass sie nicht nur aus *einem* Grunde für richtig oder gut erachtet werden, sondern sich aus einer Pluralität normativer Argumentations- und Begründungsperspektiven rechtfertigen lassen. Andererseits determinieren sie nicht *eine* spezifische praktische Implementierung. So können – um im Bereich der sozialen Gerechtigkeit und sozialer Sicherungssysteme zu bleiben – Chancengleichheit, Gesundheitsvorsorge, Förderung der Erwerbsfähig-

6 In diesem Sinne geht es im Folgenden nicht primär um Probleme einer theoretischen Begründung, sondern um die theoretische Konstruktion der ethisch-normativen Einstellungen auf Seiten der Bürger, die die diachrone Kontinuität und Stabilität sozialstaatlicher Strukturen stützen – d.h. um das, was Montesquieu (1758) als „Prinzip“ einer Regierungsform im Gegensatz zu ihrer „Natur“ bezeichnet hat, was Rousseau (1762) als das Problem der „Erhaltung des politischen Körpers“ thematisiert (vgl. Chwaszcza 2003), und was Rawls unter dem Begriff des „sense of justice“ versteht (vgl. Rawls 1963, 1991).

keit und Sicherung eines bestimmten Lebensstandards auf ganz unterschiedliche Weise realisiert werden.

Eine Folge moralischer Unterbestimmtheit ist, dass in der Regel eine Fülle praktischer Implementierungsoptionen offensteht, die zwar normativ gleichwertig sind, sich aber strukturell voneinander unterscheiden und unterschiedliche Konsequenzen für verschiedene Bevölkerungsgruppen nach sich ziehen. Bei der Wahl einer Alternative sind häufig nicht normative, genauer gesagt: nicht *moralisch*-normative Gründe ausschlaggebend, sondern Gründe der Effizienz, der Überprüfbarkeit, der Kompatibilität mit bereits bestehenden Verordnungen, der Praktikabilität etc. Sie zeichnen allerdings ebenfalls selten eine *einzig*e Option aus. Alle diese Entscheidungsgründe sind generell gerechtfertigt, solange sie moralisch-normative Gründe nicht ersetzen, sondern ergänzen. Jedoch sind diese Gründe politisch nicht ‚neutral‘, da unterschiedliche Regelungen gewöhnlich recht unterschiedliche Auswirkungen für die von ihnen betroffenen Personen und deren Möglichkeiten zur Verfolgung ihrer persönlichen und privaten Interessen haben. Moralische Unterbestimmtheit besagt nicht nur, dass in Entscheidungen für eine spezifische Umsetzung normativ gerechtfertigter Forderungen unvermeidlich nicht-normative Gründe nicht nur eingehen, sondern häufig ausschlaggebend sind für die Vorzugswürdigkeit der einen Alternative gegenüber der anderen.

Das gilt bereits für rein technische Regulierungen, aber in noch stärkerem Maße für Fragen sozialer Sicherung und Gerechtigkeit. Diese betreffen insbesondere dann genuine Verteilungsfragen, wenn es sich um staatlich finanzierte oder subventionierte Systeme handelt.

Generell hat moralische Unterbestimmtheit zwei entscheidende Konsequenzen: Sie generiert erstens in den unterschiedlichen politischen Gesellschaften verschiedenste Ausgestaltungen von strukturell und sachlich ähnlichen Normabsichten. Dies liegt an der Notwendigkeit, eine sachlich übergreifende Systemkompatibilität zu garantieren und die Einzelnorm in das Gesamtsystem der Normen zu integrieren. Der daraus erwachsende *Partikularismus* ist als solcher historisch kontingent und hat per se keine normative Signifikanz. Er kann eine solche aber über die Ausbildung normativ-praktischer Erwartungshaltungen und eines darauf beruhenden Traditionsverständnisses entfalten. Das ist natürlich dann besonders wahrscheinlich, wenn die Durchsetzung spezifischer Normen als historisch bedeutsam für die jeweilige politische Vereinigung angesehen wird.

Zweitens provoziert die konkrete Ausgestaltung von Normen und Regelungen fast immer Meinungs- und Interessenskonflikte – und das selbst dann, wenn einhellige Übereinstimmung über die moralische

Ausgezeichnetheit der Normorientierung als solcher besteht. So reicht zum Beispiel selbst ein breiter Konsens über Grundvorstellungen der sozialen Gerechtigkeit nicht aus, um die Frage zu klären, ob mehr Geld in die Abmilderung von negativen Konsequenzen der Erwerbslosigkeit oder in die Gesundheitsfürsorge oder in die berufliche Weiterbildung gesteckt werden soll. Genauso wenig reicht die einstimmige Akzeptanz des normativen Ziels ‚soziale Gerechtigkeit‘ hin, um die Frage zu klären, ob ein Solidarsystem, ein Versicherungssystem, ein Modell des egalitären Zugangs zu staatlich finanzierten Angeboten oder ein System der dezentralisierten Selbstsorge ermöglicht durch niedrige Steuersätze effizienter, praktikabler oder gar wünschenswerter ist. Und auch ein geteilter Konsens darüber, dass Massenarbeitslosigkeit abgebaut werden muss, klärt nicht die Frage, ob eine Flexibilisierung arbeitsrechtlicher Verträge oder eine Verbesserung des Kündigungsschutzes angemessener oder praktikabler ist.

Unterschiedliche Personen vertreten nicht nur unterschiedliche sachliche Auffassungen in solchen Fragen, sondern sind auch in unterschiedlicher Weise von den jeweiligen Alternativen betroffen und haben unterschiedliche Interessen – die allerdings meistens alle gleichermaßen normativ gerechtfertigt sind. Derartige Konflikte lassen sich in der Regel nicht *auflösen*, sondern nur zugunsten der einen oder der anderen Seite(n) *entscheiden*.⁷

Das ist keineswegs unmoralisch, ganz im Gegenteil: Im Rahmen eines demokratischen Politikverständnisses besteht sogar die normative Erwartung, dass auch einseitig vorteilhafte Entscheidungen von allen Bürgern nicht nur befolgt, sondern *akzeptiert* werden, weil sie das Ergebnis eines demokratischen Entscheidungsprozesses sind – und zwar unabhängig davon, ob sie den persönlichen Überzeugungen und Interessen entsprechen oder nicht. Die Pointe demokratischer Entscheidungsfindung besteht ja gerade in der Akzeptanz von Dissens.

Die Vorstellung, dass demokratische Entscheidungsprozesse eine Methode der Regelung von Meinungs- und Interessenskonflikten darstellen, die sich nicht auflösen lassen, weil es nicht die *eine* richtige oder moralisch vorzugswürdige Lösung gibt, lässt sich bis zu Aristoteles zurückführen. In der Gegenwartsphilosophie ist sie unter anderem von John Rawls herausgestellt worden, der dezidiert den politischen Charak-

7 Demokratie-theoretischer *locus classicus* dieses Punktes ist Schumpeters Kritik der „traditionellen Auffassung“ der Demokratie (Schumpeter 1976). Es lässt sich allerdings plausibel dafür argumentieren, dass sich diese Auffassung bereits bei Aristoteles findet und seiner Kritik sowohl der platonischen Einheitskonzeption der polis als auch des expertokratischen Modells politischer Entscheidungsfindung zugrunde liegt.

ter der sozialen Gerechtigkeit verteidigt (vgl. Rawls 1982).⁸ Rawls' These besteht ganz explizit darauf, dass im Kontext einer liberalen Theorie der Gerechtigkeit solche strittige Entscheidungen nicht einer technokratischen Administration übertragen werden können, deren Aufgabe darin besteht, den Gesamtnutzen zu maximieren. Rawls' Emphase des politischen Charakters der sozialen Gerechtigkeit ist bekanntlich gegen den Utilitarismus gerichtet. Sie weist jedoch nicht nur die Vorstellung zurück, dass es eine Nutzen maximierende Lösung von Überzeugungs- und Interessenskonflikten gebe, sondern besteht prinzipiell darauf, dass es den Grundsätzen einer sozial pluralen und liberalen Gesellschaft widerspricht, die Autorität zur Entscheidung derartiger Meinungs- und Interessenskonflikte de-politisierten, technisch-administrativen Entscheidungsinstanzen zu übertragen. Wenn die Anerkennung eines sozialen Pluralismus mit dem Prinzip der politischen Selbstbestimmung der Bürgerschaft verbunden werden soll, muss die kollektiv-politische Entscheidung als Ausdruck des Willens der Bürger zu verstehen sein. Hierin liegt der Unterschied zwischen einer liberalen, d.h. demokratischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit und einer wohlwollenden Autokratie.

Der *politische* Charakter der sozialen Gerechtigkeit artikuliert in diesem Sinne auch den entscheidenden Grund für Rawls' Beharren darauf, dass die soziale Gerechtigkeit auf der Ebene der jeweiligen nationalen Gesellschaften angesiedelt ist (vgl. Miller 2006; Freeman 2006). Ungeachtet der spezifischen Merkmale von Rawls' Begründung der sozialen Gerechtigkeit, z.B. des Differenzprinzips, halte ich seine These vom politischen Charakter der sozialen Gerechtigkeit nicht nur für überzeugend, sondern auch für eine systematisch überzeugende Rekonstruktion der in der Tat weit verbreiteten Auffassung, dass sozialstaatliche Zuständigkeiten auf der einzelstaatlichen Ebene anzusiedeln sind (vgl. Chwaszcza 2006, Chwaszcza 2007: Kap. 2 u. 6).

Wenn die These vom politischen Charakter der sozialen Gerechtigkeit überzeugend ist und wenn die Autorität und Kompetenz zur Entscheidung von Überzeugungs- und Interessenkonflikten den (wahlberechtigten) Bürgern zukommt, so stellt sich im zweiten Schritt natürlich die Frage, worin genau das Legitimationspotential demokratischer Entscheidungsverfahren besteht.

8 Rawls' Theorie des „public reasoning“ unterstreicht zwar die Notwendigkeit eines „overlapping consensus“, der jedoch die Abgrenzung des *Politischen* und die partikulare Struktur politischer Argumentation betrifft, nicht aber substantielle Entscheidungen (Rawls 1993).

III Die Bedeutung der Koexistenzialitätsthese für das Verständnis demokratischer Legitimität

Aus den oben bereits ausgeführten Gründen ist es wenig plausibel, demokratische Entscheidungsverfahren als Methode aufzufassen, mit der eine substantiell richtige Lösung gefunden werden kann. Eine solche Auffassung liegt zwar einer ganzen Reihe ‚konsens-emphatischer‘ Ansätze der Demokratietheorie zugrunde, sie gerät aber mit der Akzeptanz der Mehrheitsregel in Konflikt und widerspricht der Forderung, dass Bürger eine demokratisch getroffene Entscheidung auch dann akzeptieren sollen, wenn sie sie nicht teilen. Es ist daher erheblich plausibler, eine Dissens-Auffassung der Demokratie zu verteidigen, die demokratische Entscheidungsverfahren als eine legitime Methode der Selektion auffasst.

Es stehen sich also zwei Auffassung von Demokratie gegenüber: Die eine favorisiert den Konsens, weil damit die Wahrscheinlichkeit erhöht wird, ‚richtig‘ entschieden zu haben. Zur Entscheidungsfindung kommen unterschiedliche Instrumente zum Einsatz: Deliberation, Persuasion, die Aggregation von Kompetenz oder schlicht die Aggregation von Information (vgl. u.a. Habermas 1991; Bohmann/Rehg 1997; Goodin 2003). Die andere votiert für den Dissens und bezieht ihre Legitimation daraus, Akzeptanz von Dissens zu generieren. Dies soll im Folgenden als *demokratische Akzeptanz* bezeichnet werden.

Da offensichtlich ist, dass die Mehrheitsentscheidung nicht für jede Frage und auch nicht für jeden Konflikt akzeptabel ist, enthalten Dissensauffassungen der Demokratie in der Regel auch gewisse Restriktionen dessen, was zum Gegenstand politischer Entscheidungsfindung werden kann. Aber die Bestimmung der politischen Agenda unterliegt natürlich selbst einem Wandel und berührt Fragen, die für den vorliegenden Kontext nicht relevant sind; wichtig ist nur, dass eine gewisse Übereinstimmung darüber besteht, welche Überzeugungs- und Interessenskonflikte einer politischen ‚Lösung‘ offen stehen und welche ein anderes Entscheidungsverfahren erfordern.

Worin genau besteht nun die Legitimität stiftende Wirkung demokratischer Entscheidungsverfahren? Zwei Überlegungen sind hier entscheidend:

(a) Demokratische Prozesse der Legitimitätsbildung – insbesondere Verfahren der *Input-Legitimation* in Form von Wahlen oder Referenden – nehmen eine besondere Stellung bei der Erzeugung und Aufrechterhaltung demokratischer Akzeptanz ein, weil sie selbst einen Grund dafür bieten, ein kollektives Votum zu akzeptieren, der gerade nicht identisch

mit den Gründen ist, auf denen die individuelle Befürwortung oder Ablehnung des substantiellen Gehalts der Entscheidung basiert. Während für die individuelle Befürwortung oder Ablehnung persönliche Überzeugungen und private Interessen einschlägig sind, ist es im Kontext politisch-kollektiver Entscheidungen die Mehrheitsregel. Verfahren der Input-Legitimität geben nicht nur jedem Bürger eine (gleichgewichtige) Stimme (*voice*), ihre Bedeutung liegt auch darin, dass sich die Bürger im Akt ihrer Beteiligung am demokratischen Prozess wechselseitig signalisieren, dass sie demokratische Verfahren als legitime Form politischer Entscheidung anerkennen. Verfahren der Input-Legitimität können in diesem Sinne als eine Form kollektiver performativer Selbstbindung verstanden werden. Sie verfestigen die Akzeptanz des demokratischen Entscheidungsverfahrens und zugleich die Bereitschaft, das kollektive Entscheidungsverfahren als bindend anzuerkennen. Auf diese Weise regeneriert sich demokratische Akzeptanz.⁹ Verfahren der Input-Legitimität manifestieren eine geteilte Auffassung des Politischen, die sich in der Zustimmung zum politischen Entscheidungsverfahren ebenso niederschlägt wie in der Verfassung der politischen Agenda.

(b) Demokratische Akzeptanz stellt sich jedoch nicht im Kontext der Beurteilung jeder einzelnen Frage ein, sondern nährt sich aus dem Vertrauen darauf, dass es im Kontext einer diachron oder sachlich übergreifenden Vielzahl von Entscheidungen zu einem Ausgleich der Mehrheitspositionen kommt – d.h. dass es nicht immer die gleichen Personen sind, die gewinnen bzw. verlieren – und dass Revisionen früherer Entscheidungen prinzipiell immer möglich sind.

Hierin liegt meines Erachtens die entscheidende Differenz zwischen konsens-orientierten und dissens-offenen Auffassungen der Demokratie. Während Konsensauffassungen offensichtlich davon ausgehen, dass die Legitimität einer politischen Entscheidung eine Eigenschaft oder ein Charakteristikum jeder *einzelnen* Entscheidung sein muss, betrachten dissens-offene Auffassungen Legitimität als eine Eigenschaft oder ein Charakteristikum eines sachlich und diachron übergreifenden Kontinuums politischer Entscheidungen.

So verstanden setzt demokratische Akzeptanz dann allerdings voraus, dass auch eine gewisse Kontinuität der Beziehungen besteht, d.h. eine kontinuierliche reziproke politische Abhängigkeit und eine Möglichkeit kontinuierlicher politischer Revision in Form der institutionellen Integration der betroffenen Bürger.

9 Eine solche Auffassung findet sich freilich nicht ausschließlich bei John Rawls, sondern dezidiert auch bei James Buchanan (1954), der allerdings stärker die Revisionsfähigkeit als den langfristigen Ausgleich betont; vgl. auch Buchanan/Tullock (1965).

Genau an diesem Punkt kommt die Koextensionalitätsthese ins Spiel. Denn in der Kontinuität und in der Demonstration wiederholter gegenseitiger Abhängigkeit vom demokratischen Entscheidungsprozess besteht der intuitiv plausible Kern der Auffassung, dass demokratische Entscheidungsverfahren ein „geeintes Volk“ voraussetzen. Meines Erachtens erschöpft sich diese Auffassung allerdings auch in diesem Punkt. Denn der Begriff des Volkes, wie er in der theoretischen Rechtfertigung des Begriffs der Volkssouveränität auftaucht, ist eine theoretische Fiktion, kein realer Sachverhalt. Volkssouveränität ist ein *Verfahren* kollektiver Entscheidungsfindung und nicht, wie Rousseau suggerierte, das Verhalten eines Kollektivkörpers. Daher sollte man den Tendenzen, das Volk als Subjekt zu vergegenständlichen, grundsätzlich mit Skepsis begegnen.

Sofern ein dissens-offenes, für Wahrheitsfragen nicht sensitives Verständnis demokratischer Politik als normativ und sachlich angemessen erachtet wird, zeigt sich, warum die Kompetenz zur Entscheidung verteilungsrelevanter politischer Fragen nicht auf Gremien unabhängiger Experten übertragen werden sollte – mag es sich dabei um technische Experten, um Juristen oder Gerichtshöfe, um Funktionäre oder Aktivisten aus dem Bereich der sozialen Bewegungen handeln. Die zunehmende Legalisierung politischer Entscheidungsfindung gibt daher, wie Scharpf zu Recht hervorhebt, Anlass zur Beunruhigung – ein Phänomen übrigens, das zwar auch auf einzelstaatlicher Ebene beobachtet werden kann, auf europäischer Ebene aber wegen der politischen Unabhängigkeit des Europäischen Gerichtshofes besonders auffällig ist. Die politische Lösung von dissens-offenen Fragen und insbesondere von Verteilungsfragen setzt nicht nur eine diachron und sachlich übergreifende Kontinuität der Entscheidungsprobleme und der -berechtigten voraus – die Koextensionalitätsthese –, sondern auch, dass in dissens-offenen Fragen Input-Legitimität nicht durch Output-Legitimität substituiert werden kann.¹⁰

IV Legitimationstheoretische Perspektiven vor dem Hintergrund der Transformation politischer Gesellschaften

Die vorangehenden Überlegungen sind offensichtlich primär begrifflicher, nicht empirischer Art. Sie legen die praktischen Anwendungsbe-

10 Das gilt in einem gewissen Sinne zwar auch für die kognitive Interpretation. Aber die kognitive Interpretation betrachtet Input-Legitimität als *instrumentelle* Methode des Erkenntnisgewinns.

dingungen einer spezifischen Auffassung demokratischer Legitimität und ihrer Verschränkung mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit frei. Als solche besagen sie weder, dass die einzelstaatliche Organisationsform die einzige legitime Form sozialer Sicherungssysteme darstellt, noch dass demokratische Legitimität die einzige Möglichkeit der Rechtfertigung kollektiv-bindender Entscheidungen bezeichnet. Sie versuchen vielmehr den wechselseitigen Zusammenhang zu verdeutlichen, der zwischen einer spezifischen Legitimationskonzeption und einer spezifischen Struktur der sozialen und politischen Praxis besteht.

Im letzten Abschnitt möchte ich daher ein Gedankenexperiment unternehmen und einen Vorschlag zur Diskussion stellen. Dieser Vorschlag betrifft die Legitimationsbedingungen sozialer Sicherungssysteme unter der Voraussetzung, dass die Koextensionalitätsthese außer Kraft gesetzt wird. Eine solche Annahme ist keineswegs abseitig, da die Kontinuität sozio-politischer Beziehungen nicht nur durch die Ausbildung transnationaler Entscheidungsstrukturen unterhöhlt wird, sondern auch durch Phänomene der Migration. Die Migrationsproblematik wird häufig aus der Perspektive der Immigration thematisiert, und hier gewöhnlich unter der Prämisse, dass die aufnehmende Gesellschaft einen gerechtfertigten Anspruch auf Kontrolle des Zuzugs ausüben kann.¹¹ Aber Immigration ist nur die Kehrseite dauerhafter oder vorübergehender *Emigration*. De facto ist der Anteil von Personen, die dauerhaft oder vorübergehend ihren Aufenthalt in einem anderen Land nehmen oder einer Erwerbstätigkeit im Ausland nachgehen, im Verhältnis zur Gesamtpopulation nach wie vor gering. Das heißt aber nicht, dass das so bleiben muss. Zumindest im Rahmen der Europäischen Union bezeichnet das Prinzip der freien Mobilität zwischen den Mitgliedstaaten einen expliziten Rechtsanspruch europäischer Bürger, weshalb schon allein aus Gründen der internen Konsistenz normativer Forderungen nicht länger an der Koextensionalitätsthese festgehalten werden sollte. Was aber bedeutet das Aufbrechen der Koextensionalitätsthese für die Organisation sozialer Sicherung – zum Beispiel der Emigranten?

Die politisch-staatliche Organisation sozialer Sicherungssysteme verliert ihre Legitimationsbasis in dem Maße, in dem die Kontinuität und Geschlossenheit politischer Gesellschaften aufbricht. Aus der Erosion der Legitimation folgt zwar keineswegs, dass wir uns vom Ideal sozialer Gerechtigkeit verabschieden müssen. Aber die staatlichen Strukturen der Implementierung dieses normativen Ideals geraten doch erheblich ins Wanken. Aus diesem Grund geht die Forderung nach einer Kon-

11 Auf eine normative Diskussion dieses Anspruchs muss im vorliegenden Kontext allerdings verzichtet werden.

servierung bzw. Wiederherstellung der Möglichkeiten staatlicher Sozialpolitik an dem *theoretischen* Legitimationsproblem vorbei.

Wenn die demokratische Legitimationsbasis der kollektiven Bindungskraft staatlich-zentral gesteuerter Sozialpolitik schwindet, weil die theoretische Fiktion eines geeinten demos – verstanden als Kontinuität wechselseitiger politischer Abhängigkeit der Bürger – real unterhöhlt oder normativ infrage gestellt wird, scheint es angebracht, die kollektive Bindungswirkung abzuschwächen.

Eine nahe liegende Option besteht zum Beispiel darin, von der Möglichkeit der politischen Mitentscheidung (*voice*) zu einem System überzugehen, das Exit-Optionen schafft und Alternativen zur freien Wahl stellt.

Geht man davon aus, dass eine soziale Absicherung von Personen am Ort ihres Aufenthaltes erstrebenswert ist und dass eine nicht unbedeutende Zahl von Personen sich zeitweise oder dauerhaft im Ausland aufhält, dann sollten Organisationsformen zugelassen werden, die (1) flexible Ein- und Austritte erlauben, die (2) nicht auf Kontinuität von Mitgliedschaft aufbauen, aber die Kumulation von Mitgliedschaften erlauben, und die (3) nicht in der Erwartung wechselseitiger Abhängigkeit, sondern auf individuell kluger Planung gründen.

Alle drei Forderungen scheinen eine Flexibilität zu verlangen, die sich leichter im Rahmen eines politisch regulierten, aber privatwirtschaftlich-kompetitiv organisierten Modells sozialer Sicherungssysteme realisieren lässt als im Rahmen einer staatlich-administrativen Organisation. Eine solche Option muss keineswegs notwendig den Anspruch sozialer Gerechtigkeit in der Forderung nach sozialem Ausgleich oder einer sozial getragenen Absicherung der Einzelpersonen aufgeben. Denn die Möglichkeit, die Absicherung ‚leistungsschwacher‘ Bürger weiterhin staatlich – d.h. durch Steuern und Abgaben der territorial und zeitgleich ansässigen Bürger – zu subventionieren, besteht ja nach wie vor. Es ist allerdings nicht Aufgabe politikphilosophischer Überlegungen, derartige Modelle zu entwickeln; das können andere Disziplinen besser.

Sofern das vorgeschlagene Gedankenexperiment einer sich transnationalisierenden gesellschaftlichen Realität tatsächlich pragmatisch angemessen ist, würde dies eine stärkere Privatisierung der Organisation sozialer Absicherungssysteme beinhalten. Es würde – so nehme ich zumindest an – gemessen an den Standards einiger europäischer Mitgliedstaaten mehr Ungleichheit zulassen, aber transnationale Inklusion erleichtern.

Würde sich ein solches Europa amerikanischen Verhältnissen annähern? Möglicherweise könnte das der Fall sein. Sozialhistoriker scheinen sich weitgehend darin einig, dass die Ausbildung einer zentralistisch

organisierten (Bildungs- und) Sozialpolitik nicht nur ein entscheidendes Moment der gesellschaftlichen Inklusion der Arbeiterschicht darstellte, sondern auch entscheidend zur Ausbildung des europäischen Nationalstaatsmodells und seiner bürokratischen Verwaltung beigetragen hat.

Hierin liegt vielleicht eine der augenfälligsten Differenzen zwischen der US-amerikanischen und der europäischen Entwicklung politischer Selbstorganisation. In der stark anti-etatistischen Tradition des amerikanischen Politikverständnisses spielt die Orientierung am Ideal der sozialen Gerechtigkeit (bis zum New Deal) eine vergleichsweise geringe Rolle (vgl. Walzer 1990). Gesellschaftliche Inklusion zielt vorwiegend auf die Integration der Siedler und Einwanderer. Umgekehrt sollte man allerdings auch nicht vergessen, dass die Ausbildung zentralistisch organisierter Sozialpolitik auch in den meisten europäischen Ländern vorwiegend in nicht-demokratische oder vor-demokratische Phasen fällt und dass es erhebliche Zweifel daran gibt, dass sie immer einem genuinen Gerechtigkeitsanliegen oder der Orientierung an einem egalitaristischen Verständnis von Bürgerschaft entspringen ist.

Wie immer man die pragmatischen oder ethischen Vorzüge und Nachteile des europäischen Politik- und Staatsverständnisses im Einzelnen bestimmen mag, – vor dem Hintergrund der Transformation sozialer Beziehungen scheinen sie ihren Praxisbezug zu verlieren.

Literatur

- Atkinson, Tony (2003): Social Inclusion and the European Union, in: Joseph Weiler/Iain Begg/John Peterson (Hg.): *Integration in an Expanding European Union*, Oxford: Blackwell, S. 143-160.
- Bohman, James/Rehg, William (1997): *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Buchanan, James M. (1954): Social Choice, Democracy, and Free Markets, in: *Journal of Political Economy* 62, S. 114-123.
- Buchanan, James/Tullock, Gordon (1965): *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Chwaszcza, Christine (2003): Die Praxis der Freiheit: Vom legitimierungstheoretischen Anspruch zum politischen Traum, in: Wolfgang Kersting (Hg.): *Die Republik der Tugend: Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden: Nomos, S. 117-146.
- Chwaszcza, Christine (2006): Die normative Bedeutung politischer Grenzen: Zur Abgrenzung politischer und allgemein moralischer Be-

- reiche der Gerechtigkeit in: Peter Koller (Hg.): Die globale Frage, Wien: Passagen, S. 349-376.
- Chwaszcza, Christine (2007): *Moral Responsibility and Global Justice. A Human Rights Approach*, Baden-Baden: Nomos.
- Elazar, Daniel J. (2003): The United States and the European Union: Models for their Epochs, in: Kalypso Nicolaidis/Robert Howse (Hg.): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 31-53.
- Esping-Andersen, Gosta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Freeman, Samuel (2006): Distributive Justice and The Law of Peoples, in: Rex Martin/David A. Reidy (Hg.): *Rawls' The Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, S. 243-260.
- Fritz W. Scharpf (2003): The European Social Model, in: Joseph Weiler/Iain Begg/John Peterson (Hg.): *Integration in an Expanding European Union*, Oxford: Blackwell, S. 109-134.
- Goodin, Robert (2003): *Reflective Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Guillen, Ana (2003): European Integration – A View from the Periphery, in: Joseph Weiler/Iain Begg/John Peterson (Hg.): *Integration in an Expanding European Union*, Oxford: Blackwell, S. 161-164.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Majone, Giandomenico (2003): Regulatory Legitimacy in the United States and the European Union, in: Kalypso Nicolaidis/Robert Howse (Hg.): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 252-276.
- Marshall, T. H. (1963): *Class, Citizenship, and Social Class*, Garden City: Doubleday Inc.
- Miller, David (2006): Collective Responsibility and International Inequality in *The Law of Peoples*, in: Rex Martin/David A. Reidy (Hg.): *Rawls' The Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell, S. 191-205.
- Montesquieu (1994 [1768]): *Vom Geist der Gesetze*, Ditzingen: Reclam.
- Moravcsik, Andrew (2003): Federalism in the European Union. Rhetoric and Reality, in: Kalypso Nicolaidis/Robert Howse (Hg.): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 161-190.

- Nicolaidis, Kalypso/Howse, Robert (Hg.) (2003): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press.
- Pierson, Paul/Leibfried, Stephan (1996): *Left to Courts and Markets*, in: Helen Wallace/William Wallace (Hg.): *Policy-making in the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 267-292.
- Rawls, John (1963): *The Sense of Justice*, in: *Philosophical Review* 72, S. 281-305.
- Rawls, John (1982): *Social Unity and Primary Goods*, in: Bernard Williams/Amartya Sen (Hg.): *Utilitarianism and Beyond*, London: Cambridge University Press, S. 159-186.
- Rawls, John (1991): *Theory of Justice*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York: Columbia Press.
- Rousseau, Jacques (1986 [1762]): *Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Ditzingen: Reclam.
- Scharpf, Fritz W. (1999): *Governing in Europe. Effective and Democratic*, Oxford: Oxford University Press.
- Scharpf, Fritz W. (2003): *Democratic Legitimacy under Conditions of Regulatory Competition. Why Europe differs from the United States*, in: Kalypso Nicolaidis/Robert Howse (Hg.): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 355-376.
- Schumpeter, Joseph (1976): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, London: Unwin University Books.
- Walzer, Michael (1990): *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory* 18, S. 6-23.
- Weiler, Joseph (2003): *Federalism without Constitutionalism: Europe's Sonderweg*, in: Kalypso Nicolaidis/Robert Howse (Hg.): *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford: Oxford University Press, S. 54-72.

AUTORINNEN UND AUTOREN

CHRISTINE CHWASZCZA ist Inhaberin des Lehrstuhls für Politische Theorie am European University Institute in Florenz.

NANCY FRASER ist Professorin für Politik- und Sozialwissenschaft an der New School for Social Research in New York.

OTFRIED HÖFFE ist Professor für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle *Politische Philosophie* am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

WOLFGANG KERSTING ist Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

HELMUT KÖNIG ist Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte und geschäftsführender Direktor des Instituts für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

JULIAN NIDA-RÜMELIN ist Professor für Politische Theorie und Philosophie am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München.

EMANUEL RICHTER ist Professor für Politische Systeme am Institut für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

SABINE SCHIELKE ist Doktorandin am Institut für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Europäische Horizonte

Helmut König,
Emanuel Richter,
Sabine Schielke (Hg.)

Gerechtigkeit in Europa

Transnationale Dimensionen
einer normativen Grundfrage

April 2008, 138 Seiten,
kart., 15,80 €,
ISBN: 978-3-89942-768-4

Helmut König, Julia Schmidt,
Manfred Sicking (Hg.)

Europas Gedächtnis

Das neue Europa zwischen
nationalen Erinnerungen
und gemeinsamer Identität

März 2008, 166 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-723-3

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)

Gehört die Türkei zu Europa?

Wegweisungen für ein Europa
am Scheideweg

2005, 222 Seiten,
kart., 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-328-0

Helmut König,
Manfred Sicking (Hg.)

Der Irak-Krieg und die Zukunft Europas

2004, 194 Seiten,
kart., 21,80 €,
ISBN: 978-3-89942-209-2

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de