

Unverkäufliche Leseprobe



Amartya Sen
Die Idee der Gerechtigkeit

Aus dem Englischen von Christa Krüger
493 Seiten, In Leinen
ISBN: 978-3-406-60653-3

VORWORT

«In der kleinen Welt, in der Kinder leben», sagt Pip in Charles Dickens' Roman *Große Erwartungen*, «gibt es nichts, was sie so feinsinnig aufnehmen und empfinden wie Ungerechtigkeit.»¹ Pip wird wohl Recht haben: Nach seiner demütigenden Begegnung mit Estella erinnert er sich lebhaft an die «launenhaften und gewalttätigen Zwangsmaßnahmen», die er als Kind von der Hand seiner eigenen Schwester erdulden musste. Aber auch Erwachsene nehmen offenkundiges Unrecht deutlich wahr. Nicht die Erkenntnis, dass die Gerechtigkeit auf der Welt unvollkommen ist – vollkommene Gerechtigkeit erwarten nur wenige von uns –, treibt uns zum Handeln, sondern die Tatsache, dass es in unserer Umgebung Ungerechtigkeiten gibt, die sich austräumen lassen und die wir beenden wollen.

Das ist greifbar genug in unserem täglichen Leben mit den Unbilligkeiten und Unterdrückungen, die uns zu schaffen machen und mit gutem Grund ärgern, aber es gilt auch für wahrgenommene Ungerechtigkeiten im weiteren Umkreis unserer Lebenswelt. Ohne einen Gerechtigkeitssinn, der ihnen sagte, dass manifeste Ungerechtigkeiten überwunden werden können, hätten die Pariser sehr wahrscheinlich die Bastille nicht gestürmt, hätte Gandhi das Weltreich, in dem die Sonne nicht unterging, nicht herausgefordert, Martin Luther King nicht zum gewaltlosen Widerstand gegen die weiße Übermacht im «Land der Freien und der Heimat der Mutigen» aufgerufen. Sie versuchten nicht, eine vollkommen gerechte Welt zu erstreiten (selbst wenn Einigkeit darüber bestünde, wie sie aussehen würde), sondern sie wollten klares Unrecht beseitigen, so weit sie konnten.

Unrecht zu erkennen, dem man abhelfen kann, ist nicht nur ein Beweggrund für unser Nachdenken über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sondern auch zentral für die Theorie der Gerechtigkeit – das möchte ich in diesem Buch zeigen. In der hier vorgelegten Untersuchung wird die Feststellung von Ungerechtigkeit oft genug als Ausgangspunkt für kritische Diskussion fungieren.² Aber warum sollte sie nicht auch ein guter Endpunkt sein, könnte man fragen. Warum müssen wir über unseren Sinn für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hinausgehen? Wozu brauchen wir eine Theorie der Gerechtigkeit?

Um die Welt zu verstehen, reicht es nicht, einfach nur unmittelbare Wahrnehmungen zu registrieren. Zum Verstehen gehört unvermeidlich Nachdenken. Wir müssen «studieren», was wir fühlen und zu sehen scheinen, und wir müssen fragen, was diese Wahrnehmungen anzeigen und wie wir ihnen angemessen Beachtung schenken können, ohne von ihnen überwältigt zu werden. Eine dieser Fragen bezieht sich auf die Zuverlässigkeit unserer Gefühle und Eindrücke. Das Gespür für Ungerechtigkeit könnte als ein Signal dienen, das uns in Bewegung setzt, aber ein Signal muss kritisch untersucht werden, und eine Schlussfolgerung, die lediglich auf Signalen beruht, muss auf ihre Solidität hin geprüft werden. Adam Smith war überzeugt, dass ethische Gefühle wichtig sind, aber das hielt ihn nicht davon ab, nach einer «Theorie der ethischen Gefühle» zu suchen; er bestand darauf, dass ein Gefühl von Unrecht einer durchdachten kritischen Prüfung ausgesetzt werden muss, damit deutlich wird, ob es Grundlage für eine nachhaltige Verurteilung sein kann. Das Gleiche gilt für die Neigung, jemanden oder etwas zu rühmen; auch sie ist kritisch zu prüfen.*

Wir müssen darüber hinaus fragen, welche Arten des Vernunftgebrauchs bei der Beurteilung der ethischen und politischen Konzepte von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zum Einsatz kommen sollen. Auf welche Weise kann die Diagnose einer Ungerechtigkeit oder dessen, was sie verringern oder beseitigen würde, objektiv sein? Wird Unparteilichkeit in einem besonderen Sinn verlangt, etwa das Absehen von den eigenen erworbenen Ansprüchen? Ist es auch nötig, gewisse Einstellungen zu überprüfen, selbst wenn sie nicht mit erworbenen Ansprüchen zusammenhängen, sondern ortsgebundene Vormeinungen und Vorurteile spiegeln, die in der durchdachten Konfrontation mit anderen, nicht im gleichen Provinzialismus befangenen Denkweisen vielleicht nicht standhalten? Welche Rolle spielen Rationalität und Vernünftigkeit für das Verständnis dessen, was Gerechtigkeit fordert?

Diese Probleme und einige in engem Zusammenhang damit stehende allgemeinere Fragen werden in den ersten zehn Kapiteln behandelt, und anschließend befasse ich mich mit möglichen Anwendungen der Theorie: mit der kritischen Einschätzung der Grundlagen für Urteile

* Smiths klassisches Buch *The Theory of Moral Sentiments* erschien 1759, vor 250 Jahren, und die letzte – die sechste – überarbeitete Fassung wurde 1790 veröffentlicht. In der Einleitung zur Jubiläumsausgabe von 2009 (Penguin Books) kommentiere ich die Besonderheit von Smiths moralischem und politischem Engagement und seine fortdauernde Bedeutung für die Welt von heute.

über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (das können Freiheiten, Befähigungen, Ressourcen, Glück, Wohlergehen oder andere sein), mit der besonderen Relevanz diverser Erwägungen, die in die Rubrik Gleichheit und Freiheit einzuordnen sind, mit dem offenkundigen Zusammenhang zwischen dem Streben nach Gerechtigkeit und dem Verständnis von Demokratie als «Regierung durch Diskussion» und mit der Natur, Durchführbarkeit und Tragweite der Menschenrechte.

Welche Art von Theorie?

Die Überlegungen, die in diesem Buch präsentiert werden, zielen auf eine Theorie der Gerechtigkeit in einem sehr weiten Sinn. Sie soll klären, wie wir verfahren können, wenn wir Fragen der Erweiterung von Gerechtigkeit und Beseitigung von Ungerechtigkeit in Angriff nehmen wollen; sie hat nicht das Ziel, Antworten auf die Frage nach dem Wesen vollkommener Gerechtigkeit zu bieten. Darin unterscheidet sie sich deutlich von den Theorien der Gerechtigkeit, die in der gegenwärtigen politischen und Moralphilosophie das Feld beherrschen. Vor allem drei Unterschiede verdienen besondere Beachtung – in der Einleitung werden sie ausführlicher behandelt.

Der erste Unterschied: Eine Theorie der Gerechtigkeit, die als Basis für den Gebrauch der praktischen Vernunft dienen kann, muss zeigen können, wie tatsächliche Versuche zur Verminderung von Ungerechtigkeit und Beförderung von Gerechtigkeit einzuschätzen sind; sie sollte sich nicht ausschließlich auf die Charakterisierung vollkommen gerechter Gesellschaften konzentrieren, wie es in den Theorien der Gerechtigkeit der politischen Philosophie von heute häufig geschieht. Es gibt Zusammenhänge zwischen diesen beiden verschiedenen Zielsetzungen, aber trotzdem sind sie analytisch voneinander entkoppelt. Das Ziel, auf das sich dieses Buch konzentriert, hat zentrale Bedeutung für Entscheidungen über Institutionen, Verhaltensweisen und andere Determinanten der Gerechtigkeit; und die Ableitung solcher Entscheidungen muss die wichtigste Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit sein, die als Richtlinie für praxisorientierte Überlegungen dienen soll. Die Behauptung, dass diese vergleichende Arbeit erst möglich sei, nachdem die Aufforderungen der vollkommenen Gerechtigkeit geklärt wurden, diese Behauptung ist nachweislich ganz und gar falsch (im Kapitel 4, «Stimme und kollektive Entscheidung», wird der Nachweis geführt).

Der zweite Unterschied: Manche Fragen der vergleichenden Beurteilung von Gerechtigkeit können zufrieden stellend geklärt werden,

und mittels durchdachter Argumente ist dann Einigung zu erzielen, aber es gibt womöglich auch Vergleiche, in denen Meinungsverschiedenheiten über konkurrierende Erwägungen nicht völlig beigelegt werden können. Hier wird die These aufgestellt, dass mehrere verschiedene Gründe der Gerechtigkeit nebeneinander bestehen können, die alle kritischer Überprüfung standhalten, aber zu unterschiedlichen Folgerungen führen.* Vernünftige, in entgegengesetzte Richtungen weisende Argumente können von Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen und Traditionen stammen, aber auch innerhalb einer einzigen bestimmten Gesellschaft und sogar in derselben Person vorkommen.**

Um mit dem Konflikt zwischen einander widerstreitenden Ansprüchen umgehen zu können, brauchen wir eine vernünftige Auseinandersetzung mit anderen und mit uns selbst; die Haltung, die man «bindungslose Toleranz» nennen könnte und die bequeme Lösungen wie «Sie haben Recht in Ihrer Gemeinschaft und ich in meiner» bietet, ist dazu nicht geeignet. Vernunftgebrauch und unparteiische Überprüfung sind entscheidend. Aber auch nach der gründlichsten kritischen Untersuchung können einander widerstreitende und konkurrierende Argumente übrig bleiben, die durch unparteiische Überprüfung nicht auszuräumen sind. Im Folgenden werde ich mehr dazu sagen, möchte aber an dieser Stelle schon betonen, dass die Notwendigkeit des Vernunftgebrauchs und der kritischen Prüfung keinesfalls dadurch in Frage gestellt wird, dass womöglich einige konkurrierende Prioritäten die Konfrontation mit der Vernunft überdauern. Die Pluralität, mit der wir dann enden, wird das Resultat des Vernunftgebrauchs, nicht des Verzichts auf vernünftiges Denken sein.

Der dritte Unterschied: Dass es Ungerechtigkeiten gibt, die sich beiseitigen lassen, kann gut mit Übertretungen von Verhaltensregeln zu-

* Isaiah Berlin und Bernard Williams haben sich ausführlich und überzeugend mit der Wichtigkeit der Wertepluralität befasst. Pluralitäten können in einer bestimmten Gemeinschaft bestehen oder sogar in einer einzelnen Person, sie spiegeln nicht zwangsläufig die Werte «verschiedener Gemeinschaften». Jedoch können auch Unterschiede in den Wertvorstellungen von Menschen in verschiedenen Gemeinschaften signifikant sein (vergl. dazu die wichtigen Beiträge von Michael Walzer, Charles Taylor und Michael Sandel).

** Karl Marx zum Beispiel erläuterte, dass es sowohl Gründe für die Abschaffung der Ausbeutung der Arbeitskraft (im Zusammenhang mit dem Recht auf das Produkt der eigenen Anstrengung) wie für eine Zuteilung nach dem Maß der Bedürftigkeit (im Zusammenhang mit den Forderungen der Verteilungsgerechtigkeit) gibt. In seinem letzten substantiellen Text, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), erörterte er dann den unvermeidlichen Konflikt zwischen diesen beiden Prioritäten.

sammenhängen und nicht mit institutionellen Mängeln (Pips in *Große Erwartungen* geschilderte Erinnerung an die Gewalttätigkeit seiner Schwester war nur dies, aber keine Verurteilung der Institution Familie). Gerechtigkeit ist letzten Endes verbunden mit der Lebensführung von Menschen und nicht nur mit der Eigenart der Institutionen in ihrer Umgebung. Im Gegensatz dazu konzentrieren sich viele der wichtigsten Theorien der Gerechtigkeit übermäßig auf die Frage, wie «gerechte Institutionen» einzurichten sind, und gestehen Verhaltensmustern nur eine untergeordnete, nebensächliche Rolle zu. Zum Beispiel ergibt John Rawls' mit Recht berühmter Ansatz der «Gerechtigkeit als Fairness» ein einziges Set von «Gerechtigkeitsgrundsätzen», die ausschließlich auf die Einrichtung «gerechter Institutionen» zielen (um die Grundstruktur der Gesellschaft festzulegen) und verlangen, dass das Verhalten von Menschen vollkommen den Bedingungen für das angemessene Funktionieren dieser Institutionen entspricht.³ Ich behaupte dagegen, dass diese übermäßige Konzentration auf Institutionen (während vorausgesetzt wird, dass das Verhalten hinreichend makellos ist), statt auf das Leben, das Menschen führen können, einige entscheidende Mängel hat. Wird Gerechtigkeit unter Konzentration auf dieses Leben beurteilt, ergeben sich daraus weit reichende Folgen für die Natur und die Reichweite der Idee der Gerechtigkeit.*

Das Umdenken in der Theorie der Gerechtigkeit, das in diesem Buch versucht wird, hat – so behaupte ich – unmittelbaren Bezug zur politischen und praktischen Philosophie. Aber ich habe auch versucht, darzustellen, welche Relevanz die hier präsentierten Argumente für einige der Auseinandersetzungen haben, die zur Zeit im Rechtswesen, der Ökonomie und der Politik ausgetragen werden; und wenn man optimistisch ist, könnte man sogar sagen, dass die Theorie in der Praxis Auswirkungen auf Debatten und Entscheidungen über politische Maßnahmen und Programme hat.**

* Die «Befähigungsperspektive», die seit einiger Zeit genauer untersucht wird, passt genau zu dem Verständnis von Gerechtigkeit, das sich an der Lebensführung und den Freiheiten orientiert, die für Personen tatsächlich erreichbar sind. Siehe Martha Nussbaum und Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Reichweite und Grenzen dieser Perspektive werden in den Kapiteln 11–14 untersucht.

** Zum Beispiel hat die «offene Unparteilichkeit» (siehe Kapitel 6), die zulässt, dass sich Stimmen aus der Nähe und auch aus der Ferne zur Gerechtigkeit von Gesetzen äußern (nicht nur aus Gründen der Fairness gegen andere, sondern auch zur Vermeidung von Provinzialismus, wie Adam Smith in *Theorie der ethischen Gefühle*

Die Sicht aus einer komparativen Perspektive, die deutlich über den engen – und einengenden – Rahmen des Gesellschaftsvertrags hinausgeht, kann hier nützlich sein. Vergleichende Einschätzungen der Erweiterung von Gerechtigkeit treffen wir ständig, ob wir nun gegen Unterdrückung vorgehen (etwa gegen Sklaverei oder Unterjochung von Frauen) oder gegen systematische medizinische Unterversorgung (gegen das Fehlen medizinischer Einrichtungen in Teilen Afrikas oder Asiens oder das Fehlen allgemeiner Krankenversicherungen in den meisten Ländern der Welt einschließlich der USA) protestieren oder ablehnen, Folterung als zulässige Verhörmethode anzusehen (Folter wird in der Welt von heute noch immer bemerkenswert häufig eingesetzt – manchmal sogar in Staaten, die als Stützen des globalen Establishments gelten), oder ob wir uns gegen die stillschweigende Duldung von chronischem Hunger wenden (zum Beispiel in Indien trotz der Abschaffung von Hungersnöten).^{*} Oft genug mögen wir uns einig sein, dass manche Veränderungen (zum Beispiel die Beendigung der Apartheid) Ungeerechtigkeit verringern werden, aber selbst wenn alle derartigen übereinstimmend befürworteten Veränderungen erfolgreich durchgeführt sind, werden wir immer noch nicht von einer auch nur annähernd vollkommenen Gerechtigkeit sprechen können. Praktische Sachverhalte scheinen nicht weniger als theoretische Überlegungen eine ziemlich radikale neue Richtung in der Analyse der Gerechtigkeit zu fordern.

Öffentlicher Vernunftgebrauch und Demokratie und globale Gerechtigkeit

Auch wenn Gerechtigkeitsgrundsätze im hier vorgelegten Ansatz nicht im Hinblick auf Institutionen, sondern im Hinblick auf Leben und Freiheiten der betroffenen Menschen definiert werden, haben Institutionen dennoch für die Förderung von Gerechtigkeit zwangsläufig eine wich-

und in den *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften* dargelegt hat), unmittelbare Relevanz für einige aktuelle Auseinandersetzungen im Supreme Court der USA; davon handelt das Schlusskapitel (18) dieses Buchs.

^{*} Ich hatte das Privileg, auf Einladung des Speakers Somnath Chatterjee am 11. August 2008 vor dem indischen Parlament über «The Demands of Justice» zu sprechen. Der Vortrag war die erste Hiren Mukerjee Memorial Lecture, die in Zukunft jährlich im Parlament gehalten wird. Die ungekürzte Fassung des Vortrags ist in einer vom indischen Parlament veröffentlichten Broschüre zugänglich, und eine gekürzte Version mit dem Titel «What should Keep Us Awake at Night» wurde in *The Little Magazine*, Bd. 8, Heft 1 und 2 (2009) abgedruckt.

tige instrumentelle Rolle. Institutionen kommen auf viele verschiedene Arten ins Spiel. Sie können unmittelbar dazu beitragen, dass Menschen in der Lage sind, ihr Leben im Einklang mit den Werten zu führen, die sie mit Grund hochschätzen. Institutionen können Möglichkeiten zu öffentlicher Diskussion bieten (dazu gehört nicht nur, dass tatsächlich Räume für Diskussionen nach Information geschaffen werden, sondern auch, dass Redefreiheit und Recht auf Information garantiert sind) und unterstützen damit unsere Fähigkeit zur kritischen Prüfung der Werte und Prioritäten, die wir in Erwägung ziehen.

In diesem Buch wird Demokratie am öffentlichen Vernunftgebrauch gemessen (Kapitel 15–17), das heißt, als «Regierung durch Diskussion» verstanden (eine Vorstellung, die John Stuart Mill sehr gefördert hat). Aber Demokratie muss auch allgemeiner gesehen werden, im Rahmen ihrer Fähigkeit, durchdachtes Engagement zu fördern, indem sie für mehr Informationen sorgt und interaktive Diskussionen möglich macht. Demokratie ist nicht nur anhand formal existierender Institutionen zu beurteilen, sondern ihr Maß ist die Vielfalt der Stimmen aus unterschiedlichen Bereichen, die tatsächlich gehört werden können.

Auch das Streben nach Demokratie auf globaler Ebene, nicht nur innerhalb eines Staates, kann durch diese Betrachtungsweise geprägt werden. Verlangt das Konzept nicht lediglich, dass einige spezifische Institutionen eingerichtet werden (etwa eine globale Regierung oder globale Wahlen), sondern vielmehr, dass öffentlicher Vernunftgebrauch ermöglicht und gefördert wird, dann kann die Aufgabe, globale Demokratie und globale Gerechtigkeit auf den *Weg* – nicht zur Vollkommenheit – zu bringen, als außerordentlich einleuchtende Idee gelten, die grenzübergreifendes Handeln überzeugend anzuregen und zu beeinflussen vermag.

Die europäische Aufklärung und unsere globale Erbschaft

Was kann ich über die Vorformen des Zugangs sagen, den ich hier zeigen möchte? Diese Frage werde ich in der Einleitung ausführlicher behandeln, weise aber hier schon darauf hin, dass die Analyse der Gerechtigkeit, die ich in diesem Buch vorlege, auf Gedankengänge zurückgreift, die in der Phase intellektueller Unzufriedenheit während der europäischen Aufklärung besonders aktuell waren. Um Missverständnisse zu vermeiden, muss ich jedoch zur Klärung ein paar einschränkende Bemerkungen hinzufügen.

Die erste Einschränkung: Dass dieses Buch der Tradition der europä-

ischen Aufklärung verpflichtet ist, heißt nicht, dass sein Hintergrund ausgesprochen «europäisch» wäre. Vielmehr hat es, verglichen mit anderen Arbeiten zur Theorie der Gerechtigkeit, einige unübliche – manche sagen wahrscheinlich: exzentrische – Züge insofern, als ich mich ausführlich auf Ideen aus nicht-westlichen Gesellschaften, vor allem, aber nicht nur, aus der indischen Geistesgeschichte, beziehe. In Indiens intellektueller Vergangenheit sowie in einer ganzen Reihe anderer nicht-westlicher Gesellschaften finden sich ausgeprägte Traditionen logischen Argumentierens anstelle von Glaubenssätzen und unreflektierten Überzeugungen. Wenn sich die gegenwärtige – weitgehend westliche – politische Philosophie im Allgemeinen und Theorien der Gerechtigkeit im Besonderen fast ausschließlich auf westliche Literatur konzentrieren, verraten sie damit, so möchte ich behaupten, eine gewisse provinzielle Beschränktheit.*

Ich behaupte jedoch nicht, dass im Bereich der politischen Philosophie eine radikale Dissonanz zwischen «westlichem» und «östlichem» (oder generell nicht-westlichem) Denken besteht. Westliche Denkrichtungen sind untereinander so verschieden wie östliche, und die Vorstellung von einer einheitlichen «Westfront» gegen «durch und durch östliche» Prioritäten wäre pure Phantasie.** Solche in zeitgenössischen Diskussionen nicht selten anzutreffenden Meinungen liegen mir sehr fern. Ich behaupte vielmehr, dass in vielen verschiedenen Teilen der Welt gleichartige oder eng verwandte Vorstellungen von Gerechtigkeit, Fairness, Verantwortung, Pflicht, vom Guten und vom Rechten herrschen, die den Argumenten aus der westlichen Literatur zu größerer Tragweite

* Kautilya, der altindische Autor von Schriften zur politischen Strategie und politischen Ökonomie, gilt, wenn er überhaupt wahrgenommen wird, gelegentlich als «der indische Machiavelli». Das ist in mancher Hinsicht nicht überraschend, da beider Ideen über Strategie und Taktik gewisse Ähnlichkeiten aufweisen (trotz profunder Unterschiede in vielen anderen – oft wichtigeren – Bereichen), aber amüsant ist, dass ein indischer Theoretiker der politischen Strategie aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert als Lokalversion eines im fünfzehnten nachchristlichen Jahrhundert geborenen europäischen Autors präsentiert werden muss. Darin kommt selbstverständlich keinerlei plumpe Behauptung über eine geographische Hackordnung zum Vorschein, sondern nur die Tatsache, dass westliche Intellektuelle (und dank der globalen Dominanz westlicher Bildung Intellektuelle in der heutigen Welt überhaupt) kaum mit nicht-westlicher Literatur vertraut sind.

** In meinem Buch *The Argumentative Indian* (London und Delhi: Penguin; New York: FSG, 2005) habe ich die These vertreten, dass es keine durch und durch östlichen, auch keine durch und durch indischen Prioritäten gibt, da in der Geistesgeschichte dieser Länder Argumente sehr unterschiedlicher Denkrichtungen zu finden sind.

verhelfen können, und ich behaupte, dass die Ubiquität dieses Denkens in den dominanten Traditionen des gegenwärtigen westlichen Diskurses oft übersehen oder als nebensächlich behandelt wird.

Einige Gedanken im Indien des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, zum Beispiel die Lehre Gautama Buddhas (des Agnostikers, der den «Pfad der Erkenntnis» ging) oder der Philosophen aus der Lokayata Schule (die sich der unerbittlichen Überprüfung aller traditionellen Glaubenssätze verschrieben), scheinen vielen kritischen Schriften der führenden Köpfe in der europäischen Aufklärung eher nahe zu stehen als zu widersprechen. Aber wir müssen nicht um jeden Preis entscheiden wollen, ob Gautama Buddha als ein vorausseilendes Mitglied der europäischen Aufklärungsliga anzusehen ist (sein Ehrenname bedeutet in Sanskrit «aufgeklärt»); auch die weit hergeholte These, dass die europäische Aufklärung auf einen aus der Ferne wirkenden Einfluss asiatischen Denkens zurückgehen könnte, müssen wir nicht ernsthaft erwägen. Dass zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichen Teilen der Welt vergleichbare intellektuelle Auseinandersetzungen stattgefunden haben, ist keine allzu verstörende Erkenntnis. Da bei der Beschäftigung mit ähnlichen Fragen häufig einigermaßen verschiedene Argumente zum Einsatz kommen, könnten uns jedoch womöglich wichtige Anhaltspunkte für das Nachdenken über Gerechtigkeit entgehen, wenn wir uns mit unseren Untersuchungen an regionale Grenzen halten.

Ein interessantes, nicht belangloses Beispiel ist die folgenreiche Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Konzepten von Gerechtigkeit in der frühen indischen Rechtslehre – die Unterscheidung zwischen *niti* und *nyaya*. *Niti* bezeichnet die Korrektheit von Institutionen und Verhalten, während *nyaya* erfasst, was entsteht und wie es entsteht, und besonders darauf achtet, welches Leben Menschen tatsächlich führen können. Der Unterschied zwischen beiden Konzepten, auf dessen Bedeutung die Einleitung ausführlich eingehen wird, hilft uns, zu begreifen, dass es zwei Arten des Gerechtheits gibt, die verschieden, wenn auch nicht unabhängig voneinander sind, und dass die Idee der Gerechtigkeit beide berücksichtigen muss.*

* Die Unterscheidung zwischen *nyaya* und *niti* hat nicht nur innerhalb eines Staates, sondern über Staatsgrenzen hinweg Bedeutung; siehe dazu meinen Vortrag «Global Justice», den ich auf dem World Justice Forum in Wien im Juli 2008 gehalten habe; Sponsoren dieses Forums waren die American Bar Association, die International Bar Association, Inter-American Bar Association, Inter-Pacific Bar Association und Union Internationale des Avocats. Er gehört zum «World Justice Program» der American Bar Association und wurde in *Global Perspectives on the Rule*

Meine zweite klärende Bemerkung bezieht sich darauf, dass die Autoren der Aufklärung sich nicht einstimmig geäußert haben. Vielmehr teilten sich die führenden Philosophen, die das radikale Denken der Aufklärung prägten, in zwei Gruppen, zwischen denen eine substantielle Dichotomie hinsichtlich ihrer Auffassung von Gerechtigkeit bestand (in der Einleitung mehr dazu). Ein Ansatz konzentrierte sich auf das Erkennen vollkommen gerechter sozialer Abmachungen und hielt die Charakterisierung «gerechter Institutionen» für die Haupt- – und oft die einzige kenntlich gemachte – Aufgabe der Theorie der Gerechtigkeit. Diese Theorie wurde auf unterschiedliche Weise in die Idee eines hypothetischen «Gesellschaftsvertrags» eingewoben, im 17. Jahrhundert von Thomas Hobbes und später vor allem von John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant vertreten. Die gegenwärtige politische Philosophie ist vorwiegend dem kontraktarischen Ansatz verpflichtet, vor allem seit einer bahnbrechenden, 1958 veröffentlichten Arbeit von John Rawls – «Justice as Fairness» –, die seiner definitiven Entscheidung für diesen Ansatz in seinem klassischen Buch *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vorausging.⁴

Im Gegensatz dazu wählten eine Reihe anderer aufklärerischer Philosophen (zum Beispiel Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill) eine Vielzahl anderer Ansätze, mit denen sie ein gemeinsames Interesse verfolgten: Sie wollten verschiedene Möglichkeiten vergleichen, wie Menschen ihr Leben führen können, Möglichkeiten, die von Institutionen, aber auch tatsächlichen Verhaltensweisen, sozialen Interaktionen und anderen signifikanten Determinanten beeinflusst werden. Mein Buch stützt sich in hohem Maß auf diese alternative Tradition.* Die analytische – und ziemlich mathematische – Theorie kollektiver Entscheidungen, deren Anfänge auf Condorcets Arbeiten im achtzehnten Jahrhundert zurückgehen, die aber in ihrer jetzigen Form von Kenneth Arrow um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt wurde, gehört zu dieser zweiten Richtung. Entsprechend angepasst, kann die Theorie kollektiver Entscheidungen erheblich dazu beitragen, dass Fragen zur Verbesserung von Gerechtigkeit und zum Ausräumen von Ungerechtigkeit in der Welt geklärt werden.

of Law, hg. v. James J. Heckman, Robert L. Nelson, Lee Cabatingan (New York: Routledge, 2009) veröffentlicht.

* Das wird mich jedoch nicht davon abhalten, auch Erkenntnisse des ersten Ansatzes zu nutzen und von der Aufklärungsarbeit zu profitieren, die die Werke von Hobbes und Kant sowie – in unserer Zeit – von John Rawls leisten.

Der Ort der Vernunft

Bei allen Unterschieden sind sich die beiden Traditionen der Aufklärung – die kontraktarische und die komparative – doch auch in vielen Punkten ähnlich. Dazu gehört das Vertrauen auf vernünftiges Denken und die Forderung nach öffentlicher Diskussion. Auch wenn dieses Buch sich vorwiegend auf die zweite Tradition und nicht auf den kontraktarischen Ansatz Kants und anderer bezieht, verdankt es seinen Antrieb zum guten Teil der elementaren Erkenntnis Kants, die Christine Korsgaard folgendermaßen beschreibt: «Vernunft in die Welt zu bringen, wird zur Aufgabe der Moralität, nicht der Metaphysik, und zur Last wie zur Hoffnung der Menschheit.»⁵

Wie weit vernünftiges Denken eine zuverlässige Basis für eine Theorie der Gerechtigkeit schaffen kann, ist natürlich selbst ein Streitgegenstand. Das erste Kapitel dieses Buchs befasst sich mit der Rolle und Reichweite des Vernunftgebrauchs. Ich widerspreche der Überzeugung, dass man sich für Bewertungen unmittelbar auf Emotionen oder Psychologie oder Instinkte verlassen könne und nicht auf durchdachte Einschätzung angewiesen sei. Impulse und mentale Einstellungen bleiben jedoch wichtig, da wir gute Gründe haben, sie bei unserer Beurteilung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Welt zu berücksichtigen. Hier besteht kein unversöhnlicher Konflikt zwischen Vernunft und Gefühlen, so behaupte ich, und wir haben sehr überzeugende Gründe, die Relevanz von Gefühlen einzuräumen.

Auch aus einer anderen Richtung kommt Kritik an der Zuverlässigkeit vernünftigen Denkens; diese Kritik wird damit begründet, dass Unvernunft die Oberhand in der Welt hat und dass es unrealistisch sei, anzunehmen, die Welt werde sich nach dem Diktat der Vernunft richten. Kwame Anthony Appiah hat in einer freundlichen, aber entschiedenen Kritik an meiner Arbeit auf einem verwandten Gebiet erklärt: «Auch wenn man die Möglichkeiten der Vernunft so weit fasst, wie Sen es gerne tun würde – und das ist ein Projekt, dessen Anspruch ich bewundere –, wird Vernunft uns doch nicht ganz zum Ziel führen. Wenn Sen sich den Blickwinkel der individuellen vernünftigen Person zu eigen macht, muss er die Augen von der alles durchdringenden Unvernunft abwenden.»⁶ Appiahs Beschreibung der Welt ist sicherlich zutreffend, und seine Kritik, die sich nicht gegen die Konstruktion einer Theorie der Gerechtigkeit richtet, nennt gute Gründe, warum die praktische Wirkung vernünftiger Diskussionen über verworrene soziale Themen (etwa die Identitätspolitik) mit Skepsis zu betrachten ist. Unvernunft hat Macht und Wider-

standsfähigkeit und kann die Wirksamkeit vernunftgeleiteter Antworten auf schwierige Fragen weitgehend blockieren.

Diese besondere Skepsis gegenüber der Reichweite der Vernunft kann und soll (wie Appiah deutlich sagt) jedoch kein Grund gegen den bestmöglichen Vernunftgebrauch sein, wenn es um die Idee der Gerechtigkeit oder eine andere sozial relevante Vorstellung, etwa Identität, geht.* Auch unserem Versuch, uns gegenseitig zur kritischen Prüfung unserer jeweiligen Folgerungen zu bewegen, entzieht diese Skepsis nicht den Boden. Wir müssen ebenfalls bedenken, dass nicht immer «Unvernunft» sein mag, was Vertretern anderer Meinungen als klares Beispiel von Unvernunft erscheint.** Vernunftgeleitete Diskussionen können widerstreitende Positionen berücksichtigen, die anderen wie «unvernünftige» Vorurteile vorkommen, ohne es immer zu sein. Es besteht kein Zwang, alle vernunftgeleiteten Alternativen außer genau einer auszuschließen – auch wenn das manchmal angenommen wird.

Der springende Punkt hier ist jedoch, dass Vorurteile im typischen Fall Trittbrettfahrer einer Art von Argumentation sind – auch wenn es sich um schwache und willkürliche Argumente handeln mag. Tatsächlich neigen auch sehr dogmatische Personen dazu, Gründe irgendwelcher Art, womöglich sehr grobe, zur Bekräftigung ihrer Dogmen zu präsentieren (hierher gehören rassistische, sexistische, von Klassen- und Kastengeist geprägte Vorurteile und auch andere Spielarten einer auf primitiven Argumenten beruhenden Bigotterie). Unvernunft bedeutet meistens nicht, dass man etwas ohne jede Überlegung tut, sondern dass man sich auf ein sehr primitives und mangelhaftes Denken verlässt. Hier besteht Hoffnung, denn schlechtem Vernunftgebrauch kann mit besserem begegnet werden. Also gibt es Handlungsspielraum für eine vernunftgelei-

* Tatsächlich gibt es überzeugende Beweise dafür, dass interaktive öffentliche Diskussionen helfen können, den Widerstand gegen die Vernunft zu schwächen. Siehe das empirische Material dazu in *Development as Freedom* (New York: Knopf, und Oxford: Clarendon Press, 1999) [*Ökonomie für den Menschen*, übersetzt von Christiana Goldmann (München: Hanser, 2000)] und *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, und London: Penguin, 2006) [*Die Identitätsfalle*, übers. von Friedrich Griese, München: C.H.Beck, 2007].

** James Thurber stellte fest, dass abergläubische Menschen vielleicht nicht unter Leitern durchgehen mögen, während wissenschaftliche Geister, die «sich dem Aberglauben widersetzen», vielleicht eigens «nach Leitern Ausschau halten und mit Vergnügen unter ihnen durchgehen». Aber «wenn Sie lange genug nach Leitern suchen und unter ihnen durchgehen, wird Ihnen ein Unglück zustoßen.» (James Thurber, «Let Your Mind Alone!» *New Yorker*, 1. Mai 1937).

tete Auseinandersetzung, auch wenn viele Menschen sich mindestens anfangs, sogar wenn sie dazu herausgefordert werden, weigern mögen, in die Auseinandersetzung einzutreten.

Nichts, das einer jetzt schon vorhandenen Allgegenwart der Vernunft in jedermanns Denken gleichkäme, ist wichtig für die Argumente in diesem Buch. Eine solche Voraussetzung ist unmöglich und unnötig. Die Behauptung, dass Menschen sich auf ein bestimmtes Vorhaben einigen würden, wenn sie frei und unparteiisch denken könnten, setzt natürlich nicht voraus, dass sie jetzt schon so weit sind oder auch nur sein möchten. Das wichtigste Ziel ist es, zu untersuchen, welche vernünftigen Argumente das Streben nach Gerechtigkeit verlangen würden – dabei muss eingeräumt werden, dass es mehrere verschiedene vernünftige Positionen geben kann. Diese Denkübung ist durchaus verträglich mit der Möglichkeit, sogar der Gewissheit, dass nicht alle zu einer bestimmten Zeit bereit sind, sich auf eine solche kritische Prüfung einzulassen. Vernunftgebrauch ist auch oder besonders in einer Welt voller «Unvernunft» für das Verständnis von Gerechtigkeit entscheidend.

Originaldokument
© Verlag C.H.Beck

EINLEITUNG

Ein Zugang zur Gerechtigkeit

Ungefähr zweieinhalb Monate vor dem Sturm auf die Bastille in Paris, mit dem die Französische Revolution begann, sagte Edmund Burke im Parlament in London: «Es ist ein Ereignis eingetreten, über das man kaum sprechen und unmöglich schweigen kann.» Das war am 5. Mai 1789. Burkes Rede hatte nicht viel mit dem aufkommenden Sturm in Frankreich zu tun. Ihr Anlass war ein Verfahren wegen Amtsmissbrauchs gegen Warren Hastings, den Generalgouverneur der britischen East India Company, die seit ihrem Sieg in der Schlacht bei Plassey (am 23. Juni 1757) britische Herrschaft und britisches Recht in Indien durchsetzte. In seiner Anklage gegen Warren Hastings berief sich Burke auf die «immergültigen Gesetze der Gerechtigkeit», die der Gouverneur «gebrochen» habe. Die Unmöglichkeit zu schweigen ist in vielen Fällen zu beobachten, wenn uns eine offenkundige Ungerechtigkeit so aufbringt, dass wir unseren Zorn kaum in Worte fassen können. Und doch verlangt jede Analyse der Ungerechtigkeit auch eine klare Sprache und eine genau durchdachte Überprüfung.

Burke schien allerdings nicht gerade um Worte verlegen: Er zählte beredt nicht ein einzelnes Vergehen, sondern eine große Menge Missetaten von Hastings auf und präsentierte anschließend eine Reihe ganz verschiedener Gründe gleichzeitig, die alle zeigen sollten, dass es notwendig war, Klage zu erheben gegen Warren Hastings und gegen die Art, wie sich die britische Herrschaft in Indien entfaltete.

Ich klage Warren Hastings an, schwere Vergehen und Verbrechen begangen zu haben.

Ich klage ihn an im Namen der im Unterhaus versammelten Abgeordneten Großbritanniens, deren Vertrauen er missbraucht hat.

Ich klage ihn an im Namen aller Bürgerlichen Großbritanniens, dessen Nationalcharakter er entehrt hat.

Ich klage ihn an im Namen des Volkes von Indien, dessen Gesetze, Rechte und Freiheiten er zerrüttet, dessen Besitz er zerstört, dessen Land er verwüstet und ausgedörrt hat.

Ich klage ihn an namens und kraft der immergültigen Gesetze der Gerechtigkeit, gegen die er verstoßen hat.

Ich klage ihn an im Namen der menschlichen Natur selbst, die er in beiden Geschlechtern, allen Altersstufen, Ständen, Lebenslagen und Lebensverhältnissen grausam gekränkt, verletzt und unterdrückt hat.¹

Kein Anklagepunkt wird hier als *der* eine schlagkräftige, entscheidende Grund für eine Amtsenthebung von Warren Hastings hervorgehoben. Vielmehr präsentiert Burke eine Sammlung unterschiedlicher, klar voneinander getrennter Gründe.* Auf dieses Verfahren der «Mehrfachbegründung», die Methode, die ein ganzes Bündel verschiedener Argumente für eine Verurteilung einsetzt, ohne eine Verständigung über die Rangordnung ihrer Überzeugungskraft anzustreben, werde ich noch zurückkommen. Es geht mir dabei um die Frage, ob wir uns auf eine einzige Richtlinie für Missbilligung geeinigt haben müssen, damit wir zum vernünftigen Konsens kommen, wenn es um die Diagnose eines Unrechts geht, das dringend der Korrektur bedarf. Vorläufig ist es wichtig – und zentral für die Idee der Gerechtigkeit –, festzuhalten, dass wir etwas auf sehr unterschiedlichen Grundlagen als eindeutig ungerecht empfinden können und trotzdem nicht einen bestimmten besonderen Grund einhellig als *das* durchschlagende Argument für die Diagnose verstehen.

Unmittelbarer deutlich wird diese allgemeine Feststellung vielleicht an einem Beispiel aus jüngster Zeit, aus dem Jahr 2003, als die US-Regierung die Entscheidung traf, den Irak mit Truppen zu überziehen. Solche Entscheidungen kann man auf verschiedene Weisen beurteilen, aber der springende Punkt hier ist, dass der Möglichkeit nach eine ganze Reihe unterschiedlicher, divergierender Argumente zum selben Schluss führen können – in diesem Fall zu der Überzeugung, dass die Koalition unter Führung der Vereinigten Staaten eine falsche Politik verfolgte, als sie den Krieg im Irak anfang.

* Ich kommentiere hier nicht den Wahrheitsgehalt von Burkes Behauptungen, sondern nur seine Methode, vielfältige Gründe für eine Amtsenthebung anzuführen. Tatsächlich war Burkes gezielte Behauptung über Hastings' persönliche Perfidie ziemlich unfair. Es ist merkwürdig, dass Burke bei einem früheren Anlass den durchtriebenen Robert Clive verteidigt hatte, der viel mehr Verantwortung für die rechtlose Ausplünderung Indiens in der Zeit der Herrschaft der East India Company trug – Hastings dagegen versuchte, dem Plündern Einhalt zu gebieten, indem er mehr Wert auf Recht und Ordnung legte (und in die Verwaltung der East India Company eine gewisse Humanität brachte, an der es vorher gefehlt hatte). Ich habe diese historischen Ereignisse in einer Gedenkrede in der Londoner City Hall anlässlich des 250. Jahrestags der Schlacht bei Plassey im Juni 2007 geschildert («The Significance of Plassey»). Eine erweiterte Fassung des Vortrags «Imperial Illusions: India, Britain and the wrong lessons» wurde im Dezember 2007 in *The New Republic* veröffentlicht.

Sehen wir uns die unterschiedlichen, jeweils sehr überzeugenden Argumente an, mit denen die Entscheidung für die Irak-Invasion kritisiert wurde.* Erstens kann man die Invasion als einen Fehler verurteilen, weil man es für notwendig hält, dass eine globalere Einigung, vor allem mittels der Vereinten Nationen, erzielt wird, bevor ein Land seine Armee rechtmäßig in ein anderes Land einmarschieren lassen kann. Ein zweites Argument könnte sich darauf konzentrieren, dass derartige militärische Entscheidungen, die zwangsläufig viele Menschen der Gefahr aussetzen, Gesundheit, Land und Leben zu verlieren, erst getroffen werden sollten, nachdem genaue Informationen über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Massenvernichtungswaffen im Irak eingeholt wurden. Ein drittes Argument kann sich auf die Demokratie als «government by discussion» berufen (die bekannte Formulierung, die oft John Stuart Mill zugeschrieben wird, aber vorher schon von Walter Bagehot verwendet wurde) und hervorheben, dass die verzerrten Informationen und bewusst falschen Behauptungen, zum Beispiel über die angebliche Verbindung Saddam Husseins mit den Anschlägen vom 11. September oder mit Al Qaida, die dem US-amerikanischen Publikum zugemutet wurden, politische Bedeutung haben, da sie es den Bürgern Amerikas erschweren, die Kriegserklärung der Regierung richtig einzuschätzen. Ein viertes Argument schließlich könnte keinen dieser drei Kritikpunkte, sondern vielmehr die *Folgen* der Intervention für das entscheidende Kriterium halten: Würde sie Ruhe und Ordnung in das besetzte Land bringen, und hätte man erwarten können, dass sie die Gefahr von globaler Gewalt und globalem Terrorismus verringern und nicht verstärken würde?

Alle diese Überlegungen sind ernst zu nehmen, und sie verbinden sich mit sehr verschiedenen Bewertungskriterien, von denen keines leichter Hand als unwichtig oder belanglos für die Einschätzung von derartigen Handlungen abgewiesen werden kann. Und im Allgemeinen führen sie vielleicht nicht zum selben Ergebnis. Aber wenn sich, wie in unserem Beispiel, zeigt, dass alle brauchbaren Kriterien die gleiche Diagnose eines schwerwiegenden Fehlers ergeben, dann ist dieses spezifische Ergebnis nicht darauf angewiesen, dass eine Rangfolge der Bewertungskriterien festgelegt wird. Um nützliche, robuste Beschlüsse über Hand-

* Natürlich wurden auch Argumente für die Intervention angeführt. Eines davon war die Überzeugung, dass Saddam Hussein für den Terrorakt am 11. September verantwortlich sei, ein anderes behauptete, er stecke mit Al Qaida unter einer Decke. Keine der beiden Anschuldigungen konnte bestätigt werden. Richtig ist, dass Hussein ein brutaler Diktator war, aber das galt – und gilt – für viele Machthaber überall in der Welt ebenso.

lungen zur Korrektur zu fassen, braucht man keine willkürliche Reduktion vielfältiger und potentiell widersprüchlicher Prinzipien, bis nur noch ein einziges übrig bleibt, das alle anderen Bewertungskriterien annulliert. Das gilt für die Theorie der Gerechtigkeit ebenso wie für jedes andere Teilgebiet der praktischen Vernunft.

Vernunftgebrauch und Gerechtigkeit

Eine Theorie der Gerechtigkeit ist notwendig, wenn es um die durchdachte Auseinandersetzung mit einem Thema geht, über das man, wie Burke sagte, kaum sprechen kann. Manchmal wird behauptet, dass Gerechtigkeit gar nichts mit vernünftiger Argumentation zu tun hat, sondern vielmehr mit einer angemessenen Sensibilität und dem richtigen Gespür für Ungerechtigkeit. Es ist verlockend, in dieser Richtung zu denken. Wenn wir zum Beispiel auf eine Hungersnot stoßen, scheint es natürlich zu sein, dagegen zu protestieren, statt komplizierte Überlegungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit anzustellen. Und doch wäre eine Katastrophe nur dann ein Fall von Ungerechtigkeit, wenn sie hätte verhindert werden können, vor allem dann, wenn die Zuständigen versäumt hätten, vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen. Logisches Denken in der einen oder anderen Form ist unvermeidlich, wenn man von der Beobachtung einer Tragödie zur Diagnose einer Ungerechtigkeit kommen will. Darüber hinaus sind Fälle von Ungerechtigkeit womöglich viel komplexer und subtiler als die Bewertung einer sichtbaren Katastrophe. Unterschiedliche, zu disparaten Schlüssen führende Argumente könnten auftauchen, und Evaluierungen von Gerechtigkeit könnten alles andere als geradlinig sein.

Oft sind nicht empörte Protestierer, sondern gelassene Hüter von Recht und Ordnung daran interessiert, vernünftige Begründungen zu vermeiden. Die Geschichte zeigt, dass Regierende, die unsicher hinsichtlich der Beweggründe ihrer Handlungen waren oder nicht bereit, die Grundlage ihrer Politik genau zu prüfen, immer gern Zurückhaltung geübt haben. Berühmt ist der Rat, den Lord Mansfield, ein mächtiger englischer Richter aus dem 18. Jahrhundert, dem neu ernannten Gouverneur einer Kolonie gab: «Überlegen Sie, was Ihrer Meinung nach die Gerechtigkeit fördert, und handeln Sie dementsprechend. Aber begründen Sie es nie, denn Ihr Urteil wird vermutlich richtig sein, aber Ihre Gründe sicherlich falsch.»² Das mag ein guter Rat für taktvolles Regieren sein, aber eine Garantie, dass das Richtige getan wird, ist es ganz sicher nicht. Es verhilft den Betroffenen auch nicht zur Einsicht, dass Gerechtigkeit geübt wird

(und dies ist, wie ich später erörtern will, Teil des Unternehmens, Entscheidungen über Gerechtigkeit nachhaltig zu machen).

Zu den Erfordernissen einer Theorie der Gerechtigkeit gehört es, für die Diagnose von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit die Vernunft ins Spiel zu bringen. Seit Jahrhunderten versuchen in unterschiedlichen Teilen der Welt Verfasser von Schriften über die Gerechtigkeit, das intellektuelle Fundament zu schaffen, auf dem sich das Denken von einem allgemeinen Gerechtigkeitssinn zu spezifischen vernünftigen Diagnosen von Ungerechtigkeit und zur Analyse von Wegen zur Förderung der Gerechtigkeit weiterbewegen kann. Überall auf der Welt gibt es lange – und überraschende – Traditionen des Nachdenkens über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, aus denen erhellende Anregungen für die Begründung der Gerechtigkeit zu gewinnen sind; im Folgenden sollen sie geprüft werden.

Die Aufklärung und eine grundsätzliche Divergenz

Auch wenn soziale Gerechtigkeit schon seit sehr langer Zeit in der Diskussion ist, hat das Thema während der Europäischen Aufklärung im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, angeregt durch das politische Klima der Veränderung und auch durch den sozialen und wirtschaftlichen Wandel in Europa und Amerika, besonderen Aufschwung genommen. Die führenden dem radikalen Denken des Zeitalters verbundenen Philosophen, die sich mit der Gerechtigkeit befassen, vertreten zwei grundsätzliche und divergierende Denkrichtungen. Der Unterschied zwischen ihnen ist weit weniger beachtet worden, als er verdient, glaube ich. Ich werde mit dieser Dichotomie beginnen, weil die spezifische Auffassung von der Theorie der Gerechtigkeit, die ich in diesem Buch vorstellen möchte, auf ihrem Hintergrund besser verständlich werden kann.

Ein Denkansatz, den im siebzehnten Jahrhundert Thomas Hobbes entwickelte und in seiner Nachfolge Jean-Jacques Rousseau und andere auf unterschiedliche Weise weiterführten, konzentrierte sich auf die Vorstellung von Institutionen, die gerechte Regelungen für eine Gesellschaft sichern. Dieser Ansatz, der ideale Institutionen zum Maßstab und Garanten für Gerechtigkeit macht – man könnte ihn «*transcendental institutionalism*», transzendentalen* Institutionalismus nennen – hat zwei deutliche

* *transcendental* bezeichnet hier zunächst eine Eigenschaft der Institutionen, die Gerechtigkeit garantieren sollen; sie sind ideal vollkommen oder utopisch; im Sinn

Merkmale. Erstens konzentriert er sich auf vollkommene Gerechtigkeit und nicht auf einen Vergleich von mehr oder weniger Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Er versucht nur, soziale Charakteristika zu bestimmen, die an Gerechtigkeit nicht zu übertreffen sind, und deshalb befasst er sich nicht mit dem Vergleich machbarer Gesellschaften, die womöglich alle das Ideal der Vollkommenheit verfehlen. Ziel ist eine abstrakte Identifizierung «des Rechten», nicht das Auffinden von Kriterien für die Unterscheidung zwischen ungerechteren und weniger ungerechten Alternativen.

Zweitens konzentriert sich der transzendente Institutionalismus bei seiner Suche nach Vollkommenheit vorwiegend auf das richtige Verständnis der Institutionen und nicht unmittelbar auf die tatsächlichen Gesellschaften, die am Ende entstehen. Die Eigenart der Gesellschaft, die sich aus einer beliebigen Gruppierung von Institutionen ergibt, hängt zwangsläufig auch von nichtinstitutionellen Faktoren ab, etwa vom tatsächlichen Verhalten und den sozialen Interaktionen der Menschen. Wenn eine auf ideale Institutionen zielende Theorie überhaupt auf wahrscheinliche institutionelle Folgen eingeht, macht sie spezifische Annahmen über soziales Verhalten, die zur Funktionsfähigkeit der ausgewählten Institutionen beitragen.

Beide Merkmale stehen im Zusammenhang mit dem Denkmodell des Gesellschaftsvertrags, das Thomas Hobbes angeregt und John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant³ weiterentwickelt hatten. Ein hypothetischer «Sozialkontrakt», der – so die Annahme – frei gewählt wurde, soll eine ideale Alternative zu dem Chaos bieten, das womöglich andernfalls eine Gesellschaft kennzeichnen würde, und die Verträge, die in erster Linie von den Autoren erörtert wurden, befassten sich überwiegend mit der Auswahl von Institutionen. Daraus ergaben sich Theorien der Gerechtigkeit, die sich auf eine transzendente Definition der idealen Institutionen konzentrierten.*

Kants, den Sen als einen Mitbegründer des *transcendental institutionalism* ansieht, wären solche Institutionen transzendent, das heißt, sie «überschreiten die Grenze aller Erfahrung»; – transzendent im Sinn Kants dagegen «bedeutet niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen». *Institutionalism* wird dann die Methode genannt, die sich auf Idealvorstellungen von Institutionen konzentriert, um Gerechtigkeit zu definieren; in einem begrenzten Sinn kann man sie transzendent nennen. (A. d. Ü.)

* Der Zugang zur Gerechtigkeit über einen Gesellschaftsvertrag, der auf Hobbes zurückgeht, verbindet Transzendentalismus mit Institutionalismus, aber diese beiden Merkmale treten nicht notwendig in Kombination auf. Wir können zum Beispiel eine transzendente Theorie haben, die sich auf soziale Verwirklichungen,

Man muss hier jedoch festhalten, dass diese Vertragstheoretiker auf ihrer Suche nach vollkommenen Institutionen manchmal auch sehr erhellende Analysen der moralischen oder politischen Gebote für sozial angemessenes Verhalten durchgeführt haben. Das gilt besonders für Immanuel Kant und John Rawls, die beide zum transzendentalen Institutionalismus beigetragen haben, denen wir aber auch weit reichende Analysen der Anforderungen von Verhaltensnormen verdanken. Auch wenn sie ihr Hauptaugenmerk auf die Institutionenwahl richteten, können ihre Analysen allgemeiner gefasst als auf «Regeln konzentrierte» (arrangement-focused) Annäherungen an Gerechtigkeit verstanden werden, wobei die Regeln nicht nur angemessene Institutionen, sondern auch angemessenes Verhalten betreffen.* Offensichtlich besteht ein radikaler Gegensatz zwischen einer auf Regeln konzentrierten Vorstellung von Gerechtigkeit und einem auf Verwirklichung ausgerichteten Verständnis des Begriffs: Dieses muss sich zum Beispiel mit dem tatsächlichen Verhalten von Menschen befassen und wird nicht voraussetzen, dass alle sich ideal verhalten und den entsprechenden Regeln unterwerfen.

Eine Reihe anderer aufklärerischer Theoretiker wählte im Gegensatz zum transzendentalen Institutionalismus eine Vielfalt komparativer, auf soziale Verwirklichung (das heißt, auf die Wirkung tatsächlicher Institutionen, tatsächlichen Verhaltens und anderer Einflüsse) ausgerichteter Ansätze. Verschiedene Versionen dieses komparativen Denkens finden sich zum Beispiel bei Adam Smith, dem Marquis de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill und anderen innovativen Denkern im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Auch wenn die genannten Autoren sehr unterschiedliche Vorstellungen von den Anforderungen der Gerechtigkeit hatten und ganz verschiedene

aber nicht auf Institutionen konzentriert (die Suche nach der vollkommenen utilitaristischen Welt mit glückseligen Menschen wäre ein einfaches Beispiel für das Streben nach einer «von Verwirklichung ausgehenden Transzendenz»). Oder wir können institutionelle Einschätzungen durch Vergleiche bestehender Institutionen vornehmen, statt uns auf eine über die Realität hinausgehende Suche nach dem vollkommenen Sortiment sozialer Institutionen zu konzentrieren (dem freien Markt lieber eine größere – oder eigentlich geringere Rolle – zuzubilligen, wäre ein Beispiel für die vergleichende Einschätzung von Institutionen).

* Rawls erklärt: «Die andere Beschränkung unserer Erörterung besteht darin, dass ich mich zumeist mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer wohlgeordneten Gesellschaft befasse. Es wird angenommen, dass jeder gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt.» (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Übers.: Hermann Vetter (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), S. 24).

Wege zur vergleichenden Betrachtung von Gesellschaften einschlugen, kann man doch ohne große Übertreibung sagen, dass sie alle ihre Analysen nicht auf die «über die Realität hinausgehende» Suche nach einer vollkommenen Gesellschaft beschränkten, sondern sich mit dem Vergleich von Gesellschaften befassten, die schon bestanden oder verwirklicht werden konnten. Für Autoren, die im Interesse an Verwirklichung Vergleiche anstellten, war es oft in erster Linie wichtig, sichtliches Unrecht aus der Welt zu schaffen.

Der Abstand zwischen den beiden Ansätzen, dem *transzendentalen Institutionalismus* auf der einen und dem *auf Verwirklichung konzentrierten Vergleich* auf der anderen Seite, ist beträchtlich. Die Hauptrichtung der gegenwärtigen politischen Philosophie hält sich in ihren Untersuchungen zur Theorie der Gerechtigkeit vorwiegend an die erste Tradition, den transzendentalen Institutionalismus. John Rawls, der bedeutendste politische Philosoph unserer Zeit (seine Ideen und folgenreichen Beiträge sind Gegenstand des zweiten Kapitels in diesem Buch)*, ist das eindrucksvollste Beispiel dafür. Rawls' «Grundsätze der Gerechtigkeit» in seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* sind ausschließlich auf vollkommen gerechte Institutionen bezogen, obwohl er die Normen des rechten Verhaltens auch – sehr erhellend – im politischen und moralischen Kontext untersucht.**

Auch etliche der anderen herausragenden gegenwärtigen Theoretiker der Gerechtigkeit haben – vereinfacht gesagt – die Richtung des idealistischen Blicks auf Institutionen eingeschlagen – ich denke hier zum Beispiel an Ronald Dworkin, David Gauthier oder Robert Nozick. Ihre Theorien, die verschiedene, aber jeweils wichtige Erkenntnisse über die Anforderungen einer «gerechten Gesellschaft» vermitteln, haben ein gemeinsames Ziel: die Bestimmung gerechter Regeln und

* In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* erklärte er: «Ich möchte eine Gerechtigkeitsvorstellung darlegen, die die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt» (S.27 f.). Siehe auch: Rawls, *Politischer Liberalismus*, übersetzt von Wilfried Hinsch (Frankfurt: Suhrkamp, 2003). Die «kontraktarischen» Wurzeln seiner Theorie der Gerechtigkeit hatte Rawls schon in seinem frühen, bahnbrechenden Artikel «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, 67 (1958) betont.

** Wenn Rawls sich dafür einsetzt, dass ein «Überlegungsgleichgewicht» gebraucht wird, baut er in seine soziale Analyse die Notwendigkeit ein, Werte und Prioritäten einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Auch ist es, wie schon erwähnt, in dieser Analyse ein Kennzeichen der «gerechten Institutionen», dass eine Übereinstimmung von tatsächlichem Verhalten und den richtigen Verhaltensregeln angenommen wird.

Institutionen, auch wenn sie diese Ordnungsgefüge (arrangements) in sehr verschiedenen Formen identifizieren. Die Charakterisierung vollkommen gerechter Institutionen ist ins Zentrum moderner Theorien der Gerechtigkeit geraten.

Der Ausgangspunkt

Anders als die meisten modernen Theorien der Gerechtigkeit, die sich auf die «gerechte Gesellschaft» konzentrieren, ist dieses Buch ein Versuch, die Realisierungsvergleiche zu überprüfen, die Fortschritte oder Rückschritte der Gerechtigkeit ins Visier nehmen. In dieser Hinsicht reiht es sich nicht in die starke, philosophisch höher angesehene Tradition des transzendentalen Institutionalismus ein, sondern es ist eher der anderen Tradition verbunden, die ungefähr um die gleiche Zeit oder kurz danach Gestalt annahm und für die Smith, Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx, Mill und andere stehen. Dass ich den gleichen Ausgangspunkt habe wie diese voneinander sehr verschiedenen Denker, heißt allerdings nicht, dass ich im Wesentlichen mit ihren Theorien übereinstimme – was sich von selbst verstehen sollte, da sie schon untereinander nicht einig waren, und sobald wir über den gemeinsamen Ausgangspunkt hinausgehen, müssen wir auch Zielorte ins Auge fassen.* Der Rest des Buches wird den Weg dorthin untersuchen.

Wichtig ist der Ansatzpunkt, besonders die Auswahl einiger Fragen, die beantwortet werden müssen (zum Beispiel die Frage: «Wie kann Gerechtigkeit erhöht werden?»), während andere nicht beachtet werden sollen (zum Beispiel die Frage nach vollkommen gerechten Institutionen). Dieser Ansatz hat den doppelten Effekt, dass erstens der komparative und nicht ein die Realität überschreitender Weg eingeschlagen wird und dass zweitens tatsächliche Realisierungen in den betrachteten Gesellschaften im Zentrum stehen und nicht allein Institutionen und Regeln. Bedenkt man die gegenwärtige Verteilung der Schwerpunkte in der zeitgenössischen politischen Philosophie, wird diese Entscheidung eine radikale Änderung in der Formulierung der Theorie der Gerechtigkeit verlangen.

Warum brauchen wir eine zweifache Abweichung? Ich beginne mit dem Transzendentalismus. Hier sehe ich zwei Probleme. Erstens gibt es

* Auch verstehen diese Autoren das Wort «Gerechtigkeit» sehr unterschiedlich. Adam Smith schrieb, das «Wort Gerechtigkeit» habe «mehrere verschiedene Bedeutungen». (*Theorie der ethischen Gefühle*, Übers.: W. Eckstein, Hamburg: Meiner, 2004, S. 453).

womöglich selbst unter den strikten Auflagen der Unparteilichkeit und vorurteilslosen Überprüfung, die Rawls' «original position», den «Urzustand», charakterisieren, keine vernunftgeleitete Einigung über das Wesen der «gerechten Gesellschaft»: Das wirft die Frage auf, ob die Suche nach einer einheitlichen transzendentalen Lösung mit Erfolg durchgeführt werden kann. Zweitens verlangt ein Einsatz der praktischen Vernunft, mit dessen Hilfe eine tatsächliche Auswahl getroffen werden soll, einen Bezugsrahmen für den Vergleich zwischen verschiedenen Stadien von Gerechtigkeit, damit die Aufgabe der Wahl zwischen den realisierbaren Alternativen gelöst werden kann; die Bestimmung eines womöglich unerreichbaren vollkommenen Zustands, der nicht mehr zu über treffen wäre, trägt zur Lösung dieser Aufgabe nichts bei. Das wirft die Frage auf, ob die Suche nach einer transzendentalen Lösung redundant ist. Bevor ich näher auf diese beiden Probleme des transzendentalen Blickwinkels – Realisierbarkeit und Redundanz – eingehe, möchte ich kurz die Konzentration auf Institutionen kommentieren, die den idealistischen Blick kennzeichnet.

Die zweite Komponente meines Ansatzes geht davon aus, dass wir auch tatsächliche Verwirklichungen und Errungenschaften in den Blick nehmen müssen und nicht nur die Etablierung der als richtig erkannten Institutionen und Regeln. Dieser Kontrast steht, wie schon erwähnt, in Zusammenhang mit der generellen – und viel weiter gefassten – Dichotomie zwischen einem auf *Regeln konzentrierten* und einem auf *Realisierung konzentrierten* Verständnis von Gerechtigkeit. Die erste Auffassung spricht dafür, Gerechtigkeit in Begriffen bestimmter Organisationsformen – Institutionen, Satzungen, Verhaltensvorschriften – zu fassen, deren aktive Präsenz zeigen würde, dass Gerechtigkeit geübt wird. In diesem Kontext drängt sich die Frage auf, ob die Analyse der Gerechtigkeit sich darauf beschränken muss, die grundlegenden Institutionen und allgemeinen Regeln richtig zu erfassen. Müssen wir nicht auch untersuchen, was sich in der Gesellschaft entwickelt und welches Leben Menschen im Rahmen der Institutionen und Regeln, aber auch unter Einwirkung anderer Einflüsse, etwa des tatsächlichen Verhaltens, die unvermeidlich Auswirkung auf das Dasein haben, tatsächlich führen können?

Ich werde die Argumente für die beiden Ansätze nacheinander darstellen. Ich beginne mit den Problemen der an Idealvorstellungen ausgerichteten Bestimmung, behandle zuerst die Frage der Durchführbarkeit und die der Redundanz anschließend.

Ist eine transzendente Übereinkunft erreichbar?

Zwischen konkurrierenden Grundsätzen der Gerechtigkeit, die kritischer Überprüfung standhalten und Anspruch auf Vorurteilsfreiheit erheben, können schwerwiegende Differenzen bestehen. Dieses Problem belastet zum Beispiel John Rawls' Annahme, dass Menschen in einem hypothetischen Zustand ursprünglicher Gleichheit, in dem sie nichts von eigenen vorgängig erworbenen Rechten wissen, eine einstimmige Entscheidung für eine einzige Kombination von zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen treffen würden. Das setzt voraus, dass im Prinzip nur ein unparteiischer, von besonderen Ansprüchen befreiter Beweggrund einer einzigen Art die Bedingungen der Fairness erfüllt. Das, würde ich einwenden, könnte ein Irrtum sein.

Zum Beispiel kann es Unterschiede in der genauen vergleichenden Gewichtung geben, die man der Verteilungsgerechtigkeit einerseits und der allgemeinen oder gesamten Verbesserung andererseits zuspricht. John Rawls pickt in seiner transzendentalen Identifikation aus vielen verfügbaren Formeln eine heraus (die lexikographische Maximinregel, die Gegenstand des 2. Kapitels sein wird), ohne überzeugende Argumente zu nennen, die alle Alternativen seiner sehr speziellen Formel für unparteiische Aufmerksamkeit aus dem Weg räumen würden.*

Denkbar sind viele andere vernunftgeleitete Differenzen im Zusammenhang mit den besonderen Formeln, auf die Rawls seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze konzentriert, ohne uns zu zeigen, warum Alternativen in der vorurteilsfreien Atmosphäre seines fiktiven Urzustands keine Aufmerksamkeit mehr auf sich ziehen würden.

Sollte eine Diagnose vollkommen gerechter sozialer Ordnungen unabänderlich problematisch sein, dann ist die gesamte Strategie des transzendentalen Institutionalismus schwer geschädigt, selbst wenn jede auf der Welt denkbare Alternative verfügbar wäre. Zum Beispiel beziehen sich die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit in John Rawls' klassischer Untersuchung der «Gerechtigkeit als Fairness» – mehr dazu im 2. Kapitel – ausschließlich auf vollkommen gerechte Institutionen in einer solchen Welt, in der alle Alternativen verfügbar sind. Aber wir wissen eben gerade

* Unparteiische Verteilungsregeln unterschiedlichen Typs schildere ich in meinem *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973; erweiterte Auflage mit neuem Anhang, zusammen mit James Foster (1997)). Siehe auch Alan Ryan (Hg.), *Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993) und David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

nicht, ob die Pluralität der Gründe für Gerechtigkeit zulassen würde, dass sich im Urzustand nur ein einziges Paar von Prinzipien der Gerechtigkeit entwickelt. Deshalb würde die differenzierte Erforschung der sozialen Gerechtigkeit rawlsscher Prägung, die Schritt für Schritt von der Identifizierung und Einrichtung gerechter Institutionen ausgeht, schon im Ansatz stecken bleiben.

In seinen späteren Arbeiten räumt Rawls ein, dass «Bürger natürlich unterschiedlicher Meinung über die Vorstellungen von politischer Gerechtigkeit sind, die sie für die vernünftigsten halten.» In *Das Recht der Völker* ([1999] 2002) geht er sogar noch weiter:

Der Inhalt der öffentlichen Vernunft wird deshalb durch eine Familie politischer Gerechtigkeitskonzeptionen bestimmt und nicht durch eine einzige. Es gibt viele Formen des Liberalismus und verwandter Auffassungen und darum auch viele Formen der öffentlichen Vernunft, die durch eine Familie vernünftiger politischer Konzeptionen inhaltlich bestimmt wird. Gerechtigkeit als Fairness ist nur eine davon, wie groß ihre Vorzüge auch sein mögen.⁴

Es ist jedoch nicht klar, wie Rawls mit den weitreichenden Konsequenzen dieses Zugeständnisses umgehen würde. Die spezifischen, für die Grundstruktur der Gesellschaft fest gewählten Institutionen würden eine spezifische Bestimmung der Grundsätze der Gerechtigkeit fordern, so wie es Rawls in seinen frühen Werken einschließlich der *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) dargestellt hatte.* Sobald der Anspruch auf Ausschließlichkeit [uniqueness] aufgegeben wird (den Grund dafür umreißt Rawls in seinen späteren Arbeiten), litte das Institutionenprogramm unter Unbestimmtheit, und Rawls sagt nicht viel darüber, wie eine bestimmte Familie von Institutionen unter der Voraussetzung ausgewählt würde, dass es eine Gruppe konkurrierender Grundsätze der Gerechtigkeit gibt, die unterschiedliche institutionelle Kombinationen für die Grundstruktur der Gesellschaft fordern. Er könnte dieses Problem natürlich dadurch lösen, dass er die Fixierung auf Idealvorstellungen von Institutionen seiner früheren Arbeiten, vor allem der *Theorie der Gerechtigkeit*, aufgäbe; das wäre die Maßnahme, die diesem besonderen Autor am meisten zusagen

* Über die Schwierigkeiten, im Urzustand zu ausschließlich zwei Leitprinzipien für die Wahl gerechter Institutionen zu kommen, schreibt Rawls in seinem späteren Buch *Justice as Fairness: A Restatement*, herausgegeben von Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), S. 132–34; deutsch: *Gerechtigkeit als Fairneß*, S. 208–09. Ich bin Erin Kelly dankbar, dass sie mit mir über die Beziehung zwischen Rawls' späteren Schriften und den früheren Formulierungen seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness diskutiert hat.

würde.* Aber leider bin ich nicht in der Lage zu behaupten, dass Rawls selbst definitiv diese Richtung einschlug, auch wenn einige seiner späteren Arbeiten es nahe legen mögen.

Drei Kinder und eine Flöte: Eine Erläuterung

Der Kern des speziellen Problems, wie eine einzige unparteiische Bestimmung der vollkommen gerechten Gesellschaft erreicht wird, ist die Frage, ob sich vielfältige und konkurrierende Begründungen für Gerechtigkeit aufrecht erhalten lassen, die sämtlich Ansprüche auf Unparteilichkeit haben und trotzdem voneinander verschieden sind – und einander widerstreiten. Ich möchte das Problem an einem Beispiel erläutern: Stellen Sie sich vor, Sie müssten entscheiden, welches der drei Kinder Anne, Bob und Carla die Flöte haben soll, um die sie sich streiten. Anne verlangt das Instrument für sich, da sie als Einzige von den Dreien Flöte spielen könne (die anderen bestreiten dies nicht) und da es ungerecht wäre, die Flöte dem einzigen Kind zu verweigern, das tatsächlich auf ihr spielen kann. Wenn das alles ist, was Sie wissen, hätten Sie gute Gründe, dem ersten Kind die Flöte zu geben.

In einem alternativen Szenario meldet sich Bob und verteidigt seinen Anspruch auf die Flöte mit dem Hinweis, er als Einziger von den Dreien sei so arm, dass er keine eigenen Spielzeuge besitze. Bekäme er die Flöte, hätte er etwas zum Spielen (die beiden anderen räumen ein, dass sie reicher und wohlversehen sind mit hübschen Dingen zum Zeitvertreib). Wenn Sie nur Bob und keins der beiden anderen Kinder gehört hätten, würde Sie sein Argument überzeugen.

In einem zweiten alternativen Szenario kommt Clara zu Wort und erklärt, dass sie viele Monate lang fleißig gearbeitet hat, um die Flöte selbst zu bauen (die anderen bestätigen dies), und als sie gerade mit der Arbeit fertig gewesen sei, «genau in dem Moment», klagt sie, «sind diese Ausbeuter gekommen und wollten mir die Flöte wegnehmen.» Wenn Sie nur Claras Erklärung gehört hätten, wären Sie vielleicht geneigt,

* John Grays Skepsis gegenüber Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist viel radikaler als meine, aber die Überzeugung, dass es auf Wertfragen nur eine einzige richtige Antwort geben könne, lehnen wir beide ab. Ich stimme Gray auch zu, dass «die Vielfalt von Lebensweisen und Lebensführungen ein Zeichen für Freiheit, nicht für Irrtum ist» (*Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000), S. 139). In meiner Untersuchung prüfe ich, wie wir uns trotz unterschiedlicher Ansichten von «idealer» Lebensführung auf Wege zur Verminderung von Ungerechtigkeit einigen können.

ihren verständlichen Anspruch auf etwas, das sie selbst gemacht hat, anzuerkennen und ihr die Flöte zu geben.

Da Sie aber alle drei Kinder und ihre unterschiedlichen Argumente gehört haben, müssen Sie eine schwierige Entscheidung treffen. Theoretiker unterschiedlicher Denkrichtungen, etwa Utilitaristen oder Verfechter eines ökonomischen Egalitarismus oder nüchterne Libertäre, könnten jeder für sich der Ansicht sein, dass es eine eindeutige Lösung gibt und dass sie auf der Hand liegt, also mühelos zu finden ist. Aber fast mit Sicherheit würden sie jeweils völlig verschiedene Lösungen für offensichtlich richtig halten.

Bob, das ärmste Kind, würde am ehesten ziemlich uneingeschränkte Unterstützung vom ökonomischen Egalitarier erhalten, wenn dieser sich verpflichtet fühlt, Lücken in den ökonomischen Mitteln der Menschen zu schließen. Andererseits würde Carla, die Flötenbauerin, sofort den Libertären für sich gewinnen. Der hedonistische Utilitarist hätte vielleicht die schwierigste Aufgabe, würde aber mit Sicherheit der Tatsache, dass Annes Vergnügen wahrscheinlich größer ist als das der anderen, weil nur sie Flöte spielen kann, mehr Gewicht geben als der Libertäre oder der Egalitarier (dazu kommt der Leitspruch: «waste not – want not» [kein Vergeuden – kein Mangel]). Trotzdem müsste der Egalitarier auch anerkennen, dass Bob, der größeren Mangel leidet als die anderen, durch die Flöte einen quantitativ höheren Zuwachs an Glück erfahren könnte. Carlas «Recht», zu erhalten, was sie hergestellt hat, mag dem Utilitaristen nicht unmittelbar einleuchten, aber gründlichere utilitaristische Reflexionen würden wohl berücksichtigen, dass man Anreize zur Arbeit braucht, wenn man eine Gesellschaft aufbauen will, in der die Schaffung von Nutzen dadurch gefördert und ermutigt wird, dass man Menschen behalten lässt, was sie mit eigener Anstrengung gefertigt haben.*

Der Libertäre wird Clara die Flöte zusprechen und seine Unterstützung anders als der Utilitarist nicht an die Bedingung knüpfen, dass damit ein Arbeitsanreiz geschaffen wird, sondern unmittelbar begründen mit dem Eigentumsrecht einer Person auf das, was sie selbst produziert hat. Die Idee des Rechtes auf die Früchte eigener Arbeit kann Libertäre vom rechten und Marxisten vom linken Flügel vereinen (ganz gleich, wie wenig wohl sich die einen in der Gesellschaft der anderen fühlen

* Wir haben hier natürlich den einfachen Fall gewählt, in dem leicht erkennbar ist, wer was produziert hat; Clara hat die Flöte selbst und allein gemacht. Erhebliche Probleme würden sich jedoch ergeben, wenn mehrere Produktionsfaktoren, nicht nur Arbeitsleistung, berücksichtigt werden müssten.

mögen).^{*} Allgemein gesagt, ist es nicht leicht, auch nur einen der Ansprüche, die entweder mit dem Streben nach einem erfüllten Leben oder der Beseitigung von Armut oder dem Recht, die Produkte eigener Arbeit zu genießen, begründet sind, beiseite zu schieben. Für sämtliche unterschiedlichen Lösungen sprechen gewichtige Argumente, und wir können möglicherweise keines der alternativen Argumente ohne eine gewisse Willkür über die anderen stellen.^{**}

Ich möchte hier die Aufmerksamkeit auch auf die einigermaßen offensichtliche Tatsache lenken, dass die Rechtfertigungsargumente der drei Kinder sich nicht in der Einschätzung dessen, was ein individueller Vorteil ist, unterscheiden (alle drei Kinder halten es für einen Vorteil, die Flöte zu besitzen und gründen ihre Argumente darauf), sondern deshalb verschieden sind, weil sie ganz generell unterschiedliche Grundprinzipien für die Allokation von Ressourcen vertreten. In diesen Grundsätzen geht es darum, wie soziale Regelungen getroffen, welche sozialen Institutionen gewählt werden sollen und welche sozialen Verwirklichungen auf diesem Weg zustande kommen würden. Es geht nicht einfach darum, dass die erworbenen Ansprüche der drei Kinder sich unterscheiden (obwohl sie natürlich unterschiedlich sind), sondern darum, dass jedes der drei Argumente auf einen anderen Typ unparteiischer und nicht-willkürlicher Begründung verweist.

Das gilt nicht nur für die Fairness im von Rawls so genannten Urzustand, sondern auch für andere Gebote der Unparteilichkeit, zum Beispiel Thomas Scanlons Forderung, dass unsere Grundsätze dem gerecht werden, «was andere nicht mit Vernunft widerlegen können».⁵ Wie bereits gesagt, können Theoretiker unterschiedlicher Denkrichtungen, also Utilitaristen, ökonomische Egalitarier, Arbeitsrechtstheoretiker oder nüt-

* Karl Marx selbst äußerte sich zunehmend skeptisch über das «Recht des Produzenten auf seine Arbeit», das er als ein «bürgerliches Recht» ansah, das letzten Endes zugunsten einer «Verteilung dem Bedarf entsprechend» abzulehnen sei; über die notwendige Ungleichheit des Rechts siehe sein letztes substantielles Werk, *Kritik des Gothaer Programms* (1875). Zur Wichtigkeit dieser Dichotomie siehe mein Buch *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973), Kapitel 4. Siehe auch G.A.Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

** Bernard Williams behauptet: «Uneinigkeit muss nicht notwendig überwunden werden.» Sie «kann sogar ein wichtiger, konstitutiver Zug unserer Beziehungen zu anderen sein und im Licht der besten Erklärungen, die wir für das Entstehen solcher Uneinigkeit haben, auch als etwas Erwartbares verstanden werden.» (*Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985, S. 133). Deutsch: *Ethik und die Grenzen der Philosophie* (1999).

terne Libertäre alle der Ansicht sein, dass es eine unkomplizierte gerechte und leicht zu findende Lösung gibt, aber sie würden sich jeder für eine andere offenkundig richtige Lösung einsetzen. Es kann sein, dass es tatsächlich keine erkennbare vollkommen gerechte soziale Regelung gibt, aus der eine unparteiische Einigung hervorgeht.

Ein komparatives oder ein transzendentes Bezugssystem?

Das Problem mit der transzendentalen Orientierung entsteht nicht nur durch die mögliche Pluralität konkurrierender Grundsätze, die den Anspruch haben, wichtig für die Einschätzung von Gerechtigkeit zu sein. So gravierend das Problem der Nichtexistenz einer identifizierbaren vollkommen gerechten sozialen Regelung sein mag, ist doch das entscheidende Argument zugunsten der komparativen Annäherung an die praktische Begründung der Gerechtigkeit nicht die Undurchführbarkeit, sondern die Redundanz der transzendentalen Theorie. Wenn eine Theorie der Gerechtigkeit Leitfaden für die rationale Wahl von Grundsätzen, Strategien oder Institutionen sein soll, dann ist die Bestimmung von vollkommen gerechten sozialen Regelungen weder notwendig noch hinreichend.

Machen wir uns das an einem Beispiel klar: Wenn wir versuchen, zwischen einem Bild von Picasso und einem von Dalí zu wählen, hilft die Diagnose (wenn sie denn möglich wäre), dass die *Mona Lisa* das ideale, auf der Welt unübertreffliche Gemälde sei, uns bei der Entscheidung nicht. Diese Diagnose mag interessant sein, besagt aber für die Entscheidung zwischen Picasso und Dalí gar nichts.⁶ Um eine dieser beiden Alternativen zu wählen, ist es überhaupt nicht notwendig, über das großartigste oder vollkommenste Gemälde auf der Welt zu reden. Es ist auch weder hinreichend noch hilfreich zu wissen, dass die *Mona Lisa* dieses vollkommenste Gemälde ist, wenn wir nur die Wahl zwischen einem Picasso und einem Dalí haben.

Ist es so einfach, oder täuscht man sich? Würde eine Theorie, die eine transzendente Alternative bestimmt, uns nicht mittels des gleichen Verfahrens auch sagen, was wir über komparative Gerechtigkeit wissen wollen? Die Antwort ist Nein. Wir könnten natürlich die Idee verlockend finden, womöglich eine Rangordnung der Alternativen nach Maßgabe ihrer Nähe zur vollkommenen Wahl zu treffen, sodass eine transzendente Bestimmung indirekt auch eine Einstufung der Alternativen hergäbe. Aber dieses Verfahren bringt uns nicht viel weiter, teils deshalb, weil Gegenstände sich in unterschiedlichen Dimensionen voneinander unter-

scheiden (man müsste also zusätzlich die relative Bedeutung von Abständen in den je verschiedenen Dimensionen einschätzen), und auch deshalb, weil deskriptiv erfassbare Nähe nicht notwendig ein Leitfaden zu Nachbarschaft auf einer Werteskala ist. (Wer lieber Rotwein als Weißwein trinkt, zieht womöglich beide einer Mischung aus Rot- und Weißwein vor, obwohl die Mischung in deskriptivem Sinn offensichtlich dem Wunschkandidaten Rotwein ähnlicher sieht als reiner Weißwein.)

Natürlich ist eine Theorie möglich, die beides leistet: vergleichende Einschätzungen von Alternativpaaren und eine transzendente Bestimmung (wenn dies nicht dadurch ausgeschlossen ist, dass eine Pluralität von unparteiischen Begründungen weiterhin unsere Beachtung verlangt). Das wäre eine «Mischtheorie», aber keiner der beiden verschiedenen Typen der Beurteilung folgt aus dem anderen. Auch sind die Standardtheorien der Gerechtigkeit, die für die transzendente Bestimmung stehen – zum Beispiel die Theorien von Hobbes, Rousseau, Kant oder in unserer Zeit Rawls und Nozick –, keine Mischtheorien. Richtig ist jedoch, dass einige dieser Autoren, als sie ihre transzendentalen Theorien entwickelten, auch einzelne Argumente verwendeten, die sich auf die vergleichende Arbeit auswirken. Aber im Allgemeinen bietet die Festlegung einer transzendentalen Alternative keine Lösung für die Aufgabe, zwei nicht-transzendente Alternativen miteinander zu vergleichen.

Eine transzendente Theorie befasst sich einfach nicht mit derselben Frage wie eine vergleichende Einschätzung – sondern mit einer Frage, die von großem intellektuellen Interesse sein mag, aber nicht unmittelbar relevant für das anstehende Problem der Auswahl ist. Stattdessen benötigen wir eine auf öffentlichem Vernunftgebrauch* beruhende Einigung über die Rangfolge von Alternativen, die verwirklicht werden können. Die Trennung zwischen dem transzendentalen und dem komparativen Ansatz ist durchgängig; das wird im 4. Kapitel, «Stimme und kollektive Entscheidung», näher ausgeführt. Der komparative Ansatz ist übrigens zentral für die analytische Theorie kollektiver Entscheidungen, deren Entwicklung im 18. Jahrhundert mit den Untersuchungen des Marquis de Condorcet und anderer vorwiegend in Paris arbeitender französischer Mathematiker begann.⁷ Diese mathematische Entscheidungstheorie wurde lange Zeit

* A. d. Ü.: Der Begriff «*public reasoning*» oder «*the exercise of public reasoning*» wurde, wie Sen (im 15. Kapitel) sagt, von Rawls geprägt und ist womöglich eine Übersetzung von Kants Formulierung «der öffentliche Gebrauch der Vernunft» (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784)), die Habermas aufnimmt (vergl. 1. Kapitel).

wenig beachtet, obwohl die Arbeit im Spezialgebiet der Theorie des Wahlverhaltens weiterverfolgt wurde. Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts führte Kenneth Arrow die mathematische Formulierung der «Social Choice» Theorie wieder ein und entwickelte sie zu ihrer gegenwärtigen Form.⁸ Dieser Ansatz hat in den letzten Jahrzehnten zu hoher Produktivität auf dem Gebiet analytischer Untersuchungen geführt, man nutzt ihn, um Wege und Mittel zu finden, wie man die Werte und Prioritäten der beteiligten Personen zur Grundlage für vergleichende Einschätzungen sozialer Alternativen machen kann.* Weil die Literatur zur Logik kollektiver Entscheidungen typischerweise sehr technisch und weitgehend mathematisch ist und weil viele Ergebnisse auf diesem Gebiet nur in umfangreichen mathematisch-logischen Formeln ausgedrückt werden können**, wurde ihr Grundansatz vor allem von Philosophen relativ wenig beachtet. Und doch sind dieser Ansatz und die Logik, die ihm zugrunde liegt, nicht weit entfernt vom alltäglichen Verständnis der charakteristischen Merkmale angemessener sozialer Entscheidungen. Für den konstruktiven Ansatz, um den ich mich in diesem Buch bemühe, spielen Einsichten der «Social Choice» Theorie eine wesentliche Rolle.***

© Originaldokument
© Verlag C.H. Beck
Verwirklichungen, Leben und Befähigungen

Ich komme nun zum zweiten Teil meines Ansatzes, also der These, dass wir eine Theorie brauchen, die sich weder auf die Auswahl von Institutionen beschränkt noch auf die Festsetzung idealer sozialer Regelungen.

* Zu den generellen Merkmalen dieses Ansatzes, der die analytischen Ergebnisse motiviert und unterstützt, siehe meine Alfred Nobel Lecture, die ich im Dezember 1998 in Stockholm gehalten habe; sie wurde später als «The Possibility of Social Choice», in *American Economic Review*, vol. 89 (1999), und in *Les Prix Nobel 1998* (Stockholm: The Nobel Foundation, 1999) veröffentlicht.

** Die mathematischen Formeln sind jedoch für den Inhalt der durch Axiome und Theoreme dargestellten Argumente einigermaßen wichtig. Einige Zusammenhänge zwischen formalen und informellen Argumenten erörtere ich in meinem Buch *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day; wieder abgedruckt, Amsterdam: North-Holland, 1979), in dem mathematische und informelle Kapitel abwechseln. Siehe auch meinen kritischen Überblick über die einschlägige Literatur im Artikel «Social Choice Theory», in Kenneth Arrow und Michael Intriligator (Hg.) *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

*** Die Zusammenhänge zwischen der Theorie kollektiver Entscheidung und der Theorie der Gerechtigkeit werden im Kapitel 4, «Stimme und kollektive Entscheidung», genauer untersucht.

Diese Theorie muss vielmehr davon ausgehen, dass Gerechtigkeit nicht indifferent gegenüber dem Leben sein darf, das Menschen tatsächlich führen können. Die hohe Bedeutung menschlicher Lebensführung, Erfahrung und Verwirklichung ist nicht zu ersetzen durch Informationen über bestehende Institutionen und funktionierende Regeln. Institutionen und Regeln üben natürlich großen Einfluss auf das Geschehen aus, deshalb sind sie wichtig, und zur gegenwärtigen Welt gehören sie ebenfalls, aber die tatsächliche Wirklichkeit geht weit über das Bild der Organisationen hinaus und schließt das Leben ein, das Menschen führen – oder nicht führen können.

Bedenken wir die Eigenart menschlicher Lebensführung, haben wir Grund, uns nicht nur für die vielfältigen Dinge zu interessieren, die uns gelingen, sondern auch für unsere tatsächlichen Freiheiten, zwischen verschiedenen Lebensweisen zu wählen. Die Freiheit, uns unser Leben auszusuchen, kann erheblich zu unserem Wohlbefinden beitragen, aber abgesehen vom Wohlergehen könnte die Freiheit selbst als wichtig verstanden werden. Die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit ist ein signifikantes Element des menschlichen Lebens. Wir sind durchaus nicht verpflichtet, nur unser eigenes Wohlergehen anzustreben, und es ist an uns, zu entscheiden, welches Ziel zu verfolgen wir gute Gründe haben (im 8. und 9. Kapitel Näheres dazu). Wir müssen weder Gandhi sein noch Martin Luther King Jr., Nelson Mandela oder Desmond Tutu, um zu erkennen, dass wir andere Ziele oder Prioritäten haben können als das ausschließliche Streben nach unserem eigenen Wohlergehen.* Auch die Freiheiten und Befähigungen, die wir genießen, haben Wert für uns, und wie wir sie nutzen, ist schließlich unsere Entscheidung.

Schon an dieser Stelle will ich auf eine wichtige Veränderung hinweisen, auf die ich in den Kapiteln 11–13 näher eingehen werde: Wenn soziale Verwirklichungen nicht nach den Kriterien von Nutzen oder Glück beurteilt (wie Jeremy Bentham und andere Utilitaristen empfehlen), sondern an den Befähigungen oder Chancen abgelesen werden, die Menschen tatsächlich haben, dann ergeben sich damit signifikante Perspektivenwechsel. Erstens wird auch in den Blick genommen, wie Menschen leben oder welche wirklichen Freiheiten sie besitzen; man blendet

* Adam Smith behauptete, dass sogar ein selbstsüchtiger Mensch «offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur» hat, «die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen» (*Theorie der ethischen Gefühle*, S. 1) und fährt fort: «Auch der größte Rüpel, der Hartgesottene, der die Gesetze der Gesellschaft skrupellos verletzt, ist nicht ganz ohne diese Prinzipien».

nicht mehr alles aus bis auf das Vergnügen oder den Nutzen, den sie am Ende haben. Freiheit hat aber auch einen zweiten signifikanten Aspekt: Sie überträgt uns die Verantwortung für das, was wir tun.

Die Freiheit der Wahl gibt uns die Möglichkeit zu entscheiden, was wir tun sollten, aber damit zugleich auch die Verantwortung für das, was wir tun – soweit unsere Handlungen frei gewählt sind. Da eine Befähigung das Vermögen ist, etwas zu tun, erfasst die neue Perspektive auch die Verantwortlichkeit, die aus diesem Vermögen – dieser Macht – hervorgeht, und das kann Raum für Pflichtgebote, in weitem Sinn deontologische Forderungen, schaffen. Hier ergibt sich eine Überschneidung zwischen handlungsorientierten Überlegungen und den Implikationen des Befähigungsansatzes, aber nichts unmittelbar mit der utilitaristischen Perspektive Vergleichbares, da diese uns nur die Verantwortung für unser Glück zuschreibt.* Die Konzentration auf soziale Verwirklichungen einschließlich der tatsächlichen Befähigungen dafür, die Menschen haben können, führt uns unausweichlich zu einer Vielzahl anderer Fragen, die für die Analyse der Gerechtigkeit in der Welt zentrale Bedeutung haben und gründlich geprüft werden müssen.

Eine klassische Unterscheidung in der indischen Jurisprudenz

Um den Kontrast zwischen einem auf Regeln gerichteten und einem auf Verwirklichung gerichteten Rechtsverständnis zu erfassen, ist es hilfreich, auf eine alte Unterscheidung aus der Sanskrit-Literatur zur Ethik und Rechtslehre zurückzugreifen. Sehen wir uns zwei verschiedene Wörter an – *niti* und *nyaya* –; beide sind im klassischen Sanskrit Ausdrücke für Gerechtigkeit. Der Begriff *niti* bezeichnet unter anderem Korrektheit von Organisationen und Verhaltensweisen. *Nyaya* dagegen steht für ein umfassendes Konzept von verwirklichter Gerechtigkeit. In dieser Perspektive muss die Rolle von Institutionen, Regeln und Organisation, so wichtig sie sein mag, doch unter dem weiter gefassten, mehr einschließenden Kriterium von *nyaya* beurteilt werden, das unlöslich mit der Welt verbunden ist, wie sie sich tatsächlich entwickelt, und nicht nur mit den Regeln und Institutionen, die wir gerade haben.**

* Das Thema wird in den Kapiteln 9, «Die Pluralität unparteiischer Gründe», und 13, «Glück, Wohlergehen und Befähigungen», näher ausgeführt.

** Der berühmteste altindische Rechtstheoretiker, Manu nämlich, befasste sich ausgiebig mit *nitis*, und zwar häufig mit *nitis* der härtesten Sorte. (In aktuellen indischen Diskussionen habe ich gehört, wie Manu mit einer gewissen Berechtigung als «faschistischer Gesetzgeber» beschrieben wurde). Aber auch Manu konnte nicht

Ein Beispiel für die Anwendung von *nyaya*: Frühe indische Rechtstheoretiker sprachen abschätzig vom Recht des Stärkeren, von *matsyanyaya*, «Gerechtigkeit in der Welt der Fische», in der ein dicker Fisch ungehindert einen kleinen Fisch verschlingen kann. Wir werden gemahnt, dass die Vermeidung von *matsyanyaya* ein wesentlicher Teil der Gerechtigkeit sein muss und dass es entscheidend ist, die «Gerechtigkeit der Fische» von der Menschenwelt fernzuhalten. Die zentrale Erkenntnis hier besagt, dass die Verwirklichung von Gerechtigkeit im Sinne des Begriffs *nyaya* nicht einfach mit der Beurteilung von Institutionen und Regeln zu tun hat, sondern mit der Einschätzung der Gesellschaften selbst. Ganz gleich, wie korrekt etablierte Organisationen sein mögen, muss es doch als offene Verletzung der Gerechtigkeit zwischen Menschen im Sinn von *nyaya* gelten, wenn ein großer Fisch trotzdem nach Belieben einen kleinen Fisch verschlingen kann.

Ein anderes Beispiel macht den Unterschied zwischen *niti* und *nyaya* vielleicht noch deutlicher: Ferdinand I., im sechzehnten Jahrhundert Kaiser des Heiligen Römischen Reichs, ist berühmt für seine Forderung: «Fiat iustitia, et pereat mundus» – «Gerechtigkeit soll geübt werden, auch wenn die Welt dabei untergeht.» Diese rigide Maxime könnte als *niti* besonders strenger Ausprägung fungieren und von einigen verteidigt werden (Kaiser Ferdinand gehörte zu ihnen), aber wenn wir Gerechtigkeit im weiteren Sinne von *nyaya* verstehen, wäre es sehr schwer, eine totale Katastrophe als Beispiel für eine gerechte Welt einzuordnen. Sollte die Welt tatsächlich untergehen, wäre das keine besonders rühmliche Errungenschaft, selbst wenn die harte, strenge *niti*-Gerechtigkeit, die zu diesem Ergebnis geführt hätte, womöglich mit sehr komplizierten Argumenten verschiedener Art verteidigt werden könnte.

Eine auf Verwirklichung gerichtete Perspektive macht es auch leichter zu verstehen, warum es wichtig ist, offenkundigem Unrecht in der Welt vorzubeugen, statt nach dem vollkommen Gerechten zu suchen.

umhin, sich mit Fragen der Verwirklichung und *nyaya* zu befassen, wenn er die Rechtmäßigkeit einzelner *nitis* verteidigte; zum Beispiel werden wir belehrt: Es ist besser, verhöhnt zu werden, als zu verhöhnen, «denn der Mann, der verhöhnt wird, schläft glücklich, erwacht glücklich und geht glücklich durch die Welt; aber der Mann, der verhöhnt, kommt um.» (Kapitel 2, Weisung 163). Ähnlich: «Wo Frauen nicht verehrt werden, sind alle Riten fruchtlos», denn «wo die Frauen der Familie unglücklich sind, wird die Familie bald zerstört, aber sie gedeiht immer dort, wo Frauen nicht unglücklich sind» (Kapitel 3, Weisungen 56 und 57). Die englischen Zitate stammen aus Wendy Donigers ausgezeichneten Übersetzung *The Laws of Manu* (London: Penguin, 1991).

Wie am Beispiel von *nyaya* deutlich wird, besteht Gerechtigkeit nicht lediglich in dem Versuch, eine vollkommen gerechte Gesellschaft oder soziale Regelungen zu schaffen – oder zu erträumen –, sondern sie hat die Aufgabe, eindeutig schweres Unrecht, zum Beispiel den schrecklichen Zustand von *matsayanya*, zu verhindern. Als Menschen im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert für die Abschaffung der Sklaverei kämpften, arbeiteten sie nicht in der Illusion, dass die Welt durch die Abschaffung der Sklaverei vollkommen gerecht würde. Vielmehr gingen sie davon aus, dass eine Gesellschaft, die Sklaverei duldet, vollkommen ungerecht sei (die schon erwähnten Autoren Adam Smith, Condorcet und Mary Wollstonecraft vertraten diese Sichtweise ausdrücklich). Weil Sklaverei als untragbare Ungerechtigkeit diagnostiziert wurde, erhielt ihre Abschaffung höchste Priorität, und dazu brauchte man keinen Konsens über das Aussehen einer vollkommen gerechten Gesellschaft. Wer mit gutem Grund meint, dass der Amerikanische Bürgerkrieg, der zur Abschaffung der Sklaverei führte, ein großer Fortschritt für die Gerechtigkeit in Amerika war, müsste sich damit abfinden, dass dieser Erfolg in der auf Idealvorstellungen von Institutionen fixierten Perspektive, die nur den Kontrast zwischen dem vollkommen Gerechten und allem anderen zu sehen erlaubt, nicht viel zur Erhöhung der Gerechtigkeit beigetragen hat.*

Die hohe Bedeutung von Verfahren und Verantwortlichkeiten

Wer dazu neigt, Gerechtigkeit eher im Sinn von *niti* als von *nyaya* zu sehen, wird, auch wenn er dieser Dichotomie einen anderen Namen gibt, von der Furcht beeinflusst sein, dass eine Konzentration auf tatsächliche Verwirklichungen womöglich die Signifikanz sozialer Prozesse außer Acht lässt, zu denen es gehört, dass individuelle Pflichten und Verantwortlichkeiten übernommen werden müssen. Wir könnten das Richtige tun und trotzdem scheitern. Oder ein gutes Ergebnis erzielen, nicht weil wir danach gestrebt haben, sondern aus einem anderen, viel-

* Es ist interessant, dass Karl Marx den Amerikanischen Bürgerkrieg «das einzig großartige Ereignis der Zeitgeschichte» nannte, weil er zur Abschaffung der Sklaverei geführt habe (siehe *Das Kapital*, Bd. 1, Abschnitt 3 (Marx-Engels Werke Berlin: Dietz, Bd. 23, S. 270, Anm. 90)). Marx behauptete, dass kapitalistische Arbeitsregelungen ausbeuterisch sind, wies aber darauf hin, dass Lohnarbeit, verglichen mit Sklavenarbeit, ein riesiger Fortschritt sei. Dazu siehe auch seine *Grundrisse*. Marx' Analyse der Gerechtigkeit ging weit über seine von den Kritikern viel diskutierte Begeisterung für den Kommunismus als Endstadium der Geschichte hinaus.

leicht rein zufälligen Grund, und könnten uns dann einreden, dass Gerechtigkeit geschehen sei. Es könne kaum angemessen sein – so der Gedankengang –, nur das zu beachten, was tatsächlich geschieht, ohne die Verfahren, Anstrengungen und Verhaltensweisen zu beachten, die dazu geführt haben. Philosophen, die sich mit der Rolle der Pflicht und anderen Aspekten des so genannten deontologischen Ansatzes befassen, sind womöglich besonders misstrauisch, weil die Unterscheidung zwischen Regeln und Realisierungen dem alten Gegensatz zwischen einem deontologischen und einem konsequentialistischen Verständnis von Gerechtigkeit sehr ähnlich sehen könnte.

Diese Sorge verdient Beachtung, ist aber – möchte ich behaupten – alles in allem fehl am Platz. Eine vollständige Charakteristik von Verwirklichungen müsste detaillierte Angaben über die Verfahren enthalten, mit denen sie erzielt werden. In einem Artikel in *Econometrica* habe ich dies vor ungefähr zehn Jahren *comprehensive outcome* genannt, das ist das umfassende Ergebnis, das auch den Akt der Auswahl und andere prozedurale Aspekte berücksichtigt, die es herbeigeführt haben, und unterschieden werden muss vom *culmination outcome*, dem einfachen Ergebnis, das unabhängig von prozeduralen Gesichtspunkten bewertet wird.⁹ Zum Beispiel ist eine willkürliche Verhaftung mehr als die Festnahme und Inhaftierung einer Person – sie ist wie gesagt willkürlich. Ebenso kann, auch wenn ausschließlich das Endergebnis im Blickpunkt steht, nicht außer Acht gelassen werden, ob Menschen aktiv eingegriffen haben, um es herbeizuführen. Zum Beispiel macht es einen gravierenden Unterschied, ob jemand Opfer einer Hungersnot wird, die höherer Gewalt zuzuschreiben und nicht zu verhindern war, oder ob Menschen verhungern, weil andere es so geplant hatten (natürlich ist das erste wie das zweite eine Tragödie, aber sie können nicht auf die gleiche Weise mit Gerechtigkeit verbunden sein). Oder, ein Fallbeispiel aus einem anderen Bereich, wenn ein Präsidentschaftskandidat oder eine -Kandidatin vor der Wahl behauptet, wirklich wichtig für ihn oder sie sei nicht lediglich ein Wahlsieg, sondern «die Wahl fair zu gewinnen», dann muss das angestrebte Ergebnis so etwas wie ein *comprehensive outcome* sein.

Oder denken wir an ein anderes Beispiel. In dem *Bhagavadgita* (oder kurz *Gita*) genannten Teil des indischen Epos *Mahabharata* spricht der unbesiegbare Held und Heerführer Arjuna am Abend vor der Schlacht, die im Mittelpunkt des Epos steht, von seinen tiefen Zweifeln an dem Kampf, der so viele Menschenleben kosten wird. Sein Ratgeber Krishna erklärt ihm, dass er – Arjuna – seine Pflicht zum Kämpfen ohne Rücksicht auf die Folgen über alles stellen müsse. Dieses berühmte Streit-

gespräch wird oft als eine Auseinandersetzung zwischen Deontologie und Konsequentialismus verstanden: Der Deontologe Krishna drängt Arjuna, seine Pflicht zu tun, während der Konsequentialist Arjuna die schrecklichen Folgen des Kriegs bedenkt.

Krishnas Heiligung des Pflichtgebots soll in dem Streitgespräch siegen, jedenfalls aus religiöser Sicht. Und *Bhagavadgita* ist zu einem Traktat von großer theologischer Bedeutung für die hinduistische Philosophie geworden, vor allem in der «Beseitigung» von Arjunas Zweifeln. Auch viele philosophische und literarische Kommentare überall auf der Welt unterstützen Krishnas moralischen Standpunkt. T.S. Eliot fasst in den *Vier Quartetten* Krishnas Sicht in Form einer Mahnung zusammen: «And do not think of the fruits of action / Fare forward [Aber denkt nicht an die Früchte des Handelns. / fahret vorwärts]». Damit wir auch wirklich verstehen, worauf es ankommt, macht Eliot deutlich: «Not fare well, / but fare forward, voyagers [Nicht fahret wohl, / sondern fahret vorwärts, ihr Reisenden]». ¹⁰ Wenn wir uns aber nicht auf die kurze Passage am Ende des Streitgesprächs in *Bhagavadgita* beschränken, sondern zurückblättern zu dem Teil, in dem Arjuna sein Argument vertritt, oder wenn wir Mahabharata im Ganzen betrachten, werden, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe (in *The Argumentative Indian*), auch die Grenzen von Krishnas Blickwinkel deutlich. ¹¹ Angesichts der totalen Verwüstung des Landes am Ende des siegreichen «gerechten» Krieges, angesichts der brennenden Scheiterhaufen hüben und drüben und der Frauen, die den Tod ihrer Lieben beweinen, fällt es sehr schwer, überzeugt zu sein, dass Arjunas mehr erfassende Sichtweise von Krishna endgültig widerlegt wurde. Für «Wohlfahrt», nicht nur «Vorwärtstreben» mag immer noch viel sprechen.

Zwar mag der Gegensatz in weitem Sinn dem Unterschied zwischen konsequentialistischer und deontologischer Sichtweise entsprechen, aber an dieser Stelle ist es besonders wichtig, darüber hinaus zu prüfen, worauf sich Arjuns Sorgen, dass er womöglich nicht «wohl fahren» werde, insgesamt richten. Arjuna macht sich nicht nur Sorgen darüber, dass viele Menschen getötet werden, wenn es zu dem Krieg kommt, in den er das Heer der Gerechten führen soll. In Gita-Passagen nicht lange nach dem Anfang äußert er die Sorge, dass er selbst in dem Bruderkampf einer entzweiten Familie, an dem auch andere, beiden Seiten wohlbekannte Helden teilnehmen, ganz unvermeidlich würde töten müssen, oft sogar Menschen, die ihm nahe stehen, denen er eng verbunden ist. Arjunas Sorgen über das drohende Ereignis gehen weit über die verlaufsunabhängige Betrachtung von Konsequenzen hinaus. Ein angemessenes

Verständnis sozialer Verwirklichung, so wie es für *nyaya* zentral ist, muss die umfassende (comprehensive) Form einer ausführlichen, Verfahren einschließenden Charakteristik annehmen.¹² Eine Konzentration auf soziale Verwirklichung mit der Begründung abzulehnen, sie sei borniert konsequentialistisch und lasse die Überlegungen außer Acht, die deontologischen Sorgen zugrunde liegen, würde schwer halten.

Transzendentaler Idealismus und globale Versäumnisse

Abschließend möchte ich auf einen besonders restriktiven Aspekt in der gängigen, weitgehend auf Idealvorstellungen von Institutionen konzentrierten politischen Philosophie hinweisen. Denken Sie an einen der vielen möglichen Vorschläge zu Veränderungen, die auf eine Reform der institutionellen Struktur der Welt von heute zielen, um Unfairness und Ungerechtigkeit (im Sinn weithin akzeptierter Kriterien) zu verringern. Nehmen Sie zum Beispiel die Reform der Patentgesetze mit dem Ziel, dass bewährte und billige herzustellende Medikamente für Patienten, die darauf angewiesen, aber arm sind, etwa AIDS-Patienten, verfügbar werden – eine Aufgabe, die klarerweise einige Bedeutung für die globale Gerechtigkeit hat. Hier geht es um die Frage: Welche internationalen Reformen brauchen wir, um die Welt etwas weniger ungerecht zu machen?

In den Ohren der Adepten von Hobbes – und Rawls –, die überzeugt sind, dass wir einen souveränen Staat brauchen, um die Grundsätze der Gerechtigkeit mittels Auswahl eines Netzes von vollkommenen Institutionen umzusetzen, wären Diskussionen dieser Art über eine Steigerung der Gerechtigkeit im Allgemeinen und eine Erweiterung der globalen Gerechtigkeit im Besonderen jedoch leeres Gerede: Ihr abschätziges Urteil ist eine unmittelbare Folge davon, dass Fragen der Gerechtigkeit an Idealvorstellungen von Institutionen gemessen werden. Vollkommene globale Gerechtigkeit durch eine tadellos gerechte Gruppe von Institutionen würde, wenn überhaupt irgendwo aufzufinden, mit Sicherheit einen souveränen globalen Staat, eine Weltregierung, bedingen, und solange es diesen Staat nicht gibt, kann man nach Meinung der Transzendentalisten Aufgaben globaler Gerechtigkeit nicht in Angriff nehmen.

Überlegen Sie, wie entschieden mein Freund Thomas Nagel, einer der originärsten, am meisten prägenden und humansten Philosophen unserer Zeit, aus dessen Werk ich so viel gelernt habe, «die Idee globaler Gerechtigkeit» ablehnt. In einem höchst faszinierenden Artikel aus dem Jahr 2005 in *Philosophy and Public Affairs* stützt er sich ausdrücklich auf

seine transzendente Auffassung von Gerechtigkeit, um zu begründen, dass globale Gerechtigkeit nicht zum Diskussionsgegenstand taugt, da die hohen Anforderungen an Institutionen, die für eine gerechte Welt gebraucht werden, in unserer Zeit nicht zu erfüllen sind. In seinen Worten: «Es erscheint mir sehr schwer, Hobbes' These über die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Herrschaft zu widerstehen», und «wenn Hobbes Recht hat, ist die Idee globaler Gerechtigkeit ohne eine Weltregierung eine Chimäre.»¹³

Im Kontext des Themas Globalität konzentriert sich Nagel deshalb auf die Klärung anderer, von den Bedingungen der Gerechtigkeit verschiedener Erfordernisse, zum Beispiel auf «ein Minimum humaner Moralität» (die «unsere Beziehung zu allen anderen Personen bestimmt») und auch auf langfristig angelegte Strategien für eine radikale Veränderung in institutionellen Regelungen («Ich glaube, der wahrscheinlichste Weg zu einer gewissen Version globaler Gerechtigkeit führt über die Schaffung offenkundig ungerechter, rechtswidriger globaler Machtstrukturen, die mit den Interessen der mächtigsten heutigen Nationalstaaten vereinbar sind»)¹⁴. Hier geht es mir um den Gegensatz zwischen zwei Kriterien zur Beurteilung von institutionellen Reformen. Das eine Kriterium ist die Rolle, die sie für unsere Annäherung an transzendente Gerechtigkeit spielen (Nagels Maßstab); das andere Kriterium ist die Verbesserung, die solche Reformen tatsächlich bewirken, vor allem indem sie Vorkommnisse ausschalten, die als Fälle massiver Ungerechtigkeit anzusehen sind (dieser Maßstab ist ein wesentlicher Teil des Zugangs zur Gerechtigkeit, der in diesem Buch präsentiert wird).

Auch in Rawls' Ansatz verlangt die Anwendung einer Theorie der Gerechtigkeit ein weit gespanntes Netz von Institutionen, das die Grundstruktur einer vollkommen gerechten Gesellschaft sichert. Es ist keine Überraschung, dass Rawls seine eigenen Grundsätze der Gerechtigkeit aufgibt, wenn es darum geht, einzuschätzen, was von globaler Gerechtigkeit zu halten ist, und dass er sich nicht auf den wirklichkeitsfremden Wunsch nach einem globalen Staat einlässt. In einem späteren Beitrag *Das Recht der Völker* behilft er sich mit einer Art «Supplement» zu seiner Vorstellung, dass die Erfordernisse von «Gerechtigkeit als Fairness» national (oder innerhalb eines Landes) zu erfüllen sind. Aber dieses Supplement wirkt sehr ausgedünnt, nur wie eine Art Verhandlung zwischen den Vertretern verschiedener Länder über einige sehr elementare Fragen der Redlichkeit und der Humanität – die man nur sehr begrenzt als Merkmale der Gerechtigkeit bezeichnen kann. Rawls versucht auch nicht, «Grundsätze der Gerechtigkeit» abzuleiten, die aus diesen Verhand-

lungen hervorgehen könnten (in der Tat würde sich daraus nichts ergeben, was diesen Namen verdient), sondern er konzentriert sich stattdessen auf gewisse allgemeine Prinzipien humanitären Verhaltens.¹⁵

In der Tat reduziert die Theorie der Gerechtigkeit, so wie sie vom gegenwärtig vorherrschenden, auf ideale Institutionen fixierten Blick bestimmt wird, viele der wichtigsten Anliegen der Gerechtigkeit zu leerer – wenn auch anerkannt «gut gemeinter» – Rhetorik. Wenn Menschen überall auf der Welt sich für *mehr* globale Gerechtigkeit einsetzen – und ich betone ausdrücklich den Komparativ «mehr» –, dann rufen sie nicht lautstark nach einer Art Minimum von humanitärem Verhalten. Sie agitieren auch nicht für eine «vollkommen gerechte» Weltgesellschaft, sondern nur für die Abschaffung einiger empörend ungerechter Abmachungen, sie setzen sich für die Vermehrung globaler Gerechtigkeit ein, so wie Adam Smith, Condorcet oder Mary Wollstonecraft in ihrer Zeit, ein Bestreben, für das in öffentlicher Diskussion Übereinstimmung erreicht werden kann, trotz der Divergenzen, die in Ansichten zu anderen Fragen bestehen bleiben werden.

Die Benachteiligten mögen stattdessen ihre Stimme in einem Hoffnung spendenden Gedicht von Seamus Heaney wieder erkennen:

History says, Don't hope	Die Geschichte sagt, Hoffe nichts
On this side of the grave,	Diesseits des Grabes,
But then, once in a lifetime	Aber dann, einmal im Leben,
The longed-for tidal wave	Kann die lang ersehnte Flutwelle
Of justice can rise up,	Der Gerechtigkeit steigen
And hope and history rhyme. ¹⁶	Und Hoffnung und Historie reimen sich.

So mitreißend diese Sehnsucht, dass Hoffnung und Geschichte sich reimen, auch sein mag, die Gerechtigkeit, die der auf ideale Institutionen fixierte Blick erlaubt, hat wenig Raum für ein solches Engagement. Diese Begrenztheit ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass eine deutliche Abkehr von den das Feld beherrschenden Theorien der Gerechtigkeit notwendig ist. Das ist das Thema dieses Buches.