



## **Was ist Gerechtigkeit?<sup>1</sup>**

### **Über Gerechtigkeit und Menschenrechte**

In einem seiner Dialoge<sup>2</sup> lässt Platon Sokrates über die Frage diskutieren, was Tapferkeit ist. Laches, der Gesprächspartner des Sokrates, ist sich sicher, dies zu wissen: „Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn jemand pflegt in Reihe und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse, dass ein solcher tapfer ist.“<sup>3</sup> Sokrates stimmt zu, dass man ein solches Verhalten zu Recht tapfer nennt, aber er insistiert gleichwohl darauf, dass damit die Frage nicht beantwortet ist, was Tapferkeit ist. Laches hat ein Beispiel für tapferes Verhalten gegeben, und es lassen sich viele andere derartige Beispiele anführen, nicht nur aus dem Bereich der Kriegführung. Solange man sich aber bei Beispielen aufhält, hat man noch nicht begriffen, was Tapferkeit als das Gemeinsame in allen diesen Beispielen ist.

Nicht anders verhält es sich bei der Frage, was Gerechtigkeit ist. Die spontane Reaktion auf diese Frage besteht darin, dass man sein Gerechtigkeitsempfinden befragt. Man sucht Beispiele, die zu verdeutlichen geeignet sind, was wir als gerecht und was wir als ungerecht beurteilen. So hat innerhalb der philosophischen Gerechtigkeitsdebatte das Kuchenbeispiel von Isaiah Berlin eine gewisse Berühmtheit erlangt.<sup>4</sup> Wenn ein Kuchen aufgeteilt wird, dann besteht kein Rechtfertigungsbedarf, wenn alle ein gleich grosses Stück erhalten. Gerechtfertigt werden muss es jedoch, wenn ungleiche Stücke zugeteilt werden. Daraus ist von verschiedenen Autoren gefolgert worden, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit als einem intrinsischen Wert hat, d.h. einem Wert, der um seiner selbst willen realisiert werden muss. Eine gerechte Gesellschaft zeichnet sich dann dadurch aus, dass sie ihren Mitgliedern ein Höchstmass an Gleichheit der Lebenschancen gewährleistet.

Kritiker dieser Auffassung orientieren sich an anderen Beispielen. Sie machen etwa geltend, dass wir es als schreiende Ungerechtigkeit empfinden, wenn Menschen in extremer Armut leben müssen. Hier geht es nicht darum, gleich viel wie andere zu bekommen, sondern vielmehr darum, genug von lebensnotwendigen Grundgütern zu bekommen. Man spricht daher auch von einer suffizienzorientierten Gerechtigkeitsauffassung. Wiederum andere Gerechtigkeitstheoretiker bestimmen die Gerechtigkeit von als ungerecht empfundenen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen her. Für sie ist Gerechtigkeit dann gegeben, wenn alle gleichberechtigt über die grundlegenden Normen

<sup>1</sup> In der ursprünglichen Fassung handelte es sich beim folgenden Text um einen Vortrag bei einer Veranstaltung der Weiterbildungsstelle der Universität Zürich am 20. September 2010. Bei der Ausarbeitung und Erweiterung wurde der Vortragsstil beibehalten.

<sup>2</sup> Platon, Laches, Platon. Werke, Bd. 1, Darmstadt 1977, 219-286.

<sup>3</sup> AaO. 255.

<sup>4</sup> Isaiah Berlin, Equality as an Ideal, in: Frederick Olafson (ed.), Justice and Social Policy, Englewood Cliffs, N. J. 1961.

des Zusammenlebens mitbestimmen können und nicht die einen den anderen diese Normen diktieren.

Nun ist diese Art des Herangehens an die Gerechtigkeitsproblematik nicht frei von Willkür. Man assoziiert mit dem Begriff der Gerechtigkeit bestimmte Beispiele und Szenarien und erachtet diese als massgebend für die Bestimmung dieses Begriffs. Was dabei übersehen wird, ist die Tatsache, dass die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ nach etwas anderem fragt als die Frage ‚Wann beurteilen wir etwas als gerecht?‘. Letztere bezieht sich auf die Kriterien, nach denen wir etwas als gerecht bewerten. Die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ bezieht sich demgegenüber auf etwas Grundlegenderes. So wie die Frage ‚Was ist Tapferkeit?‘ nach dem Gemeinsamen in allen Beispielen für tapferes Verhalten fragt, so zielt die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ auf das Gemeinsame, das uns in allen Beispielen für gerechte oder ungerechte Zustände oder Verhältnisse von ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Ungerechtigkeit‘ sprechen lässt. Lässt sich auf diese Frage eine klare und eindeutige Antwort geben? Dazu möchte ich im Folgenden einige Überlegungen anstellen. Wie ich zeigen möchte, ermöglicht es erst die Beantwortung dieser Frage, irrige Auffassungen von Gerechtigkeit als solche zu identifizieren und zu kritisieren, wie man sie nicht nur innerhalb der philosophischen, sondern auch innerhalb der sozialpolitischen Gerechtigkeitsdebatte antrifft und die aus der Verabsolutierung bestimmter Beispiele und Szenarien wie etwa des Kuchenbeispiels von Berlin abgeleitet sind.

Ich werde so vorgehen, dass ich zunächst eine allgemeine Bestimmung der Gerechtigkeit gebe (1). In einem zweiten Schritt werde ich dasjenige explizieren, was ich ‚soziale Gerechtigkeit‘ nenne (2). Hier geht es mir vor allem darum zu zeigen, dass es einen engen Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und Gerechtigkeit gibt, worin die Erklärung dafür liegt, dass keine menschliche Gesellschaft denkbar ist, in der sich nicht Gerechtigkeitsfragen stellen. Von der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ unterscheide ich in einem dritten Schritt das, was ich ‚moralische Gerechtigkeit‘ nenne (3). Ihr kommt Bedeutung zu hinsichtlich der Begründung bzw. Rechtfertigung von sozialen Gerechtigkeitsansprüchen, wie ich insbesondere an den Menschenrechten verdeutlichen will.

## 1. Was ist Gerechtigkeit?

In erster Annäherung an den Gerechtigkeitsbegriff will ich ausgehen von der berühmten Definition von Ulpian: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi“ („Die Gerechtigkeit ist der feste und dauernde Wille, jedem sein Verdienst oder Recht zuzuteilen“). Bei Ulpian ist diese Bestimmung auf den Rechtsbereich bezogen, aber es lassen sich hieran einige Beobachtungen machen, die allgemein für das Verständnis der Gerechtigkeit von Bedeutung sind.

Gerechtigkeit wird in dieser Bestimmung als eine *Tugend* thematisiert („constans et perpetua voluntas“). Dies verweist auf die unterschiedlichen Bedeutungen, in denen wir das Wort ‚gerecht‘ verwenden können. Wir können von jemandem sagen, dass er gerecht ist im Sinne dieser *Tugend*. Andererseits können wir den *Zustand*, den der in diesem Sinne Gerechte herbeizuführen trachtet, nämlich dass jeder sein Verdienst oder Recht erhält, gerecht nennen. Schliesslich können wir dasjenige, weshalb wir Gerechtigkeit als eine Tugend und somit als etwas Lobenswertes oder Gutes bezeichnen,

ins Auge fassen, nämlich die *normative Forderung*, dass jedem sein Verdienst oder Recht zugeteilt werden *soll*. Damit ergeben sich drei Grundbedeutungen:

- (1) Gerechtigkeit als Tugend: Der feste und dauernde *Wille*, jedem sein Verdienst oder Recht zuzuteilen.
- (2) Gerechtigkeit als Zustand: Jedem *wird* sein Verdienst oder Recht zugeteilt.
- (3) Gerechtigkeit als normative Forderung: Jedem *soll* sein Verdienst oder Recht zugeteilt werden.

Im Folgenden werde ich auf (1) nicht weiter eingehen, sondern mich lediglich mit (2) und (3) befassen. Zu (3) sei hier vorweg so viel angemerkt. Ich habe in meiner Übersetzung der Bestimmung von Ulpian von „Verdienst *oder* Recht“ gesprochen. Es ist historisch umstritten, ob Ulpian bereits den Begriff individueller *Rechte* etwa im Sinne des heutigen Menschenrechtsgedankens gekannt hat oder ob er bei seiner Definition nicht eher an das gedacht hat, was jemand aufgrund einer bestimmten Leistung oder auch Verfehlung *verdient*. Ich kann hier auf diese Debatte nicht eingehen und werde im Blick auf die heutige Gerechtigkeitsdebatte seine Definition so aufnehmen, dass ich „ius“ mit „Recht“ übersetze.

Zweitens: Die Forderung, dass jedem sein *Recht* zugeteilt werden *soll*, kann je nach Kontext einen unterschiedlichen Sinn haben. Sie kann z.B. als eine Norm für die Rechtsprechung, d.h. für die Tätigkeit eines Richters aufgefasst werden. In diesem Fall wäre sie keine moralische Norm, sondern eine Norm des Rechts. Andererseits kann sie als eine moralische Forderung aufgefasst werden. So reagieren wir in der Regel mit moralischer Empörung, wenn jemandem dasjenige vorenthalten oder verweigert wird, worauf er ein Recht hat. Wenn man Gerechtigkeit generell als eine moralische Forderung auffasst, dann hat man dies im Blick. In diesem Fall ist es wichtig, zwischen der moralischen Forderung, dass einem Menschen sein Recht zugeteilt werden soll, und diesem Recht selbst zu unterscheiden, das kein moralisches Recht sein muss. Wenn zum Beispiel jemandem die Anerkennung als Flüchtling verweigert wird, obwohl er die hierfür vorgesehenen gesetzlichen Kriterien erfüllt, dann ist sein diesbezüglicher Rechtsanspruch gesetzlich und nicht moralisch begründet. Zu einer moralischen Forderung wird seine Anerkennung als Flüchtling erst, wenn der moralische Grundsatz hinzukommt, dass einem Menschen sein Recht zugeteilt werden soll.

Dies führt zu einem dritten wichtigen Aspekt. Ich sagte, dass ich den Ausdruck „*ius suum unicuique tribuere*“ im Blick auf die heutige Gerechtigkeitsdebatte mit „einem jeden sein Recht zuteilen“ übersetze. Dieser Punkt ist nicht unumstritten. Für manche Autoren ist der Gedanke individueller Rechte negativ konnotiert im Sinne eines für moderne Gesellschaften charakteristischen possessiven Individualismus, der nur auf die eigenen Ansprüche bedacht ist und dabei die Wohlordnung des Ganzen aus dem Blick verliert.<sup>5</sup> Dies führt zu der interessanten Frage, ob sich Gerechtigkeit nicht

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton 2008, 10ff. Wolterstorff entkräftet diese Kritik mit dem Hinweis, dass Rechten Pflichten auf Seiten anderer entsprechen. Dasjenige, worauf die Kritik des possessiven Individualismus zielt, ist ein Zustand, bei dem jeder seine Rechte einfordert, aber die Pflichten nicht wahrhaben will, in denen er aufgrund der Rechte

auch unter Verzicht auf den Begriff eines individuellen Rechts definieren lässt, nämlich vom Begriff der Pflicht her. Ins Theologische gewendet lässt sich dies etwa an der Vorstellung festmachen, dass Gott den Menschen seine Gebote gegeben hat, die als solche Pflichten beinhalten wie die Pflicht, die Armen mit den lebensnotwendigen Grundgütern zu versorgen. Gerechtigkeit als ein Zustand lässt sich dann folgendermassen definieren:

(1) ‚Gerechtigkeit ist dann gegeben, wenn alle das erhalten, was ihnen zuzuteilen Pflicht ist.‘

Betrachten wir im Vergleich hierzu die Bestimmung der Gerechtigkeit vom Gedanken individueller Rechte her:

(2) ‚Gerechtigkeit ist dann gegeben, wenn alle das erhalten, worauf sie ein Recht haben.‘

Der offensichtliche Unterschied zwischen beiden Bestimmungen liegt darin, dass (1) die Gerechtigkeit mit Bezug auf die *Handelnden* bestimmt, die in bestimmten Pflichten stehen, während (2) die Gerechtigkeit mit Bezug auf die von Handlungen *Betroffenen* bestimmt. Besagen beide Bestimmungen dasselbe, sind sie also äquivalent? Lässt sich also der Begriff des individuellen Rechts durch den der Pflicht substituieren?

Man muss sich hierzu Folgendes vergegenwärtigen. Wenn man sagt, dass Lisa ein Recht darauf hat, dass Jakob ihr die Wahrheit sagt, dann ist in dieser Aussage enthalten, dass Lisa sich Jakob gegenüber in einer bestimmten *Position* befindet, nämlich *einfordern* zu können, dass Jakob ihr die Wahrheit sagt. Im Gedanken der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, ist hingegen eine solche Position eines anderen nicht enthalten. Es macht daher einen grossen Unterschied, ob jemand etwas tut, weil er die Pflicht dazu hat, oder ob er es tut, weil ein anderer ein Recht darauf hat. Im zweiten Fall ist der Grund für sein Tun, dass der andere sich ihm gegenüber in einer solchen Position befindet, und in seinem Tun manifestiert sich die Anerkennung dieser Position. *Rechtsverhältnisse sind Anerkennungsverhältnisse*, und dieser Gesichtspunkt ist für das menschliche Zusammenleben von fundamentaler Bedeutung. Es macht einen grossen Unterschied, ob eine Gesellschaft ihre bedürftigen Mitglieder als Empfänger von Unterstützungsleistungen behandelt, die die Pflicht gebietet, oder ob sie sie als Inhaber von Rechten behandelt und ihnen damit solche Anerkennung zukommen lässt.

Es gibt noch einen zweiten Grund, der es zumindest fraglich macht, ob der Begriff individueller Rechte aus dem Gedanken der Gerechtigkeit eliminiert und durch den Begriff der Pflicht substituiert werden kann, und dieser Grund hat mit dem inneren Zusammenhang von Pflichten und Rechten zu tun. Es gibt Pflichten, die individuelle Rechte auf Seiten anderer generieren. Wenn ich die Pflicht habe, Peter bis morgen eine bestimmte Summe Geldes zurückzuerstatten, die ich von ihm geliehen habe, dann kann Peter sich mir gegenüber auf diese meine Pflicht berufen und hieraus einen in dieser Pflicht begründeten, gültigen Anspruch, also ein *Recht* seinerseits ableiten darauf, dass ich ihm das Geld bis morgen zurückerstatte. Individuelle Rechte lassen sich in dieser Weise aus Pflichten einer

---

anderer steht. Das Problem liegt also nicht im Konzept individueller Rechte, sondern in einem bestimmten Missbrauch dieses Konzepts.

bestimmten Art ableiten und begründen. Innerhalb der Moralphilosophie spricht man diesbezüglich von „vollkommenen Pflichten“. Falls auch die Pflichten, um die es bei der Gerechtigkeit geht, von dieser Art sind, dann lässt sich das Konzept individueller Rechte nicht aus dem Gedanken der Gerechtigkeit eliminieren. Vielmehr generieren dann diese Pflichten entsprechende Rechte.

Hier freilich ergibt sich nun ein zwiespältiges Bild, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Es gibt, so meine These, zwar individuelle *soziale* Rechte, aber keine individuellen *moralischen* Rechte. Daher unterscheide ich im Folgenden zwischen *sozialer Gerechtigkeit* und *moralischer Gerechtigkeit*. Die Definition Ulpians, wird sie in dem Sinne aufgefasst, dass sie die Gerechtigkeit vom individuellen Recht eines jeden her bestimmt, ist hiernach nur auf die soziale Gerechtigkeit anwendbar. Wenn meine These zutrifft, dann hat dies Konsequenzen zum Beispiel für das Verständnis der Menschenrechte. Diese sind einerseits individuelle Rechte eines jeden Menschen, andererseits werden sie in der Regel als moralische Rechte aufgefasst. Ich werde demgegenüber dafür argumentieren, dass sie als soziale Rechte aufzufassen sind, die Menschen als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft haben, wobei allerdings ihre Begründung in moralische Überlegungen führt.

## **2. Soziale Gerechtigkeit. Über den Zusammenhang von Vergesellschaftung und Gerechtigkeit**

Ich sagte eingangs, dass sich keine menschliche Gesellschaft denken lässt, in der sich nicht Fragen der Gerechtigkeit stellen. Offenbar gibt es einen engen Zusammenhang zwischen menschlicher Vergesellschaftung und Gerechtigkeit. Wenn ich im Folgenden von ‚sozialer Gerechtigkeit‘ spreche, dann meine ich dies nicht in dem üblichen Sinn, bei dem eine inhaltlich bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit im Blick ist, die es z.B. mit der Beseitigung von sozialen Ungleichheiten zu tun hat. Vielmehr meine ich mit ‚sozialer Gerechtigkeit‘ diejenige Gerechtigkeit, die in der Struktur menschlicher Vergesellschaftung angelegt ist, und diese unterscheide ich von der moralischen Gerechtigkeit.

Das philosophische Nachdenken über Gerechtigkeit war seit seinen Anfängen an diesem Zusammenhang von Vergesellschaftung und Gerechtigkeit orientiert. Aristoteles, der als Erster verschiedene Arten der Gerechtigkeit begrifflich unterschied, weist der Staatskunst die Aufgabe zu festzusetzen, „welche Formen praktischen Könnens in den einzelnen Gemeinwesen unbedingt vertreten sein sollen“<sup>6</sup>, damit diese ihr *Telos*, nämlich das Glück der Gemeinschaft, realisieren können. Dazu gehört wesentlich die *Tugend* der Gerechtigkeit, die folgerichtig im fünften Buch der Nikomachischen Ethik den Ausgangspunkt bildet für die Näherbestimmung der Gerechtigkeit. Allerdings ist oft darauf hingewiesen worden, dass die aristotelische Bestimmung der Gerechtigkeit im speziellen Sinne (*iustitia specialis*), nämlich als Verteilungsgerechtigkeit und als ausgleichende Gerechtigkeit, sachlich unabhängig ist vom Gedanken der Tugend der Gerechtigkeit. Insofern wird im Blick auf die spezielle Gerechtigkeit der Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und Gerechtigkeit nicht wirklich klar. Das betrifft insbesondere die aristotelische Bestimmung der Gerechtigkeit als geometrische (Verteilungsgerechtigkeit) und arithmetische (ausgleichende Gerechtigkeit) *Gleichheit*, die eine be-

<sup>6</sup> Nik. Eth. 1094 a.

deutende Wirkungsgeschichte gehabt hat.<sup>7</sup> Auch das moderne Nachdenken über Gerechtigkeit nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem Modell von Vergesellschaftung, nämlich der Figur des Gesellschaftsvertrags zwischen selbstinteressierten Individuen. Dieses Modell ist durch John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit einflussreich auch für die politische Philosophie der Gegenwart geworden. In seinem Modellcharakter liegt freilich auch die Problematik dieses Denkens. Wirft es doch die Frage auf, ob es der Art und Weise entspricht, wie wir tatsächlich, d.h. in der *Realität*, vergesellschaftet sind.

Um dies zu verstehen ist es nützlich, sich den Unterschied zwischen der natürlichen und der sozialen Welt zu vergegenwärtigen. Mit der natürlichen Welt verbinden wir die Vorstellung, dass die Dinge dort unabhängig von uns Menschen sind, was sie sind: ein Grashalm, ein Stein, ein Affe usw.. Die soziale Welt ist demgegenüber dadurch charakterisiert, dass sie auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet ist.

Was zunächst die *Anerkennung* betrifft, so entscheidet sie über soziale Zugehörigkeit und sozialen Status sowie über die damit verbundenen Pflichten und Rechte. Von ihr hängt ab, welche Wesen der sozialen Welt oder einer bestimmten Gruppe innerhalb dieser Welt zugehören, welchen sozialen Status sie haben und welche Pflichten ihnen gegenüber bestehen bzw. welche Rechte sie haben. Man denke etwa an die Anerkennung eines Flüchtlingsstatus und der damit verbundenen Rechte.<sup>8</sup>

Dabei ist zwischen *zwei Ebenen der Anerkennung* zu unterscheiden. Wenn wir das Beispiel des Flüchtlingsstatus nehmen, so kann man einerseits auf einer *generellen* Ebene fragen: Welche Gründe sollen als massgebend dafür anerkannt werden, dass jemand als Flüchtling aufgenommen werden

<sup>7</sup> Hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit ist es überdies unplausibel, dass diese in der Gleichheit bestehen soll. Angenommen, A und B haben sich im Krieg gleichermaßen tapfer gezeigt, und A erhält dafür einen Orden, B aber nicht. Wird B ungerecht behandelt, weil er ungleich behandelt wird? Dagegen lässt sich folgendes einwenden. A erhält den Orden *mit der Begründung*, dass er sich durch Tapferkeit hervorgetan hat. Diese Begründung etabliert eine *allgemeine Regel*, nämlich dass Bürger, die sich durch besondere Tapferkeit hervorgetan haben, einen Orden verdienen. So gesehen besteht die Ungerechtigkeit gegenüber B nicht darin, dass dieser *gemessen an A* ungleich behandelt wird, sondern vielmehr darin, dass er *gemessen an dieser Regel* nicht das bekommt, was er *verdient*. Dies verweist auf Ulpian's Definition der Gerechtigkeit.

<sup>8</sup> Axel Honneth hat drei „Muster intersubjektiver Anerkennung“ unterschieden, nämlich Liebe, Recht und Solidarität bzw. „soziale Wertschätzung“ (Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 2003, 148ff). Seine Darstellung wirft allerdings die Frage auf, ob es sich hierbei tatsächlich um ein und dasselbe Phänomen handelt, das lediglich in drei verschiedenen Gestalten oder „Mustern“ auftritt, oder ob hier ein Wort, nämlich ‚Anerkennung‘, äquivok zur Bezeichnung dreier verschiedener Dinge verwendet wird. Bei der Liebe wird eine andere Person in ihrer *Individualität* „anerkannt“. Beim Recht werden Personen hinsichtlich ihrer *sozialen Zugehörigkeit* „anerkannt“, nämlich als Bürgerinnen und Bürger, die dem Geltungsbereich des Rechts zugehören, und zwar unter Einschluss der damit verbundenen Rechte. Bei der sozialen Wertschätzung wird eine Person hinsichtlich besonderer *Eigenschaften* und *Vorzüge* „anerkannt“. Wenn man nach dem Zusammenhang von Vergesellschaftung und Gerechtigkeit fragt, dann geht es ersichtlich nicht um die spezifische Individualität von Personen wie bei der Liebe und ebenso wenig um Eigenschaften und Vorzüge, deretwegen wir Personen wertschätzen. Vielmehr geht es um die Anerkennung von sozialer Zugehörigkeit und sozialem Status mitsamt den dazu gehörenden Rechten. Sie ist konstitutiv für ‚Vergesellschaftung‘ in einem gerechtigkeitsrelevanten Sinne. Allerdings wäre es ein viel zu enges Verständnis von ‚Vergesellschaftung‘ und ‚Gerechtigkeit‘, wenn man hier nur an das positive Recht denken würde. Vergesellschaftung ist ein viel fundamentaleres Phänomen, und sie erfolgt nicht erst über das positive Recht, das ihr vielmehr umgekehrt in Gestalt von Rechtsnormen expliziten Ausdruck gibt. Es widerspricht dem Gesagten nicht, dass es gerade im Rechtsbereich einen „Kampf um Anerkennung“ geben kann, bei dem identitätsrelevante Merkmale von Personen wie z.B. ihre sexuelle Orientierung eine Rolle spielen. Dasjenige, worum hier gekämpft wird, ist, dass die Betroffenen *mitsamt ihrer sexuellen Orientierung* als *gleichberechtigte* Bürgerinnen und Bürger anerkannt werden, d.h. dass ihre sexuelle Orientierung oder andere identitätsrelevante Merkmale nicht von ihrer Anerkennung als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger ausgenommen werden. Anerkennung in diesem Sinne darf nicht mit sozialer Wertschätzung verwechselt werden, was bisweilen geschieht. Es geht nicht darum, eine bestimmte sexuelle Orientierung oder eine bestimmte Lebensform wertzuschätzen, sondern vielmehr darum, Personen mitsamt ihrer identitätsrelevanten Merkmale als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger anzuerkennen.

muss. Hier geht es um die Kriterien für die Anerkennung eines Flüchtlingsstatus. Andererseits kann man in einer *speziellen* Hinsicht fragen, ob eine bestimmte Person diese Kriterien erfüllt und ob sie dementsprechend als Flüchtling anerkannt werden muss. In diesem Sinne unterscheide ich zwischen der Ebene *genereller Anerkennung* und der Ebene *spezieller Anerkennung*. Dabei ist noch hinzuzunehmen, dass es auf der Ebene der generellen Anerkennung auch um die *Ansprüche* und *Rechte* geht, die Personen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit oder ihres sozialen Status haben sollen. So hat die UNO kürzlich ein Menschenrecht auf Wasser anerkannt, das ein jeder Mensch als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft hat. Insgesamt ergibt sich damit folgendes Bild:

*Generelle Anerkennung:*

- (1) Welche Eigenschaften bzw. Kriterien sollen für die Anerkennung eines X als F (z.B. als Flüchtling, als Mensch usw.) als massgebend anerkannt werden?
- (2) Welche Pflichten bzw. korrespondierenden Rechte sollen in Bezug auf X von der Art F als verbindlich bzw. gültig anerkannt werden?

*Spezielle Anerkennung:*

- (3) Ist A die Anerkennung als F – und somit auch eine Behandlung gemäss den diesbezüglichen Pflichten bzw. Rechten (vgl. (2)) – geschuldet, d.h. erfüllt A die hierfür geltenden Kriterien?

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, führt die Ebene der generellen Anerkennung zu Fragen der *moralischen Gerechtigkeit*. Hier geht es um die moralischen Gründe, die zum Beispiel dafür sprechen, bestimmte Arten der Verfolgung, denen Menschen ausgesetzt sind, als Gründe für einen Flüchtlingsstatus anzuerkennen. Oder es geht um die moralischen Gründe dafür, ein Menschenrecht auf Wasser anzuerkennen. Demgegenüber hat es die *soziale Gerechtigkeit* mit der speziellen Anerkennung zu tun. Hierzu setzt sie die Anerkennungskriterien und Rechte als massgebend voraus, die auf der Ebene der generellen Anerkennung festgelegt werden. Hier geht es nicht um moralische Gründe.

Was zweitens die *Achtung* betrifft, so hat auch sie es mit der speziellen Ebene zu tun. Sie bezieht sich darauf, Personen so zu behandeln, wie es ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihrem sozialen Status und den damit verbunden Pflichten bzw. Rechten entspricht. Es ist von nicht unerheblicher Bedeutung, in dieser Weise zwischen Anerkennung und Achtung zu unterscheiden. Es gab vor einigen Jahren einen Disput zwischen Axel Honneth und Nancy Frazer, der unter dem Titel „Umverteilung oder Anerkennung?“<sup>9</sup> publiziert wurde. Honneth vertrat darin die These, dass alle Unrechtserfahrungen mit verweigerter Anerkennung zu tun haben. Frazer bestritt dies und bestand darauf, dass es Unrechtserfahrungen gibt, die nichts mit Anerkennung zu tun haben. Ich denke, dass Frazer recht hatte. Wenn die Opfer der Flutkatastrophe in Pakistan ihrer Regierung vorgeworfen haben, nichts oder zu wenig für sie getan zu haben, dann klagten sie damit nicht Anerkennung ein, sondern vielmehr Achtung in Bezug auf die Ansprüche und Rechte, die sie als Staatsbürger haben.

<sup>9</sup> Nancy Frazer, Axel Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a.M. 2003.

Betrachten wir zunächst die Ebene der speziellen Anerkennung, von der ich behauptet habe, dass sie grundlegend ist für die soziale Gerechtigkeit. Man mag sich hierzu noch einmal den Unterschied zur natürlichen Welt vergegenwärtigen. Ein Affe hat die natürlichen Eigenschaften eines Affen unabhängig von uns Menschen. Diese Eigenschaften sind Gegenstand von (biologischer) *Erkenntnis*. Demgegenüber beruht der soziale Status eines Flüchtlings auf der *Anerkennung* der betreffenden Person als Flüchtling. Im Unterschied zu einer blossen Erkenntnis enthält diese Anerkennung ein Moment der willentlichen Stellungnahme oder Entscheidung. Vor allem aber: Sie ist ein  *kreativer Akt*, der die Realität allererst hervorbringt, die anerkannt wird. Zwar ist es eine Angelegenheit der *Erkenntnis*, dass jemand die Kriterien für die Anerkennung eines Flüchtlingsstatus erfüllt, z.B. dass er aufgrund von politischer Verfolgung geflohen ist. Doch verleiht ihm dies noch nicht den sozialen Status eines Flüchtlings. Dieser geht erst aus dem Akt seiner Anerkennung hervor. So, wie Anerkennen sich einerseits von blossem *Erkennen* unterscheidet, so unterscheidet sich die Anerkennung eines Flüchtlingsstatus andererseits von willkürlicher *Zuerkennung*, und zwar dadurch, dass sie an bestimmte *Gründe* bzw. *Kriterien* gebunden ist, aufgrund deren dem Betreffenden die Anerkennung als Flüchtling *geschuldet* ist. Es kann vorkommen, dass jemandem die faktische Anerkennung als Flüchtling verweigert wird, obgleich er die dafür massgebenden Kriterien erfüllt. Doch ändert dies nichts daran, dass ihm aufgrund des Erfülltseins dieser Kriterien die Anerkennung als Flüchtling geschuldet ist, und er kann entsprechende Schritte unternehmen, um diese einzuklagen.

Hier kommt der entscheidende Unterschied zur natürlichen Welt in den Blick, nämlich die *normative Verfasstheit* der sozialen Welt. Soziale Zugehörigkeit und sozialer Status sind normative Phänomene. Flüchtling zu sein, und zwar im Sinne des sozialen Status eines Flüchtlings, heisst, jemand zu sein, dem aufgrund des Erfülltseins der massgebenden Kriterien die Anerkennung als Flüchtling geschuldet ist. Für unseren Zusammenhang ist dabei wichtig, dass es sich bei diesem Geschuldetsein nicht um eine moralische, sondern um eine soziale Pflicht handelt. Mit der Nichtanerkennung als Flüchtling trotz des Erfülltseins der massgebenden Kriterien wird keine moralische, sondern eine soziale, in diesem Fall rechtlich einklagbare Norm verletzt. Ein *moralisches* Gebot wird hieraus erst, wenn die moralische Forderung hinzukommt, dass jedem die Anerkennung zuteil werden soll, die ihm – aus welchen Gründen auch immer – geschuldet ist.

In dieser normativen Verfasstheit der sozialen Welt liegt die Erklärung dafür, dass Begriffe, die soziale Zugehörigkeit und sozialen Status bezeichnen, eine normative Bedeutungskomponente haben. So ist – um dies an einem Beispiel aus der ständischen Gesellschaft zu verdeutlichen – das Wort ‚Ritter‘ ein *nomen dignitatis*, d.h. ein Würdeprädikat. Ritter zu sein heisst in dieser Gesellschaft, jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Ritter geschuldet ist. Sie ist nicht deshalb geschuldet, weil der Betreffende z.B. aufgrund eines Ritterschlags Ritter *ist*. Ein Ritterschlag ist keine Hexerei. Vielmehr zielt das Ritual des Ritterschlags auf die Erzeugung derjenigen sozialen Anerkennung, *kraft deren* der Betreffende Ritter ist, weshalb es öffentlich vollzogen wird. Diese Anerkennung hat den Doppelcharakter, *faktisch* und zugleich aufgrund des Ritterschlags *geschuldet* zu sein. Die soziale Welt kompensiert mit dieser Normativität ein *epistemisches Paradox*, das es in der natürlichen Welt nicht gibt und das aus dem kreativen Charakter der Anerkennung resultiert: Wie kann etwas als wirklich anerkannt werden, das noch gar nicht da ist, sondern erst aus dieser



Anerkennung hervorgeht? Die Lösung liegt darin, dass die Anerkennung an bestimmte Kriterien wie in diesem Fall einen Ritterschlag gebunden ist, aufgrund deren sie geschuldet ist. Sie ist damit genauso wenig in unser Belieben gestellt, wie dies unsere Urteile über die natürliche Welt sind. Während diese ihr Wahrheitskriterium in der *gegebenen* Realität haben, hat die Anerkennung, die die betreffende Realität erst *hervorbringt*, ihr Kriterium in den Regeln, die auf der Ebene genereller Anerkennung festgelegt sind und die sie zu etwas Geschuldetem machen. Die Regel lautet in diesem Fall: Wer einen Ritterschlag erhalten hat, der muss als Ritter anerkannt und geachtet werden.

Analoges gilt für das Wort ‚Mensch‘, wenn dieses nicht in einem biologischen Sinne, sondern als Bezeichnung der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft aufgefasst wird. Auch dieses Wort ist ein *nomen dignitatis*: Mensch zu sein heisst, ein Wesen zu sein, dem aufgrund menschlicher Wesensmerkmale die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet und das den diesbezüglichen Pflichten entsprechend zu behandeln ist. Dieser normative Bedeutungsgehalt des Wortes ‚Mensch‘ zeigt sich zum Beispiel in dem Ausruf „Das sind doch Menschen (d.h. Wesen, die nicht in dieser Weise behandelt werden *dürfen*)!“ in Anbetracht der Erniedrigung oder Folterung von Menschen. Gerade im Blick auf die Tatsache, dass Menschen die *faktische* Anerkennung als Menschen verweigert werden kann, indem sie als Nichtmenschen oder „Untermenschen“ behandelt werden, ist es von entscheidender Bedeutung zu sehen, dass das soziale Menschsein ein normativer Status ist, der in *geschuldeter* Anerkennung und Achtung fundiert ist und der einem Menschen durch die Verweigerung der faktischen Anerkennung als Mensch nicht genommen werden kann.<sup>10</sup>

Es ist dieser normative Bedeutungsgehalt des Wortes ‚Mensch‘, welcher durch den Begriff der *Menschenwürde* explizit gemacht wird. So begriffen bedarf die Menschenwürde keiner philosophischen oder theologischen Herleitung oder Begründung. Sie ist vielmehr in der normativen Verfasstheit der sozialen Welt enthalten und kann daher nur verstehend aufgewiesen werden, indem man deren Struktur erhellt. In der ethischen Literatur wird die Menschenwürde in der Regel als ein *moralischer Status* aufgefasst, den Menschen innehaben. Folgt man den hier angestellten Überlegungen, dann bezeichnet der Begriff der Menschenwürde keinen *moralischen*, sondern einen *sozialen* Status im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Wer die Menschenwürde missachtet, der missachtet nicht eine moralische Norm, sondern eine *soziale Realität*. Eben dies macht der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ deutlich, der diese Realität einklagt. Hier wäre einiges zu sagen über diverse Missverständnisse, denen der Menschenwürdebegriff ausgesetzt ist. Ich will nur eines erwähnen, nämlich die Gleichsetzung der Menschenwürde mit einem intrinsischen Wert des Menschen.<sup>11</sup> Die Würde eines Menschen achten würde hiernach heissen: den Wert achten, den er als Mensch hat (was immer man sich unter diesem „Wert“ vorzustellen hat). Folgt man den hier angestellten Überlegungen, dann heisst, die Würde eines Menschen achten: *ihn als Menschen*, d.h. als ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft achten. Die Achtung bezieht sich hier auf ihn als Individuum und nicht auf einen vermeintlichen „Wert“, den er hat.

<sup>10</sup> Vgl. Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes: „Die Menschenwürde ist unantastbar.“

<sup>11</sup> Wolterstorff, aaO. 285ff.

Der Unterschied zur natürlichen Welt zeigt sich, wenn man den Vergleich zu Wörtern wie ‚Tier‘ oder ‚Affe‘ zieht. Im Unterschied zum Wort ‚Mensch‘ haben diese Wörter keinen normativen Bedeutungsgehalt. Zwar ist es möglich, ihnen einen solchen zu unterlegen. Man denke sich eine Mutter, die sieht, wie ihr Kind einer Fliege die Flügel ausreisst, und die die Stirn runzelt und sagt: „Das ist doch ein Tier!“ Auf diese Weise lernt das Kind, mit dem Wort ‚Tier‘ eine normative Komponente zu verbinden in dem Sinne, dass Tiere Wesen sind, mit denen man bestimmte Dinge nicht machen darf. Aber diese Normativität ist von anderer Art als beim Wort ‚Mensch‘, bei dem sie aus der normativen Verfasstheit der sozialen Welt resultiert. Daher ist die Übertragung des Würdetitels auf Tiere in hohem Masse problematisch. Würde galt in der philosophischen Tradition als etwas, das exklusiv dem Menschen zukommt, und nach dem Gesagten gibt es hierfür gute Gründe. Insbesondere muss man sich hier von der irrigen Vorstellung frei machen, dass der Würdebegriff einen höheren Status des Menschen gegenüber der aussermenschlichen Natur bezeichnet, was heute gerne mit dem Schlagwort des Speziesismus gebrandmarkt wird. Der Würdebegriff bezeichnet den Menschen nicht in seinem Verhältnis zur aussermenschlichen Natur, sondern in seiner Stellung innerhalb der sozialen Welt, d.h. als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft.

Nun habe ich bis jetzt die Normativität der sozialen Welt vom Begriff der *Pflicht* in Gestalt geschuldeter Anerkennung und Achtung her bestimmt. Entsprechen solchen Anerkennungs- und Achtungspflichten auch individuelle Rechte? Offensichtlich ist dies der Fall. So kann derjenige, dem aufgrund des Erfüllteins der relevanten Kriterien die Anerkennung als Flüchtling geschuldet ist, sich auf diese Pflicht, ihn als Flüchtling anzuerkennen, berufen und hieraus einen in dieser Pflicht begründeten, gültigen Anspruch, d.h. ein *Recht* darauf ableiten, als Flüchtling anerkannt zu werden. In derselben Weise kann in Bezug auf Wesen, denen aufgrund des Erfüllteins der dafür relevanten Kriterien die Anerkennung als Menschen geschuldet ist, unter Berufung auf diese Pflicht das grundlegendste aller Menschenrechte eingeklagt werden, nämlich als Mensch anerkannt zu werden. Dasselbe gilt in Bezug auf Pflichten, die die *Behandlung* von Personen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit oder ihres sozialen Status betreffen. Auch diesen Pflichten korrespondieren Rechte auf Seiten dieser Personen, nämlich entsprechend behandelt zu werden. So entspricht der gegenüber einem jeden Menschen bestehenden Pflicht, ihn nicht zu foltern, auf dessen Seite das individuelle Recht, nicht gefoltert zu werden.

In dieser Weise sind die Menschenrechte in der Menschenwürde fundiert. Der Begriff der *Menschenwürde* ist, wie gesagt, mit dem Begriff der *Pflicht* im Sinne geschuldeter Anerkennung und Achtung korreliert. Die Menschenrechte, so meine These, lassen sich aus den Pflichten ableiten, die im Gedanken der Menschenwürde enthalten sind. Das bedeutet, dass es sich auch bei den Menschenrechten nicht um moralische, sondern um *soziale* bzw. *politische* Rechte handelt. Sie resultieren aus der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Daher gilt auch hier: Wer die Menschenrechte missachtet, der missachtet nicht moralische Normen, sondern eine soziale Realität, nämlich dass es sich bei den Opfern der Missachtung um *Menschen* im Sinne von Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft handelt, die als solche Rechte haben.

Damit ist der gesuchte Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und Gerechtigkeit gefunden. Dieser Zusammenhang ist in der Normativität der sozialen Welt angelegt, und er gilt, wie ich behaupten möchte, für eine jede Gesellschaft, für eine ständische ebenso wie für eine egalitäre. Hierin liegt das Wahrheitsmoment des naturrechtlichen Denkens. Der Begriff der ‚Natur‘ ist in der Naturrechtstradition – im Unterschied zum modernen Naturbegriff – normativ konnotiert, und was er bezeichnet, lässt sich aus dieser normativen Verfasstheit der sozialen Welt verständlich machen. Wenn man im Sinne dieser Tradition sagt, dass der Mensch ‚von Natur‘ bestimmte Rechte hat, dann lassen sich diese Rechte aus seiner sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft einsichtig machen, die als solche ein normativer Status ist. Dass das naturrechtliche Denken in der Moderne weithin in Misskredit geraten ist, dürfte seine Erklärung darin haben, dass unter dem Eindruck des Siegeszugs der Naturwissenschaften das Paradigma der natürlichen Welt auf die soziale Welt übertragen worden ist, was man an der Soziologie verdeutlichen könnte, die mit dem Projekt einer „sozialen Physik“ (Auguste Comte) angetreten ist. ‚Gesellschaft‘ wird damit zu einem rein empirischen Forschungsfeld, das als solches Gegenstand deskriptiver Aussagen ist. Das hat die Kehrseite, dass ein Phänomen wie die Menschenwürde nicht mehr als ein soziales Phänomen begriffen werden kann, sondern dass es zu einem moralischen Status wird, für dessen Begründung die Ethik zuständig ist.

Aufgrund des Gesagten lassen sich nun auch die Bedingungen angeben dafür, dass soziale Gerechtigkeit gegeben ist, die ich, wie gesagt, von der gleich zu erörternden moralischen Gerechtigkeit unterscheidet. Es handelt sich um zwei Bedingungen: Erstens muss allen die *Anerkennung* hinsichtlich sozialer Zugehörigkeit und sozialem Status zuteil werden, die ihnen geschuldet ist bzw. auf die sie ein Recht haben. Zweitens muss allen die *Achtung* von Ansprüchen bzw. Rechten zuteil werden, die sie aufgrund von sozialer Zugehörigkeit und sozialem Status haben. Dies sind die beiden Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit. Um sie, so meine These, drehen sich alle sozialen Gerechtigkeitskonflikte.

Auf den ersten Blick mag diese Bestimmung der sozialen Gerechtigkeit enttäuschend sein, weil sie rein formal und somit inhaltsleer ist. Doch liegt ihre Pointe im Blick auf die heutige Gerechtigkeitsdebatte darin, dass sie es ermöglicht, inhaltliche Vorstellungen von Gerechtigkeit als falsch zu kritisieren. Ich erwähnte eingangs Isaiah Berlins Kuchenbeispiel, aus dem manche Gerechtigkeitstheoretiker gefolgert haben, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit als einem intrinsischen Wert hat. Stellen wir uns einen Kindergeburtstag vor, bei dem die Geburtstagstorte unter den eingeladenen Kindern aufgeteilt wird. Inwiefern besteht hier die Gerechtigkeit in der Aufteilung in gleich grosse Stücke? Die Zugehörigkeit zu der Geburtstagsrunde ist ein sozialer Status, der als solcher auf Anerkennung beruht. Sie ist den Kindern geschuldet aufgrund des Anerkennungskriteriums, dass sie zu dem Geburtstag eingeladen worden sind. Hinsichtlich dieses Status und der mit ihm verbundenen Ansprüche sind alle Kinder gleich. Eine Zuteilung von ungleichen Stücken an die eingeladenen Kinder würde diese Gleichheit verletzen und hätte eine diskriminierende Wirkung. Angenommen aber, eine Nachbarin schaut vorbei, um dem Geburtstagskind zu gratulieren, und ihr wird ein grösseres Stück von der Torte mitgegeben als die Kinder es erhalten. Dies würde zwar auf deren Missfallen stossen, da es ihren Anteil an dem Kuchen schmälert, aber es würde nicht ihr Gerechtigkeitsempfinden verletzen, da die Nachbarin nicht zur Geburtstagsrunde gehört. Es handelt

sich hier um eine Ungleichbehandlung nicht von Gleichen, sondern von Ungleichen. Dies zeigt, dass die Gleichheit, um die es hier geht, kein intrinsischer Wert ist, sondern dass sie in geschuldeter sozialer Anerkennung und Achtung fundiert ist.

Dieser Punkt ist für die Gerechtigkeitsdebatte von grosser Bedeutung. Werden doch aus dem Gedanken, dass Gerechtigkeit in Gleichheit besteht, teilweise überzogene sozialpolitische Forderungen abgeleitet. Statt von den Ansprüchen auszugehen, die Personen aufgrund der ihnen geschuldeten Anerkennung haben, und zu prüfen, welche Personen aufgrund der Gleichheit der Ansprüche gleich zu behandeln sind, wird umgekehrt vom vermeintlichen Wert der Gleichheit ausgegangen, um daraus eine Gleichheit der Ansprüche aller abzuleiten. Der Staat müsste hiernach dafür Sorge tragen, alle nach Möglichkeit auf das gleiche soziale Niveau zu heben.

Demgegenüber geht es bei den gegenwärtigen Gerechtigkeitskonflikten, wie sie aufgrund des Abbaus der staatlichen Verschuldung in verschiedenen europäischen Ländern ausgebrochen sind, um etwas anderes, nämlich darum, dass allen aufgrund der Gleichheit ihres Status als Bürgerinnen und Bürger die gleiche Achtung hinsichtlich ihres Anspruchs, ihr eigenes Leben gestalten zu können, geschuldet ist. Dies ist unvereinbar mit einer einseitigen Verteilung der Lasten auf bestimmte Bevölkerungsgruppen und der Privilegierung anderer.

Betrachten wir zweitens die ebenfalls in der Einleitung erwähnte suffizienzorientierte Auffassung von Gerechtigkeit, wonach diese darin besteht, dass alle genug an lebensnotwendigen Gütern haben. Zweifellos trifft diese Auffassung eine wichtige Intuition. Aber wie das Beispiel des Kindergeburtstags zeigt, lässt sich Gerechtigkeit nicht hierauf reduzieren, wie dies Vertreter dieser Auffassung häufig tun. Vielmehr gibt es Fälle, in denen die Gerechtigkeit mit Gleichheit im Sinne der Gleichheit von Ansprüchen und eines hieraus resultierenden Gleichbehandlungsgebots zu tun hat. Erklärungsbedürftig ist überdies, inwiefern ein Zustand, bei dem alle genug haben, gleichbedeutend mit Gerechtigkeit sein soll. Man muss sich hierzu Folgendes vergegenwärtigen. Das zweite Prinzip der Gerechtigkeit gebietet, dass alle das erhalten, worauf sie aufgrund von sozialer Zugehörigkeit und sozialem Status ein Recht haben. Der umfassendste Zugehörigkeitshorizont ist die Zugehörigkeit zur Menschheit. Wie gesagt, hat das Wort ‚Mensch‘ als Bezeichnung dieser Zugehörigkeit einen normativen Bedeutungsgehalt, der durch den Begriff der Menschenwürde explizit gemacht wird. Dass alle Menschen genug an lebensnotwendigen Gütern haben sollen, erachten wir als ein Gebot, das im Gedanken der Menschenwürde enthalten ist und das seine explizite Gestalt in den Menschenrechten hat. Insofern handelt es sich um einen Anspruch der Gerechtigkeit.

Eine ganz andere Frage ist, wie sich *begründen* lässt, dass alle Menschen genug an lebensnotwendigen Gütern haben sollen. Ich sagte, wir *erachten* dies als ein Gebot, das im Gedanken der Menschenwürde enthalten ist. Damit habe ich mich lediglich auf eine geltende Konvention bezogen. Dies führt zu den offenen Fragen, die die bisherigen Überlegungen zur sozialen Gerechtigkeit aufwerfen. Die soziale Gerechtigkeit beruht auf teils ungeschriebenen, teils auch rechtlich fixierten *Regeln*, die auf jener Ebene festgelegt werden, die ich die Ebene der generellen Anerkennung genannt habe. Es handelt sich um Regeln wie die Folgenden: Jedes Wesen, das von Menschen geboren ist und ein Menschen-

antlitz trägt, muss unabhängig von seiner Hautfarbe oder anderen kontingenten Eigenschaften als Mensch anerkannt und geachtet werden. Jeder Mensch hat ein Menschenrecht auf Wasser. Jeder, der aus politischen oder religiösen Gründen verfolgt wird, soll als Flüchtling anerkannt werden, und er soll als solcher bestimmte Rechte haben. Diese Regeln können in hohem Masse strittig sein. Dies wirft die Frage auf, welche *Gründe* sich in solchen Fällen für solche Regeln geltend machen lassen.

Diese Frage führt zu dem, was ich die ‚moralische Gerechtigkeit‘ nenne. Dabei geht es nicht nur um Gründe, die auf die Rechtfertigung solcher Regeln zielen, sondern auch um Gründe, die auf deren *Kritik* zielen. Ich erwähnte eingangs eine Auffassung von Gerechtigkeit, welche ‚Gerechtigkeit‘ im Ausgang von Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen her bestimmt. Die Ausdrücke ‚Ausbeutung‘ und ‚Unterdrückung‘ enthalten eine moralisch-wertende Komponente. Derartige Ausbeutungsverhältnisse können auf sozialen Regeln beruhen, an denen gemessen sie gerecht im Sinne der sozialen Gerechtigkeit sind. Die Marx'sche Kritik an den kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen seiner Zeit ist im Kern eine *moralische* Kritik an den damals herrschenden Maßstäben der *sozialen Gerechtigkeit*, die diese Verhältnisse als gerecht legitimierten (wobei freilich Marx selbst diese Kritik nicht als eine moralische verstand, sondern vielmehr glaubte, sie aus seiner ökonomischen Theorie ableiten und sie solchermaßen als wissenschaftlich ausgeben zu können). Im Folgenden soll dieser Zusammenhang von moralischer und sozialer Gerechtigkeit einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

### 3. Moralische Gerechtigkeit und ihre Beziehung zur sozialen Gerechtigkeit

Ich habe an früherer Stelle behauptet, dass es zwar individuelle soziale Rechte gibt, dass es aber keine individuellen moralischen Rechte gibt. Der Grund hierfür ist, dass die Moral es nicht mit konkreten Individuen zu tun hat, wie sie durch Eigennamen bezeichnet werden. Denken wir uns den Fall, dass Peter Klaus mit einer bestimmten Summe Geldes hilft. Auf die Frage, warum er dies tut, gibt er zur Antwort: „Klaus ist unverschuldet in Not geraten.“ Damit nennt er den Grund für sein Handeln, und man kann diesen Grund als einen moralischen Grund betrachten. Er hat nicht damit zu tun, dass es sich um *Klaus*, also um dieses bestimmte Individuum handelt. Er macht vielmehr geltend, dass es sich um einen Menschen handelt, der unverschuldet in Not geraten ist. Der Ausdruck ‚ein Mensch, der unverschuldet in Not geraten ist‘, bezeichnet zwar auch ein Individuum, aber ein, wie ich sagen möchte, *generalisiertes Individuum*, d.h. ein Individuum, das uns in vielen Menschen begegnen kann und das in diesem Fall in Klaus begegnet. Wenn man nun im Blick auf das Handeln von Peter von einer moralischen Pflicht spricht, dann handelt es sich um eine Pflicht nicht gegenüber Klaus, sondern gegenüber diesem generalisierten Individuum, d.h. gegenüber *einem Menschen*, der unverschuldet in Not geraten ist. Daher kann Klaus aus dieser Pflicht kein persönliches, individuelles Recht ableiten darauf, dass Peter ihm helfen muss. Die moralische Pflicht zur Wohltätigkeit generiert kein individuelles Recht auf Seiten der Empfänger. Wenn man hier von einem Recht spricht, dann ist es das Recht dieses generalisierten Individuums, d.h. *eines Menschen*, der unverschuldet in Not geraten ist. Insofern kann man sinnvoll sagen, dass einem Menschen ein moralisches *Unrecht* zugefügt wird, dem im Falle grosser Not die Unterstützung verweigert wird. Aber dieses Unrecht besteht nicht darin, dass ein individuelles Recht verletzt wird, das dieser Mensch persönlich für sich reklamieren kann, sondern vielmehr darin, dass das Recht des *generalisierten Anderen* verletzt wird. In diesem Sinne

kann man in der Sprache unserer religiösen Tradition von den Rechten des *Nächsten* sprechen.<sup>12</sup> Auch der Ausdruck ‚der Nächste‘ bezeichnet ein generalisiertes Individuum, das uns in vielen Individuen begegnen kann. Die Rechte des Nächsten sind daher etwas anderes als die individuellen Rechte von Klaus oder Max.

Gegen die These, dass es keine individuellen moralischen Rechte gibt, mag vielleicht eingewendet werden, dass solche Rechte über bestimmte Sprechakte konstituiert werden. Das bevorzugte Beispiel hierfür ist der Sprechakt des Versprechens. Die entscheidende Frage ist hier, inwiefern die Pflicht, die wir mit einem Versprechen übernehmen, eine *moralische* Pflicht ist und inwiefern also das korrespondierende Recht ein *moralisches* Recht ist. Wenn unter zwei Handelspartnern der eine das Versprechen, bis zu einem bestimmten Termin eine bestimmte Ware zu liefern, nicht einhält, dann betrachtet ihn der andere als jemanden, der unzuverlässig ist und mit dem man besser keine Geschäfte macht, aber er betrachtet ihn deshalb nicht als einen moralisch schlechten Menschen. Zu einer moralischen Forderung wird die Pflicht, die wir mit einem Versprechen übernehmen, erst dann, wenn das moralische Gebot hinzukommt, dass man Pflichten, die man übernommen hat, auch einhalten soll. Rein für sich genommen sind die mit Sprechakten übernommenen Verpflichtungen keine moralischen Pflichten.

Die Frage, ob es individuelle moralische Rechte geben kann, führt in grundsätzliche Fragen der Moraltheorie, wozu hier nur so viel angedeutet sei.<sup>13</sup> Es kann heute als gesichertes Erkenntnis der empirischen Moralforschung gelten, dass die Moral emotionale Grundlagen hat. Moralische Wertungen beruhen auf der emotionalen Bewertung von Handlungen und Situationen. Emotionen sind dabei als affektiv gehaltvolle Wahrnehmungen zu begreifen, d.h. als etwas, das eine kognitive Komponente hat, die an bestimmten *Mustern* von Handlungen und Situationen ausgerichtet ist, die in konkreten Handlungen und Situationen wiedererkannt werden. Bei dem, was ich als *generalisierte Individuen* bezeichnet habe, handelt es sich um solche Muster, die wir in konkreten Individuen wiedererkennen und die uns in einer bestimmten Weise auf sie eingestellt machen, wie zum Beispiel das Muster ‚ein Mensch in einer schweren Notlage‘. Hier dürfte die Erklärung liegen dafür, warum es die moralische Gerechtigkeit im Unterschied zur sozialen Gerechtigkeit mit dem generalisierten Anderen und nicht mit Individuen zu tun hat.

In diesem Punkt besteht freilich innerhalb der heutigen Gerechtigkeitsdebatte erheblicher Klärungsbedarf. So vertritt etwa Rainer Forst die Auffassung, dass es ein *individuelles moralisches* „Recht auf Rechtfertigung“ gibt, das für alle anderen individuellen Rechte des Menschen grundlegend sein soll.<sup>14</sup> Hintergrund ist die erwähnte Gerechtigkeitsauffassung, welche Gerechtigkeit vom Szenario von Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen her bestimmt. Fragen der Gerechtigkeit im Sinne individueller Rechte stellen sich nach dieser Sicht nur im Blick auf die Opfer derartiger

<sup>12</sup> E. Wolf, *Recht des Nächsten*. Ein rechtstheologischer Entwurf, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1966.

<sup>13</sup> Vgl. Johannes Fischer, *Grundlagen der Moral aus ethischer Perspektive und aus der Perspektive der empirischen Moralforschung*, in: ders./ Stefan Gruden, *Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2010, 19-48.

<sup>14</sup> Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 300.

Verhältnisse, nicht jedoch zum Beispiel im Blick auf die Opfer von Naturkatastrophen, die nach Forsts Sicht statt auf Gerechtigkeit auf Solidarität angewiesen sind. Das Szenario ungerechter sozialer Verhältnisse legt es nahe, das Recht auf Rechtfertigung in Bezug auf solche Verhältnisse als das grundlegendste aller Rechte des Menschen zu bestimmen, und dieses Recht wird, wie gesagt, von Forst als ein moralisches Recht begriffen. Nach dem Gesagten kann es demgegenüber ein solches *individuelles* Recht nur als ein *soziales* Recht geben, d.h. als ein Recht, das Menschen im Rahmen von sozialen Kontexten haben und das auf der Ebene der generellen Anerkennung verankert ist. So wird beispielsweise Personen in bestimmten institutionellen Kontexten ein Rekurs- oder Beschwerderecht eingeräumt, das die Adressaten dieses Rechtes nötigt, ihre Entscheidungen zu rechtfertigen. Die nahe liegende Beziehung zwischen einem solchen individuellen Recht auf Rechtfertigung und der Moral liegt darin, dass sich für dieses Recht *moralische Gründe* geltend machen lassen, indem man darauf verweist, was es für einen Menschen bedeutet, Behandlungen durch andere und hier vor allem durch staatliche Instanzen ausgesetzt zu sein, für die ihm keine Gründe genannt werden müssen, welche seine Zustimmung finden können. Von dieser Art sind auch die moralischen Gründe, die Forst für dieses Recht geltend macht. Doch begründen sie, wie gesagt, kein *individuelles* Recht auf Rechtfertigung. Sie können freilich dazu dienen, ein solches Recht als ein soziales bzw. politisches Recht zu *erkämpfen*.

Auf dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen moralischer und sozialer Gerechtigkeit ist von manchen Theologen ein Gegensatz zwischen *Liebe* und *sozialer Gerechtigkeit* aufgemacht worden. Liebe im Sinne christlicher Nächstenliebe ist auf den generalisierten Anderen, eben den Nächsten gerichtet. Sie scheint der sozialen Gerechtigkeit darin überlegen zu sein, dass sie moralisch motiviert ist, während die soziale Gerechtigkeit indifferent und „kalt“ in Bezug auf moralische Belange ist. Diese Entgegensetzung hat allerdings zur Folge, dass der Gedanke individueller Rechte jede Bedeutung verliert. Leitend ist vielmehr allein die Perspektive des *Handelnden*, der aus Liebe tut, was er tut, nicht aber die Perspektive der von der Handlung *Betroffenen*. Demgegenüber ist zu fragen, ob es nicht gerade vom Standpunkt der Liebe, und in einem weiten Sinne: der Moral insgesamt, darum gehen muss, den Sinn für individuelle Rechte zu schärfen. Nach dem Gesagten können freilich moralische Erwägungen keine individuellen Rechte *begründen*. Worin genau liegt dann ihr Beitrag für die Etablierung individueller sozialer Rechte?

Um dies konkret zu machen, will ich dies am Beispiel eines Menschenrechts auf Wasser verdeutlichen. Stellen wir uns vor, wir wollen jemanden davon überzeugen, dass ein jeder Mensch ein individuelles Recht auf eine hinreichende Menge sauberen Wassers zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse hat oder haben soll. Das Naheliegendste ist hier, ihm vor Augen zu führen, was es für Menschen bedeutet, wenn sie dies nicht haben. Wir könnten ihm zum Beispiel den Fall einer afrikanischen Mutter schildern, deren Kinder krank sind, weil sie ihnen nur verunreinigtes Wasser zum Trinken geben kann. Auf diese Weise könnten wir versuchen, ihn dafür zu sensibilisieren, dass es eine moralische Pflicht gibt, dafür zu sorgen, dass Menschen nicht unter solchen Lebensumständen leben müssen. Freilich, nach dem Gesagten handelt es sich bei dieser Pflicht nicht um eine Pflicht gegenüber dieser Mutter als Individuum, sondern um eine Pflicht gegenüber *einem Menschen*, der solchen Lebensumständen ausgesetzt ist. Daher lässt sich aus dieser Pflicht kein individuelles Recht,

also auch kein Menschenrecht auf Wasser ableiten. Hier klafft eine Begründungslücke. Wir können mit dieser Art der Begründung nicht zeigen, dass ein jeder Mensch ein individuelles Recht auf Wasser *hat*. Was wir aber solchermassen plausibel machen können, ist, dass ein jeder Mensch ein Menschenrecht auf Wasser haben *sollte*, das gegenüber staatlichen Institutionen eingeklagt werden kann.

Dies führt noch einmal zurück zu dem, was ich über die Verfasstheit der sozialen Welt ausgeführt habe. Ich sagte, dass die soziale Welt auf Anerkennung gegründet ist. *Anerkennen* unterscheidet sich von *Erkennen* dadurch, dass es ein Moment der willentlichen Stellungnahme oder der Entscheidung enthält. Die Anerkennung eines Menschenrechts auf Wasser durch die UNO ist ein solcher Akt der Entscheidung, und erst dieser konstituiert dieses Recht als individuelles Recht eines jeden Menschen. Es muss zu der moralischen Einsicht, dass ein jeder Mensch dieses Recht haben *sollte*, der politische Akt der Anerkennung dieses Rechts hinzukommen, damit es ein individuelles Recht *wird*, auf das ein jeder Mensch sich berufen kann. Deshalb ist es so wichtig, dem Missverständnis entgegenzutreten, dass es sich bei den Menschenrechten um moralische Rechte handelt, deren Begründung dann in das Gebiet der Ethik fällt. Diese Auffassung beruht auf einer Verkennung des *politischen* Charakters solcher Rechte, als Rechten, die Menschen als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft haben und die als solche auf der Anerkennung durch diese Gemeinschaft beruhen.

Es gibt in der Ethik zahlreiche Versuche, die Menschenwürde und die Menschenrechte in objektiven Bedingungen zu fundieren. Für die einen sind sie in der Vernunftnatur des Menschen begründet. Andere glauben, sie aus dem Begriff der Handlung ableiten zu können, also aus der Tatsache, dass Menschen Handelnde sind.<sup>15</sup> Für wieder andere sind die Menschenwürde und die Menschenrechte bereits in den biologischen Eigenschaften des Menschen fundiert, weshalb jedem menschlichen Embryo Menschenwürde zukommen soll. Tatsächlich beruhen alle diese Versuche auf einer Konfundierung von sozialer und natürlicher Welt, insofern dabei der *soziale* Status des Menschseins im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft mitsamt seinen normativen Implikationen aus *natürlichen* Eigenschaften abgeleitet wird, die Menschen in der Regel haben, so als wäre er darin enthalten.

Das Zusammenspiel von moralischen Gründen einerseits und dem Akt der willentlichen Anerkennung andererseits sei im Blick auf einen Einwand noch einmal näher verdeutlicht, der sich für die Verfechter einer rationalen bzw. objektiven Begründung der Menschenrechte an dieser Stelle nahe legt. Wenn die Menschenrechte auf politischer Entscheidung beruhen: Hat dies dann nicht zur Konsequenz, dass sie letztlich auf blosser *Zuerkennung*, d.h. auf einem dezisionistischen Akt der *Setzung* beruhen? Und muss dies nicht für die soziale Welt überhaupt gelten, wie ich sie beschrieben habe, insofern die Regeln, die über soziale Zugehörigkeit oder sozialen Status und über die damit verbundenen Pflichten und Rechte entscheiden, insgesamt auf einer solchen willentlichen Stellungnahme bzw. Entscheidung auf der Ebene der generellen Anerkennung beruhen? Dies führt

<sup>15</sup> Alan Gewirth, *Human Rights: Essays of Justification and Applications*, Chicago 1982.



noch einmal zurück zu der wichtigen Frage, worin die *Anerkennung* eines Rechtes sich von dessen blosser *Zuerkennung* unterscheidet. Rechte lassen sich als gültige Ansprüche definieren,<sup>16</sup> und ich habe in meinen Überlegungen mehrfach von dieser Definition Gebrauch gemacht. Nicht jeder Anspruch, den jemand erhebt, ist ein gültiger Anspruch, d.h. ein Recht. Wenn jemand ein Recht für sich reklamiert, dann muss er *Gründe* nennen können für die Gültigkeit seines Anspruchs. Betrachten wir im Hinblick auf solche Gründe für die Gültigkeit von Ansprüchen die folgenden drei Aussagen:

- (1) X *erkennt* Y ein Recht auf A zu.
- (2) X *erkennt*, dass der Anspruch von Y auf A gültig, d.h. ein Recht ist.
- (3) X *erkennt an*, dass Y einen gültigen Anspruch, d.h. ein Recht auf A hat.

Was zunächst (1) betrifft, so hat hier die Gültigkeit des Anspruchs von Y ihre Begründung in der Zuerkennung dieses Anspruchs durch X als einem willentlichen Akt oder einer Entscheidung. Andere Gründe gibt es hier nicht. Dies ist das Szenario, das bei dem Dezisionismusverdacht bezüglich der Menschenrechte im Blick ist. Bei (2) ist die Gültigkeit des Anspruchs von Y unabhängig von dem Willen oder der Entscheidung von X gegeben. X *erkennt*, dass Y einen gültigen Anspruch hat und dass es also hinreichende Gründe für diesen Anspruch gibt. Dies ist das Szenario, das bei den Versuchen einer rationalen Begründung der Menschenrechte leitend ist. Demgegenüber ist (3) durch eine Zwischenstellung zwischen (1) und (2) charakterisiert. Einerseits ist in der Aussage, dass X *anerkennt*, dass Y einen gültigen, und das heisst: einen *begründeten* Anspruch auf A hat, die Implikation enthalten, dass es genügend Gründe für diesen Anspruch gibt und dass er nicht einfach auf willkürlicher Zuerkennung oder Setzung beruht. Dies unterscheidet (3) von (1). Andererseits unterscheidet sich (3) von (2) darin, dass X nicht einfach *erkennt*, dass Y einen gültigen Anspruch auf A hat, sondern dass er die Gültigkeit dieses Anspruchs *anerkennt*, womit er selbst Stellung bezieht und sich gegenüber Y festlegt und bindet. Hierin liegt eine Nähe zu (1). So, wie sich bei (1) Y gegenüber X darauf berufen kann, dass dieser ihm das betreffende Recht zuerkannt hat, um seinen diesbezüglichen Anspruch zu begründen, so kann Y sich bei (3) darauf berufen, dass X sein Recht anerkannt hat.

(3) bildet das ab, worum es bei einem Menschenrecht auf Wasser geht. Für ein solches Recht gibt es genügend moralische *Gründe*. Menschen leiden aufgrund von Wassermangel Durst, werden geschwächt, oder sie werden krank aufgrund verunreinigten Wassers. Aber diese Gründe reichen nicht aus, um ein individuelles Recht auf Wasser zu begründen. Ein solches Recht, als ein Anspruch innerhalb der *sozialen* Welt, kann nur aus seiner Anerkennung, d.h. aus einer willentlichen Stellungnahme oder Entscheidung hervorgehen, welche sich, wie gesagt, von willkürlicher Zuerkennung dadurch unterscheidet, dass sie eine *Anerkennung der moralischen Gründe* ist, die für dieses Recht sprechen. Aufgrund der Anerkennung dieses Rechts durch die UNO als dazu befugter Instanz der Weltgemeinschaft kann sich ein jeder Mensch auf dieses ihm individuell zustehende Recht berufen, und es kann im Rahmen einer menschenrechtsbasierten Entwicklungspolitik gegenüber staatlichen Instanzen eingeklagt werden. Im Gegensatz zu Theoretikern, die das Moment der willentlichen Stellungnahme

<sup>16</sup> Joel Feinberg, Duties, Rights and Claims, in: Rights, Justice and the Bounds of Liberty, Princeton 1980, 130-142.

und Entscheidung eliminieren und stattdessen die Menschenrechte in objektiven Begründungen fundieren möchten, scheint es mir gerade wichtig, dieses willentliche Moment so pointiert wie möglich herauszustellen, um auf diese Weise das Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung für die Weiterentwicklung der Menschenrechte zu schärfen. Die Geschichte der Menschenrechte seit dem Zweiten Weltkrieg dokumentiert eben diesen Gestaltungswillen, und sie macht zugleich deutlich, wie absurd die Vorstellung ist, wir könnten uns von dieser Verantwortung zu aktiver, willentlicher Gestaltung dadurch dispensieren, dass wir die Menschenrechte in vermeintlich objektiven Gründen und metaphysischen Konstruktionen wie zum Beispiel einem „inhärenten Wert“ des Menschen zu verankern suchen.

Allerdings ist die Dezisionismusgefahr nicht völlig von der Hand zu weisen, und das betrifft innerhalb der Gerechtigkeitsdebatte Konzeptionen, welche Rechte *kontraktualistisch* zu begründen suchen. Solchen Versuchen gegenüber muss auf dem *moralischen* Fundament der Menschenrechte insistiert werden. Das in einem moralischen Sinne Gerechte lässt sich nicht per Übereinkunft, Vertrag oder Beschluss in Geltung setzen. Dies unterscheidet moralische Normen von rechtlichen Normen oder von solchen Normen, wie sie sich zum Beispiel eine Wohngemeinschaft gibt, um ein leidliches Zusammenleben zu gewährleisten. Ebenso wenig lässt sich die moralische Gerechtigkeit *prozedural* definieren, zum Beispiel indem festgelegt wird, dass diejenigen Normen gerecht sind, die in einem herrschaftsfreien Diskurs aller von diesen Normen Betroffenen beschlossen werden.<sup>17</sup> Mag auch dieses Verfahren in einem moralischen Sinne gerecht sein, so folgt doch daraus nicht das Gerechtheitsein der Ergebnisse dieses Verfahrens. Im Blick auf jeden solchermaßen gefassten Beschluss kann *sinnvoll* gefragt werden, ob das Beschlossene denn auch in einem moralischen Sinne gerecht ist, und das zeigt, dass es nicht das Verfahren ist, das es gerecht macht. Der Irrtum solcher dezisionistischen Fundierungen von Menschenrechten liegt darin, dass auch hier die fixe Idee leitend ist, dass deren normative Geltung *begründet* werden muss. Die Vorstellung von ‚Begründung‘ ist dabei freilich eine andere als bei den Versuchen einer objektiven Begründung von Menschenrechten. Man legt Bedingungen fest – eine Übereinkunft, ein Verfahren –, die diese Geltung gewährleisten sollen. Nach dem Gesagten können demgegenüber Menschenrechte nur *anerkannt* werden, und zwar in dem präzisen Sinne von ‚Anerkennung‘, in welchem sich dieser Ausdruck auf die Anerkennung von *Gründen*, nämlich von moralischen Gründen, bezieht. Die Vorstellung, dass Menschenrechte irgendwie „begründet“ werden müssen, dürfte ihre Erklärung darin haben, dass man Menschenrechte als moralische Rechte und nicht als soziale Rechte auffasst. Moralische Normen lassen sich moralisch begründen, soziale Normen hingegen, die individuelle Rechte konstituieren, werden durch ihre Anerkennung in Kraft gesetzt.

Es hat sich teilweise eingebürgert, in Bezug auf die Menschenrechte von ‚juridischen Rechten‘ zu sprechen. Das macht Sinn. Sie stehen den Normen des positiven Rechts darin nahe, dass sie wie diese aus einer Entscheidung resultieren. Sie unterscheiden sich aber von ihnen, insofern diese Entscheidung den Charakter der *Anerkennung* moralischer Gründe hat. Anders als die Normen des positiven

<sup>17</sup> Dieser Auffassung scheint Rainer Forst zu sein. Vgl. die in Anm. 14 erwähnte Publikation.

Rechts beziehen sie daher ihre Geltung nicht allein aus dieser Entscheidung, sondern ebenso aus diesen Gründen. Sie haben ihr Fundament in der moralischen Gerechtigkeit.

Die Einsicht, dass Menschenrechte wie überhaupt alle sozialen Rechte über Anerkennung in Geltung gesetzt werden, kann nicht zuletzt helfen, die Debatte über die *Universalität* von Menschenrechten zu entwirren. Folgt doch aus ihr, dass von universalen Menschenrechten nur im Blick auf solche Rechte gesprochen werden kann, die universal als Menschenrechte *anerkannt* sind. Daneben kann es Menschenrechte geben, die nur in einer bestimmten Kultur anerkannt sind, anderswo hingegen nicht. Die Angehörigen dieser Kultur können in diesem Fall nicht geltend machen, dass alle Menschen diese Rechte *haben*, um sie anderswo einzuklagen. Sie können nur dafür eintreten, dass alle Menschen diese Rechte haben *sollten*, und hierfür müssen sie moralische Gründe nennen und Überzeugungsarbeit leisten. Die Kritik an einem westlichen Imperialismus in der Menschenrechtsfrage ist insofern berechtigt, als in der Tat die Menschenrechte in aller Regel als Rechte aufgefasst werden, die Menschen unabhängig von deren politischer Anerkennung *haben*, weshalb sie überall eingeklagt werden können, und dies wiederum beruht auf dem Missverständnis dieser Rechte als *moralische* Rechte. Verschärft wird dieser Imperialismus durch ein zweites Missverständnis, das den Anspruch betrifft, den wir mit moralischen Urteilen erheben und der mithin – gemäss dieser Interpretation von Menschenrechten als *moralischen* Rechten – mit dem „moralischen“ Urteil ‚X ist ein Menschenrecht‘ erhoben wird. Nach herrschender Auffassung erheben wir mit einem solchen Urteil einen Anspruch auf universale Geltung, d.h. auf Geltung für jedermann, wo immer auf der Welt und in welcher Kultur er auch lebt. Derjenige, der überzeugt ist, dass dieser Anspruch gültig ist, kann die Tatsache, dass Menschen anderer Kulturen anderer Meinung sind, nur ihrer mangelnden Einsicht, Rückständigkeit oder anderen derartigen Gründen zuschreiben. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass wir mit *Urteilen* lediglich einen Anspruch auf *Wahrheit* erheben, der das Verhältnis von Aussage und Sachverhalt betrifft. Allgemeine oder intersubjektive Geltungsansprüche erheben wir mit *Behauptungen* oder *Thesen*, und mit ihnen übernehmen wir die Verpflichtung, den Nachweis für das Behauptete zu erbringen. Wenn die empirische Moralforschung mit ihrer Einsicht in die emotionalen Grundlagen der Moral recht hat, dann lassen sich Aussagen moralischen Inhalts gar nicht zum Gegenstand von Behauptungen und somit von allgemeinen bzw. universellen Geltungsansprüchen machen, weil sich dann ihre Wahrheit einem anderen nicht andemonstrieren lässt. Vielmehr kann sich diese Wahrheit dem anderen nur *selbst zeigen*, indem er sich die betreffende Situation oder Handlung vor Augen führt und sie dabei emotional bewertet. Man kann sein Urteil beeinflussen, indem man ihn auf bestimmte Aspekte der Situation oder Handlung aufmerksam macht oder ihn überhaupt mit der Frage konfrontiert, was es für einen Menschen bedeutet, einer solchen Situation oder Handlung ausgesetzt zu sein. Doch kann man ihm das moralisch Richtige nicht beweisen. Das sollte im Hinblick auf die Menschenrechtsdebatte bescheiden machen, und zwar im Sinne einer Bescheidenheit, die nicht darauf verzichtet, moralisch dafür einzutreten, dass Menschen *qua* Menschen bestimmte Rechte haben *sollten*, aber die darauf verzichtet zu behaupten, dass sie diese *haben*. Die grössten Konfusionen in der Menschenrechtsdebatte resultieren aus einem moralischen Universalismus, aufgrund dessen man sich berechtigt fühlt, die Menschenrechte in globalem Massstab einzuklagen. Die Folge ist der bekannte Paternalismus des Westens in Menschenrechtsbelangen in Bezug auf alle anderen Kulturen. Nimmt man demgegenüber ernst, dass Menschenrechte auf einem moralischen Fundament beruhen,

und stellt man weiterhin die kulturellen Differenzen in den Auffassungen von Moral in Rechnung, dann muss sich jeder Kultur auf dem Hintergrund ihrer eigenen moralischen Überzeugungen *selbst zeigen*, was als Recht eines jeden Menschen anerkannt werden sollte. Das schliesst einen interkulturellen Dialog über diese Frage nicht aus, im Gegenteil. Das Zusammenwachsen der Weltgemeinschaft macht einen solchen Dialog unumgänglich.

Diese Bescheidenheit sollte nicht mit Relativismus verwechselt werden. Unter ethischem Relativismus versteht man in der Regel eine Auffassung, die den Wahrheitsanspruch, den wir mit moralischen Urteilen erheben, auf die eigene Gruppe oder Kultur einschränkt. Doch wenn wir sagen, dass die Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen moralisch falsch ist, dann sagen wir nicht, dass dies *für uns* falsch ist, sondern wir sagen, dass dies falsch ist, wo auch immer dies geschieht. Dazu steht die Einsicht nicht in Widerspruch, dass unsere moralischen Auffassungen durch die lange Geschichte der Kultur geprägt sind, der wir zugehören, und dass sie keineswegs universal sind. Das hebt die Wahrheit dieses Urteils nicht auf.

Ich habe den Zusammenhang zwischen sozialer und moralischer Gerechtigkeit am Beispiel der Menschenrechte verdeutlicht, die hierfür der paradigmatische Fall sind. Es dürfte deutlich sein, dass die dabei gewonnenen Einsichten sich auch auf andere Fragen der Gerechtigkeit übertragen lassen. Erlauben Sie mir nun noch eine letzte Bemerkung im Blick auf mein eigenes Fach, das ich in meinen Überlegungen mehrfach kritisch kommentiert habe. Wir erleben heute eine Übermoralisierung fast aller Lebensbereiche. Hieran sind wir Ethiker nicht unschuldig. Wir tendieren dazu, alles zu einer Frage der Moral zu machen. Die Menschenwürde wird zu einem moralischen Status, die Menschenrechte werden zu moralischen Rechten usw.. Die Ethik nimmt dann für sich in Anspruch, solche moralischen Konzepte rational begründen zu können. Ich kenne keine einzige stichhaltige ethische Begründung für die Menschenwürde, und ebenso wenig für die Menschenrechte. Seitens der Ethik werden hier Ansprüche erhoben, die nicht von Ferne eingelöst werden. Das Problem scheint mir in der methodischen Zugangsweise grosser Teile der heutigen Ethik zu liegen, nämlich darin, dass man nicht zuerst die Phänomene zu *verstehen* sucht, sondern dass man Ethik als eine normative Disziplin begreift, die es mit der Begründung moralischer Normen zu tun hat. Dies kann dazu verleiten, normative Fragen ungeprüft als moralische Fragen für die Ethik zu reklamieren, um sich dann auf die ethische „Begründung“ entsprechender Lösungen zu stürzen.<sup>18</sup> Würde man versuchen zu verstehen, dann müsste man nach dem Gesagten zu der Einsicht gelangen, dass es sich bei der Menschenwürde und den Menschenrechten gar nicht um primär moralische Phänomene handelt, sondern dass es vielmehr um die soziale Realität geht, deren Gestaltung freilich in moralische Fragen einerseits und in Fragen der politischen Anerkennung andererseits führt. Damit erst kommen die eigentlich interessanten ethischen Fragen in den Blick, die den inneren Zusammenhang zwischen sozialer und moralischer Gerechtigkeit betreffen. Ein solcher verstehender Zugang, der den Blickwinkel über die im engeren Sinne moralischen Phänomene hinaus erweitert, könnte für die Ethik die Chance eröffnen, in ein fruchtbares Gespräch mit anderen Disziplinen wie vor allem den Gesellschaftswissenschaften zu

<sup>18</sup> Zur Kritik vgl. Johannes Fischer, Ethik als rationale Begründung der Moral? Über eine moralphilosophische Verirrung, <http://www.ethik.uzh.ch/ise/publikationen/publikationen-1.html>, Zugriff am 10.8.2010.

kommen. So aber ergibt sich die Situation, dass Letztere die empirische Realität untersuchen, während die Ethik sich mit einem ganz anderen Bereich, nämlich mit normativen Fragen befasst, und so wird eine disziplinäre Grenze aufgerichtet, die für alle Seiten unfruchtbar ist.

Ich komme zum Schluss und fasse zusammen. Ich bin ausgegangen von der These, dass wir uns im Blick auf das Verständnis der Gerechtigkeit nicht an unserem Gerechtigkeitsempfinden und an Beispielen für gerechte oder ungerechte Zustände orientieren sollten, sondern an der Frage, was Gerechtigkeit ist. Diesbezüglich habe ich meinen Ausgangspunkt bei Ulpian genommen und habe seine Definition der Gerechtigkeit im Sinne des Begriffs individueller Rechte interpretiert. Dies führte zur Unterscheidung zwischen sozialer und moralischer Gerechtigkeit. Nur die soziale Gerechtigkeit hat es mit individuellen Rechten zu tun, nicht aber die moralische Gerechtigkeit. Sodann habe ich den Zusammenhang von Vergesellschaftung und Gerechtigkeit expliziert, der in der Normativität der sozialen Welt begründet ist, welche aus einem epistemischen Paradox resultiert, durch das die soziale Welt charakterisiert ist. Ich habe zwei Gerechtigkeitsprinzipien formuliert, die für die soziale Gerechtigkeit grundlegend sind, und habe im Anschluss daran zwei inhaltliche Konzeptionen von Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als Gleichheit und als Suffizienz – einer Kritik unterzogen. Die Frage am Ende dieses Teils war, wie sich die Regeln begründen lassen, auf denen die soziale Gerechtigkeit beruht. Dies führte im letzten Teil meines Vortrags zu dem, was ich die moralische Gerechtigkeit nannte, die es mit dem generalisierten Anderen zu tun hat. Bei der Frage, wie sich individuelle soziale Rechte moralisch begründen lassen, zeigte sich eine Begründungslücke, und hieran wurde deutlich, dass sich das Moment der willentlichen Stellungnahme oder Entscheidung, das im Begriff der Anerkennung und somit in der Verfasstheit der sozialen Welt enthalten ist, nicht eliminieren lässt zugunsten von objektiven Begründungen von sozialen Rechten wie insbesondere den Menschenrechten. Ich hoffe, Ihnen mit alledem Anregungen gegeben zu haben für Ihr eigenes Nachdenken darüber, was Gerechtigkeit ist.