



Regina Kreide

Globale (Un)gerechtigkeiten?

In: Nida-Rümelin, Julian / Daniels, Detlef von / Wloka, Nicole (Hrsg.): Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung. – ISBN: 978-3-11-061586-9. - Berlin: De Gruyter, 2019. S. 275-292

(Forschungsberichte / Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ; 41)

Persistent Identifier: urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31620

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Regina Kreide

Globale (Un)gerechtigkeiten?

Die Welt hat einen Grad an Mobilität angenommen wie noch nie zuvor. Der Warenverkehr hat zugenommen,¹ der Tourismus boomt² und an fast jedem Ort der Welt kann man sich über das Internet ein Hochglanzbild vom anderen Ende der Welt machen. Auf der anderen Seite, parallel zur mobilen Welt der immer gleichen, exotischen Urlaubsresorts und Boutique-Hotels, wächst die Anzahl derjenigen, die unfreiwillig eine keinesfalls bequeme, sondern entbehrungsreiche und lebensbedrohliche Reise unternehmen, geprägt durch Sackgassen und lebensgefährliche Wüsten- und Schiffspassagen, auf dem Weg in ein tatsächliches oder vermeintlich besseres Leben. Einerseits erleben wir eine Erfolgsgeschichte des (noch bestehenden) liberalen Kapitalismus, des Wirtschaftswachstums und der Freizeitgesellschaft sowie der „wertvollen“ Reisepässe, die visafreien Zugang zu fast allen Ländern der Welt erlauben. Für europäische Reisepässe gilt eine visumfreie Reisemöglichkeit in über 93 Länder dieser Welt. Andererseits gibt es die Schattenseite eines Kapitalismus, der dabei ist, sein liberales Kleid abzustreifen und im neuen Gewand eines autoritären Kapitalismus auftritt – uneingeschränkt durch Errungenschaften wie Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Menschenrechte. Ein Pass in dieser Welt setzt der Mobilität schnell Grenzen, Bürger*innen des Iran dürfen nur in sechs, die Pakistans sogar nur in vier andere Länder visumfrei reisen. Die Mobilitätschancen sind weltweit sehr unterschiedlich, je globaler die Welt wird, desto asymmetrischer ist die Bewegungsfreiheit verteilt.

Angesichts der weltweiten Vernetzungen und ihren Folgen sind wir – Bürger*innen, Wissenschaftler*innen, Philosoph*innen – geradezu gezwungen, Gerechtigkeit zumindest *auch* aus globaler Perspektive zu betrachten. Ein solcher „methodischer Kosmopolitismus“ (Ulrich Beck) erfordert eine systematische Hinwendung zu einer Analyse von Ungleichzeitigkeiten und Asymmetrien, die Menschen – wenn auch in ganz unterschiedlichem Maße – beherrschen. In die-

Unter dem Titel „Die kosmopolitische Herausforderung“ oblag der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung“ (IAG IGIV) im Wintersemester 2018/19 die Ausrichtung der Akademievorlesung an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Der vorliegende Beitrag dokumentiert als verschriftlichtes Vortragsmanuskript die am 7. Dezember 2018 gehaltene Akademievorlesung von Regina Kreide.

1 Um ein Plus von 1733 % zwischen 1970 und 2017, siehe WTO 2018.

2 2008 gaben 79 % aller Deutschen an, wenigstens einmal im Jahr eine Urlaubsreise zu unternehmen, 1972 waren es noch 49 %, UNWTO 2010, siehe auch Lessenich 2018, 150.

sem Zusammenhang ist es entscheidend, sich zu vergegenwärtigen, dass es purer Zufall ist, in welchem Teil der Welt man geboren wurde. Ohne dass man selbst dafür verantwortlich ist, hat man von Geburt an bessere oder schlechtere Startbedingungen. Noch immer leben weltweit 836 Millionen Menschen in extremer Armut mit durchschnittlich 1,25 Dollar am Tag, berechnet nach Kaufkraftparität, dem Vergleichsmaß für die reale Leistungsfähigkeit einer Volkswirtschaft, und auch die Kluft zwischen Arm und Reich in den Industrienationen vergrößert sich.

Doch was bedeutet dieses zeitgleiche Leben in zwei (oder mehr) so unterschiedlichen Welten für unser Verständnis von Gerechtigkeit? Philosophisch stellen sich mindestens zwei Fragen: Sind die geschilderten „Parallelwelten“ in der Weltgesellschaft ein Gerechtigkeitsproblem? Oder, anders gefragt, ist ein Leben in Armut oder unter tödlichen Kriegsbedingungen, ein Leben mit einem Pass, der einem zwar die Ausreise, nicht aber die Einreise in ein anderes Land erlaubt, ein Leben in Ungerechtigkeit? Falls wir diese Fragen mit „Ja“ beantworten und eine Antwort spezifizieren können, ist noch offen, welche Verpflichtungen daraus für wen folgen. Dies sind natürlich zwei sehr umfangreiche Fragen, die ich keinesfalls erschöpfend in einer Vorlesung beantworten kann. Aber ich möchte mich Antworten nähern, die ich gerne mit Ihnen im Anschluss diskutiere.

Ich werde zunächst eine vorherrschende, „normale“ Vorstellung von Gerechtigkeit darlegen, die distributive Gerechtigkeit. Wie wir sehen werden, legen eine Reihe von Schwächen der distributiven Gerechtigkeit nahe (1), sich erneut Gedanken darüber zu machen, was wir angesichts der globalen Herausforderungen unter Gerechtigkeit verstehen. Ich schlage vor, einen Perspektivwechsel vorzunehmen und uns von einer negativen Sichtweise, einem Blick von der Ungerechtigkeit aus, leiten zu lassen (2). Ein ganzes Spektrum möglicher Alternativen tut sich dann auf, die alle verbindet, ausgehend von erfahrener Leid, von Herabwürdigung, Unterdrückung oder Beherrschung mögliche Ungerechtigkeiten zu analysieren. Ich werde mich hier auf zwei Positionen beschränken, zum einen jene, die ich handlungsbezogen nenne und bei der sich Ungerechtigkeit als Vermeidung von Grausamkeit und von Herabwürdigungen darstellt, die aber die institutionellen Hindernisse kaum thematisiert (3). Und zum andere eine Position, bei der sich Unterdrückung als Phänomen ungerechter Regeln und Institutionen zeigt (4). Meine Ausführungen werden auf die These hinauslaufen, dass nur beide Alternativen zusammen zu einer Auffassung von Ungerechtigkeit führen, die gegenüber der weitverbreiteten Sicht distributiver Gerechtigkeit eine wirkliche Herausforderung darstellt: Eine Analyse interaktionistischer und struktureller Zustände reicht entscheidend über einen distributiven Rahmen hinaus und ist, so hoffe ich zumindest, komplex genug, um der Wirklichkeit gerecht zu werden. Ungerechtigkeit wird dabei nicht als Ergänzungsbegriff zu Gerechtigkeit gesehen, sondern als eigenständiger theoretischer und praktischer Standpunkt. Anhand

eines exemplarischen Beispiels (5), das sich auf das eingangs genannte globale Problem bezieht, werde ich den „Mehrwert“ einer Hinwendung zur Ungerechtigkeit verdeutlichen, bevor ich dann noch darauf eingehe, für wen daraus welche Verpflichtungen entstehen (6).

1 Distributive Gerechtigkeit

Erstaunlicherweise gibt es eine Grundannahme über Gerechtigkeit, die sich seit der Antike kaum geändert hat. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen korrekativer und distributiver Gerechtigkeit – eine Unterscheidung, die auf Aristoteles zurückgeht und die Ihnen wahrscheinlich bekannt ist. Unter korrekativer Gerechtigkeit versteht man, dass ein moralisches oder juridisches Verhältnis aus der Balance gebracht wurde und wiederhergestellt werden muss (Tugendhat 1993, S. 367; Aristoteles 1985, par. 1131a). Die mittelalterliche *Justitia*, die mit Augenbinde und Waage dargestellt wird, repräsentiert diese Vorstellung von Gerechtigkeit. Die Waage symbolisiert die Gewichtung der Ansprüche, die in Einklang gebracht werden müssen, die Augenbinde die Unparteilichkeit des Richters. Korrektive Gerechtigkeit sagt dabei nichts über Gleichheitsvorstellungen aus, ausgenommen der Gleichheit der Betroffenen vor dem Richter. Vielmehr zielt sie darauf, ein gerechtes Urteil zu fällen, und das bedeutet, ein Urteil ohne Ansehung der Person, die etwas getan hat, ausschließlich mit Blick auf das, was die beteiligten Personen „verdienen“ (Tugendhat 1993, S. 368).

Die korrektive Gerechtigkeit stellt somit einen ursprünglichen oder gewünschten gerechten Zustand wieder her. Was aber zeichnet diesen gerechten Zustand aus? Hier kommt die zweite Kernvorstellung von Gerechtigkeit ins Spiel, die distributive oder verteilende Gerechtigkeit (Gosepath 2004, S. 84), eine weit verbreitete Vorstellung der Gerechtigkeit. Bei der distributiven Gerechtigkeit steht die Verteilung von Rechten und Pflichten, von Vorteilen und Nachteilen, von Gütern und Lasten im Zentrum. Diese Verteilung kann zwischen zwei oder mehreren Privatpersonen stattfinden, bezieht sich aber meistens auf Bürger und Bürgerinnen und damit auf die normativen Grundlagen unserer politischen Ordnung. Eine egalitäre Verteilung geht von der Vorannahme aus, dass alle dasselbe verdienen bzw. allen dasselbe zusteht, und dass es für jede Abweichung von dieser Regel gute Gründe geben sollte (Tugendhat 1993, S. 368). Diese Gründe können sich beispielsweise auf erbrachte Leistung beziehen oder auf Bedürfnisse. Stefan Gosepath nennt dies die „Präsumption der Gleichheit“: Der Gleichverteilung kommt ein argumentativ-formaler Vorrang zu, der selbst nicht begründet werden muss (Gosepath 2004). Das Gegenteil der Gleichverteilung ist daher auch nicht Ungleichverteilung, denn die kann es, wenn gute Gründe vorliegen, immer

geben. Vielmehr ist das Gegenteil der Gleichverteilung die willkürliche Verteilung, also jene, die über die Verteilung, ihre Regeln und Kriterien keine Rechenschaft ablegt. Man denke an das in der Literatur häufig genannte Beispiel einer Torte, deren Stücke es unter Kindern, die alle ein möglichst großes Stück möchten, zu verteilen gilt. Neuere Untersuchung, auf die jüngst Julia Friedrichs hinwies, haben gezeigt, dass der Sinn für diese Art der Gerechtigkeit offenbar eine Art „Ursinn“ darstellt. Forscher teilten vor den Augen von Kleinkindern Süßigkeiten in zwei Portionen auf. Wenn das Kind, das entschied, an einem grünen Hebel zog, bekamen beide Kinder Bonbons, das Kind aber, das entschied, eine kleinere Portion. Wählte das Kind den roten Hebel, gingen beide leer aus. Egal, ob man dieses Experiment in den USA, in Indien oder Uganda durchführte, das Resultat war immer ähnlich: Fast immer lehnte es das Kind, das weniger bekam, ab, sich mit der kleineren Portion zufriedenzustellen. Das Gefühl, ungerecht behandelt worden zu sein (oder war es doch einfach Missgunst?), war so stark, dass es lieber nichts hatte (vgl. Friedrichs 2018. Der niederländische Primatenforscher Frans de Waal hat dies auch bei Menschenaffen nachgewiesen.)

Wie so häufig ist die Angelegenheit weder in der Theorie noch in der Praxis ganz so einfach. Frühzeitig schon wurden verschiedene Einwände gegen die distributive Gerechtigkeit erhoben. Die distributive Gerechtigkeit, so etwa die amerikanische Politikwissenschaftlerin Iris Marion Young, dehnt die Logik der Verteilung auf sämtliche gesellschaftlichen Bereiche aus und unterstellt, dass alles, was Menschen für ihr Leben benötigen und was ihnen wichtig ist, Besitztümer sind, die geteilt und somit auch *verteilt* werden können (Young 1990, S. 21). Einkommen und Reichtum, soziale Positionen und Arbeit sind zwar in der Tat solche Güter, die wir schätzen und begehren und die verteilt oder zugeteilt werden können. Dies wird bei der Frage, wer welchen Lohn erhält, schnell deutlich. Hier entscheidet, mehr oder weniger gerecht, eine Gesellschaft darüber, was eine Arbeit wert ist, und drückt diesen Wert in Entlohnung aus, als Kompensation für entgangene, selbstbestimmte Zeit. Aber die Verteilungsgerechtigkeit verkennt, dass Ungerechtigkeiten nicht allein durch eine misslungene Verteilung von Gütern entstehen. Es gibt andere Güter, die wir schätzen und von denen wir profitieren wollen, von denen wir aber nicht sagen können, dass wir sie *besitzen*.

Rechte, Chancen und Selbstrespekt gehören dazu. Rechte kann man nicht verteilen und sie sind nicht teilbar. Sie könnten dem nun entgehen, dass manche Menschen mehrere Staatsbürgerschaften haben und andere, Staatenlose, gar keine. Die USA überdies verlosen Green Cards in einer Lotterie, was auch eine Art Verteilung ist. Und Reisen können doch auch in Termini von mehr oder weniger beschrieben werden, manche reisen viel, andere gar nicht. Aber die Rede von der Verteilung von Rechten verkennt deren Natur. Rechte sind ebenso wenig wie Chancen und Selbstrespekt statisch anmutende Dinge (Young 1990, S. 25 ff.).

Vielmehr drückt sich in ihnen eine soziale Beziehung aus. Sie sind *relational*, wie Chancen und Selbstrespekt auch. Rechte sind institutionell definierte Regeln, die spezifizieren, wie sich Menschen zueinander (und zum Staat) verhalten, wie sie den Freiraum des anderen respektieren, sich gegenüber dem anderen verteidigen und schützen, sich gemeinsam gegenüber staatlichen Vorgaben wehren und was sie voneinander erwarten können (negative Pflichten der Nichteinmischung oder positive Pflichten der aktiven Unterstützung etwa; Young 1990, S. 25). Chancen wiederum geben Auskunft darüber, in welcher Weise jemand zu etwas ermächtigt wird, was wiederum abhängig ist von gesellschaftlichen Zugangsmöglichkeiten, die geschaffen wurden – oder eben auch nicht. Und Selbstrespekt kann auch nicht angehäuft oder an andere abgegeben werden, sondern drückt eine Haltung zu einer Lebenssituation oder potenziellen Zukunftsaussicht aus, die sich in der Interaktion mit anderen in einem langen Lebensprozess entwickelt.

Obleich wir es hier offensichtlich nicht mit einem Begriff der Verteilung zu tun haben, würden wir doch nicht bezweifeln, dass ein willkürlicher Ausschluss von Rechtsansprüchen, dass ein Vorenthalten von Chancen etwa im Bildungsbereich oder dass öffentliche Demütigungen ungerecht sind. Der „Verteilungsmodus“ hingegen stülpt seine Logik der Verteilung sämtlichen gesellschaftlichen Beziehungen über – was einer Verdinglichung menschlicher Interaktion gleichkommt. Menschliche Beziehungen lassen sich aber nicht darauf reduzieren, dass man Dinge besitzt, die man mit anderen teilt oder die man ihnen vorenthält, ebenso wenig, wie Ungerechtigkeiten sich nur zeigen, wenn wir etwas zu wenig oder zu viel haben. Begreift man Ungerechtigkeit allein als unrechtmäßige Verteilung, trägt man zu einer verdinglichenden Sicht auf gesellschaftliche Beziehungen bei – und trägt unwillkürlich zu mehr Ungerechtigkeit bei, da Demütigungen, Ausbeutungsverhältnisse, die sich nicht auf Verteilungsfragen reduzieren lassen, gar nicht als Ungerechtigkeit erkannt werden.

Lassen Sie mich noch einen zweiten problematischen Aspekt erwähnen. Distributive Gerechtigkeit hat stets einen Endzustand im Blick und übersieht, dass Vorstellungen von Gerechtigkeit nicht einfach da sind, sondern *gemacht* werden. Sie übersieht den Prozesscharakter von Gerechtigkeitsüberlegungen. Wer nämlich bestimmt, was wir als gerecht bzw. ungerecht erachten (Forst 2011)? Wer entscheidet beispielsweise darüber, wer welchen Lohn erhält? Sicherlich die Firmenleitung, aber auch die Konsumentin durch ihr Kaufverhalten und die Gewerkschaften durch Verhandlungsgeschick. Und wer erhält, wenn überhaupt, welchen Pass? Darüber entscheiden die jeweiligen nationalen Regierungen, die Gerichte, aber auch die Bürger*innen, wenn sie in einem demokratischen Staat leben und mitbestimmen.

Die distributive Gerechtigkeit ist somit auf ein Verfahren angewiesen, in dem die bestehende Güterversorgung und deren Verteilungsregeln analysiert und

durch das Ergebnisse und Verteilungskriterien hinterfragt werden. Ohne ein Verfahren, das wiederum als gerecht gelten kann, blieben Gerechtigkeitserwägungen ein paternalistisches Unterfangen, bei dem die Personen nicht autonome Subjekte, sondern Objekte einer Verteilungstheorie wären. Hier zeigt sich, neben dem Aspekt der Verdinglichung, ein weiteres Problem der Verteilungsgerechtigkeit. Ungerecht ist es auch, wenn man bei Regelsetzungen, denen man unterworfen ist, nicht an deren Setzung teilhaben kann. In Regel- und Rechtssetzungsprozessen übergangen zu werden, ist eine grundlegende Form politischer Ungerechtigkeit. Bezogen auf das Beispiel der Kinder, die Süßigkeiten verteilen, wäre eine entscheidende Frage die danach, wer überhaupt über die Verteilungsregeln bestimmt. Ich werde auf die politische Ungerechtigkeit zurückkommen.

Der Blick auf die Nachteile einer distributiven Gerechtigkeitsidee legt nahe, sich einer anderen Herangehensweise zuzuwenden. Eine Wende zur Ungerechtigkeit, so möchte ich zeigen, erlaubt es, über die distributive Gerechtigkeit hinauszugehen, ihre Schwierigkeiten zu vermeiden und zudem ein treffenderes Bild globaler Un(g)erechtigkeitsprobleme zeichnen zu können.

2 Die Wende zur Ungerechtigkeit

Ungerechtigkeit wird in der Mehrzahl der Gerechtigkeitstheorien, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt, und dann meist als Gegenbegriff zur Gerechtigkeit. Ungerecht, so eine häufige Beschreibung, ist, wenn es keine gerechte politische Ordnung gibt, wenn also Gerechtigkeit abwesend ist. Diese Beschreibung von Ungerechtigkeit aus Sicht einer Gerechtigkeitsvorstellung ist ein zu einseitiges Verständnis. Auch wenn Ungerechtigkeit eher ein Epiphänomen in der Ideengeschichte der Gerechtigkeit darstellt (Flügel-Martinsen 2016, S. 53), so findet man eine systematischere Auseinandersetzung durchaus in einigen Theorien (Shklar 1992). Eine besonders radikale Lesart stammt von Platon (1988). Seiner Ansicht nach ist das schon diskutierte Modell distributiver Gerechtigkeit durch große Ignoranz gegenüber der Wirklichkeit gekennzeichnet. Es interessiert sich nicht dafür, wie man Menschen, die sich ungerecht verhalten, und das tun sie häufig, ändern kann, sondern verstärkt deren fehlgeleitete psychische Energien und Aggressionen, da nur abgeglichen wird, ob Regeln eingehalten werden: Gerichte fordern die Gierigen nur dazu auf, die noch Gierigeren für ihre Gier und Aggressivität anzuklagen, um mehr (vom Kuchen) zu erhalten. Die Annahmen einer gerechten Verteilung können unter diesen Bedingungen (und das sind eben die realen Bedingungen) niemals eingelöst werden (Shklar 1990, S. 22). Ungerechtes Verhalten ist es, was der Beachtung bedarf, was abgestellt werden muss, um zu einem harmonischen Zustand zu gelangen.

Augustinus in *De civitate Dei* (1997) sieht in der Ungerechtigkeit einen Ausdruck unserer beschränkten kognitiven Möglichkeiten. Weder der christliche Prinz und schon gar nicht das heidnische Oberhaupt können über genügend Wissen verfügen, um Gott Tribut zu zollen und die Menschheit entsprechend Gottes Wort auf den rechten Weg zu bringen. Selbst unter Maßgabe bester moralischer Absichten reichen die politischen Handlungen niemals an die moralischen Ziele heran. Während man die moralischen Notwendigkeiten nicht zur Genüge kennen kann, bleiben die politischen Handlungen angesichts von komplexen Zuständen, unzureichenden Folgenabwägungen und der Unzulänglichkeit des menschlichen Charakters notwendigerweise hinter den Gerechtigkeitserwartungen zurück. Ein verlorenes Spiel der Gerechtigkeit auch hier.

Michel de Montaigne, französischer Denker des 16. Jahrhunderts, hat weniger einen politischen – wie die beiden zuvor genannten Philosophen – als vielmehr einen psychologischen Zugang. Er bezweifelt, ebenso wie die anderen beiden genannten Autoren, dass wir jemals genug wissen können, um eine Gesellschaft als eine gerechte zu kreieren. Vielmehr führen unsere Versuche, unser Handeln nach Regeln, die für alle verbindlich sind, auszurichten, zu immer neuen Ungerechtigkeiten. Montaigne hat dabei vor allem das Recht vor Augen, das nicht selten Unschuldige bestraft und Schuldige laufen lässt und dessen Interesse es vor allem ist, die Verfahren, die ebenfalls nicht immer gerecht sind, einzuhalten und somit in der Logik des Rechtes zu bleiben. Menschliche Erfahrungen hingegen sind subjektiv und so mannigfaltig, dass es unmöglich ist, gemeinsame Regeln zu finden, die allen subjektiven Erfahrungen gerecht werden (Montaigne 1998, S. 439 – 527).

Alle drei Autoren verbindet ein Zweifel daran, dass wir über das, was gerecht ist, genug wissen können. Es erstaunt nicht, dass alle drei als Kinder ihrer Zeit, geprägt durch Kriege, hohe Kriminalität und Epidemien, fragen, „Warum tun wir uns und anderen das an?“ und „Was können wir eigentlich über unsere Zeit, was über Gerechtigkeit wissen, in einer Welt, in der alles unsicher ist?“ Eine schlichte Gleichverteilung als Grundlage einer gerechten Ordnung anzunehmen, scheint da so unterkomplex wie naiv zu wirken. Das bedeutet keinesfalls, dass die drei leugnen, dass Rechtsverstöße, kriminelle Handlungen und unfaires Verhalten nicht etwa falsch wären, aber sie interessiert jenseits dieser Regelverletzungen, was Ungerechtigkeiten hervorbringt, nämlich Ignoranz gegenüber bestehenden (ungerechten) Regeln (bei Platon), die Unzulänglichkeit des christlichen oder heidnischen Prinzen, gerechten Urteilen auch nur nahe zu kommen (Augustinus) und die Einsicht, dass es per se Ungerechtigkeit erzeugt, wenn unsere subjektiven, vielfältigen Erfahrungen unter generelle Regeln subsumiert werden (Montaigne).

Diese hier nur kurz skizzierten historischen Ungerechtigkeitsansätze positionieren sich klar in Abgrenzung zu abstrakten und allgemeinen Gerechtig-

keitsvorstellungen. Sie bezweifeln, wissen zu können, wie eine gerechte Ordnung aussehen könnte, solange man nicht einmal deren Bedingungen kennt. Es wäre in der Tat vermessen, auch nur die Umriss einer gerechten Gesellschaft zu zeichnen. Ein solches „ideales“ Unterfangen ist meist weit entfernt von der Wirklichkeit und wäre in seiner Durchsetzung höchst paternalistisch. Ich bin allerdings der Ansicht, dass wir die Bedingungen der Ungerechtigkeit möglichst gut kennen und uns wissenschaftlich einem Wissen über unsere Welt zumindest nähern sollten. Wir können die Hinwendung zur Ungerechtigkeit dann als ein *diagnostisches Instrumentarium* verstehen, das auf Basis von Unrechtserfahrungen Auskunft über den Zustand unserer Gesellschaft gibt. Gehen wir also noch einen Schritt weiter.

3 Handlungsbezogene Ungerechtigkeit

Die amerikanische Philosophin Judith Shklar nähert sich der Ungerechtigkeit in ihrem Buch *Faces of Injustice*, das 1990 erschien und inzwischen als ein grundlegendes Werk auf dem Gebiet der Ungerechtigkeit gilt, ebenfalls – wie die erwähnten historischen Mitstreiter – von der *negativistischen* Seite, der Infragestellung der Welt, in der wir leben.

Dabei spielt erstens das Subjekt eine entscheidende Rolle (Shklar 1990, S. 16). Ohne den Zugang zur Sichtweise der Opfer können, so Shklar, Außenstehende, wie etwa Philosophen, die Wahrheit über Unrecht gar nicht kennen. Das liegt daran, dass Ungerechtigkeit wesentlich „intensiver“ erfahren wird als administrativ vermittelte Prinzipien der Gerechtigkeit. Ökonomische Deprivation ebenso wie die Tatsache, der öffentlichen Verachtung ausgesetzt zu sein oder mit unangemessener Indifferenz behandelt zu werden, sind Erfahrungen, die wir spontan als ungerecht einstufen. Dafür bedarf es keiner ausgefeilten Gerechtigkeitstheorie. Vielmehr ist es der nagende Schmerz der Missachtung, der unseren „Sinn für Ungerechtigkeit“ mobilisiert.

Zweitens gelangt durch den Perspektivwechsel zur Ungerechtigkeit in den Blick, was viele Gerechtigkeitstheorien aussparen: All jene kaum erfassbaren, aber für viele unerträglichen Zustände, zu denen viele Einzelne, ohne dies intendiert zu haben, beitragen und dies, ohne dass die Akteure die Tragweite ihres Handelns immer erkennen würden. Shklar denkt an die im Alltag häufig auftretenden Fälle, wo wir uns zwar nicht direkt eines Vergehens schuldig machen, aber auch nicht eingreifen oder aktiv versuchen, Unrecht zu verhindern, etwa, wenn wir Zeugin oder Zeuge verbaler oder physischer Gewalt werden und untätig bleiben, oder auch, wenn wir nichts gegen offensichtliche Missstände wie das Ertrinken von Menschen auf der Flucht unternehmen. Es sind Desinteresse und

staatsbürgerliche Bequemlichkeit, die uns dazu veranlassen, uns bei Ungerechtigkeiten in Nahbeziehungen abwenden (Shklar 1990, S. 42). Der Begriff der *passiven Ungerechtigkeit*, wie Shklar es nennt, legt den Finger genau dahin, wo es für die Opfer wirklich weh tut: Man kann Opfer von Unterdrückung und Unrecht sein und es interessiert sich dennoch niemand dafür.

Ich nenne diese Sicht auf Ungerechtigkeit, die sowohl negativistisch vorgeht als auch die Innenperspektive des Subjekts einbringt, *handlungsbezogene* im Unterschied zur *strukturellen Ungerechtigkeit*, über die ich gleich sprechen werde. Handlungsbezogene Ungerechtigkeit bezieht sich auf interaktionistische Hürden im alltäglichen Handeln, d. h. auf herablassende, demütigende und ungerechtfertigte Zuschreibungen oder Repräsentationen. Etwa, wenn die Glaubwürdigkeit von Behauptungen oder die Anerkennung sozialer Erfahrung im beruflichen und alltäglichen Leben in Frage gestellt wird (Fricker 2007). Die britische Philosophin Miranda Fricker unterscheidet zwischen zeugnisbezogener und hermeneutischer Ungerechtigkeit. *Zeugnisbezogene Ungerechtigkeit* (*testimonial injustice*) bedeutet, dass eine Person unter einem „Glaubwürdigkeitsdefizit aufgrund eines Vorurteils gegenüber ihrer Identität“ leidet (Fricker 2007, S. 28). Diese Form von Ungerechtigkeit schädigt ihr Opfer in mehreren Hinsichten. Erstens wird dieser Person die Fähigkeit abgesprochen, etwas Bestimmtes zu wissen. Wenn einer Parlamentarierin (Margit Stumppf von den Grünen) im deutschen Parlament gesagt wird, wie „bemerkenswert kompetent“ sie doch sei, oder wenn ein Parteifreund einer Kollegin während einer Debatte zuruft: „Deine Ohrringe wackeln immer so schön, wenn du dich aufregst“, so ist dies eine Art, diejenigen, die als Eindringlinge und Aufsteiger*innen gesehen werden, abzuwerten (Friedrich 2018).

Zweitens zeigt sich zeugnisbezogene Ungerechtigkeit darin, dass eine Person geradezu auf einer niedrigen Stufe in der sozialen Hierarchie festgenagelt wird, was dazu führt, dass sie sich ihrer Fähigkeiten unsicher wird. In extremen Fällen kann der Ausschluss aus dem „vertrauensvollen Gespräch“ das Vermögen der Person untergraben, einen klaren Kopf zu bewahren. Diese *hermeneutische Ungerechtigkeit* ist eine Form von Machtlosigkeit und Ohnmacht, die Einzelne oder eine Gruppe daran hindert, die kollektiven begrifflichen Mittel auszubilden, die sie zum Verständnis ihrer eigenen gesellschaftlichen Erfahrung benötigen. Etwa, wenn man sich in der Öffentlichkeit in einer Weise repräsentiert wiederfindet, die dem eigenen Selbstbild nicht entspricht, wenn man als arm und daher unfähig, mit Geld umzugehen, beschrieben wird (Hartz-IV-Empfänger), oder wenn andere, abwertende Stereotype die Oberhand in der öffentlichen Darstellung erlangen (Roma, die Kinder stehlen), oder wenn man aus einer Kombination von Alter, sozialer Schicht und fehlender Bildung gar nicht auf die Idee kommt, sich juristisch zu wehren (bei Wohnungsklagen beispielsweise). Die versagte Zeugenschaft übergeht die gemachte Erfahrung der Betroffenen, im Wahrnehmungsakt

fehlt eine eingeübte Sensibilität für das Gegenüber (Fricker 2007, S. 71). Und verhindert, dass Außenstehende (Richter, Wissenschaftler*innen) die Wahrheit über das Unrecht überhaupt beurteilen können (bei Asylverfahren, sexueller Belästigungen, häuslicher Gewalt, bei Rasterfahndungen, die häufig einen bestimmten „Typus“ aufgreifen usw.).

Es ist diese Erfahrung des Übergangenwerdens, die, wenn sie kollektiv stattfindet, auch motivierende Kraft entfalten kann. Der Sinn für Ungerechtigkeit entzündet sich am erfahrenen Unrecht und bahnt sich seinen Weg in die politische Öffentlichkeit. Daher ist für Shklar die Demokratie, durch die Bürger*innen öffentlich gegen Ungerechtigkeit vorgehen können, von zentraler Bedeutung. Niemand, so ihre Forderung, dürfe in einer Demokratie daran gehindert werden, öffentlich seine oder ihre erfahrene Demütigung zu thematisieren. Die Ungerechtigkeit, auf Basis von Stereotypen als unglaubwürdig oder unwissend zu gelten, spiegelt sich in der politischen Ungerechtigkeit des Nicht-gehört-Werdens.

4 Strukturelle Ungerechtigkeit

Aber reicht die handlungsbezogene Sicht auf Ungerechtigkeit aus? Ist damit alles gesagt? Es gibt mindestens zwei Gründe, warum die innere Perspektive des Subjekts auf Ungerechtigkeit allein zu kurz greift. Erstens stellt sich die Frage, wann wir überhaupt sagen können, wann wir es mit einer Erfahrung zu tun haben, die wir als ungerecht bezeichnen und wann mit einer, die wir als Unglück bezeichnen. Die handlungsbezogene Sicht gibt uns zwar entscheidende, aber womöglich keine hinreichenden Hinweise. Ein Grund dafür ist, dass die Konzentration auf das Falsche im Leben bereits der erwähnten Einsicht Rechnung trägt, dass wir keine positiven Gewissheiten über das richtige Leben haben können, ebenso wenig wie wir in der Philosophie klare kategoriale Trennungen vornehmen können – was aber häufig genug dennoch geschieht. In der Regel wird beispielsweise zwischen Ungerechtigkeit und Unglück unterschieden. Unter Ersterem, der Ungerechtigkeit, wird dann – wie eingangs schon erwähnt – meistens verstanden, dass es einen gerechten Ausgleich geben müsse, während mit Unglück ein Zustand beschrieben wird, der letztlich auf Zufall beruht und für den man niemanden verantwortlich machen kann (Shklar 1990, S. 18). So leicht uns die analytische Unterscheidung von der Hand geht, so sehr verschwimmt die Grenze zwischen beidem nur allzu oft: Der Verlust eines Hauses infolge einer Naturkatastrophe erscheint zunächst als Unglück. Wenn man aber genauer hinsieht, wird deutlich, dass die vorherige jahrzehntelange Naturzerstörung den Hang zum Abrutschen brachte, dass die Häuser von Armen, mit einfachen Mitteln zusammengebaut, einem Hurrikan oder Erdbeben kaum standhalten, dass die

Stadt ihre Sorgfaltspflicht unterließ, Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, dass Immobilien an sicheren Plätzen in der Region unerschwinglich sind usw. Es scheint notwendig zu sein, auch die Außenperspektive, d. h. die sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen, zu analysieren.

Zweitens sind Unterscheidungen wie die zwischen Unglück und Ungerechtigkeit (und übrigens auch die zwischen Handlung und Struktur) nicht einfach gegeben. Wir machen uns etwas vor, wenn wir annehmen, dass sie stets gleichbleibend in analytischer Manier abgerufen werden können. Ebenso wenig kann die Grenze zwischen erfahrener und eingebildeter Unrecht immer klar gezogen werden. Opfer von Ungerechtigkeit beschreiben ihre Erfahrung manchmal als Unglück (und nicht als Unrecht), gelegentlich identifizieren sie sich sogar mit dem Akt des Täters (Shklar 1990, S. 91 ff.) oder sinnen auf Rache und Vergeltung, was möglicherweise neue Ungerechtigkeiten hervorbringt. Psychologische Faktoren der Abwehr spielen bei der Einschätzung einer Ungerechtigkeit eine Rolle. Aber auch hier sehen wir, dass wir gleichermaßen einer Außensicht bedürfen, um einschätzen zu können, wie unser Urteil durch soziale, politische und auch historische Umstände geprägt ist. Unterscheidungen dieser Art unterliegen dem sozialen Wandel. Was noch vor nicht allzu langer Zeit als Unglück galt (Opfer einer sexuellen Belästigung zu sein beispielsweise), gilt inzwischen als Ungerechtigkeit.

Es ist daher notwendig, in gewisser Weise „hinter“ die Handlungen und Verhaltensweisen zu blicken und die Machtstrukturen zu untersuchen, die unsere Handlungen bestimmen. Für die amerikanische Philosophin Iris Marion Young sind Ungerechtigkeiten untrennbar mit Unterdrückungsverhältnissen verbunden, mit Ausbeutungsverhältnissen, mit politischer Marginalisierung und kultureller Diskriminierung (Young 1990, Kap. 1). Dabei sind Unterdrückungsverhältnisse nicht binäre Beziehungen zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, sondern es sind Angehörige bestimmter Gruppen, die strukturellen Benachteiligungen unterworfen sind. Unterdrückung, so jüngst die amerikanische Philosophin Sally Haslinger, ist etwas, das Akteure, aber eben auch Strukturen „tun“, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Akteure verursachen ungerechtfertigtes Leid, indem sie Macht missbrauchen (jemanden in einem schlechten Licht darstellen), Strukturen verursachen Ungerechtigkeit, indem sie falsche Machtkonzentrationen erzeugen (Haslinger 2012, S. 311).

Eine Gesellschaftsstruktur lässt sich als ein System von (formellen und informellen) Regeln verstehen, die für die Machtverhältnisse unter den verschiedenen Akteuren, die nach diesen Regeln spielen, verantwortlich sind. Sie kann dann als ungerecht bezeichnet werden, wenn die Regeln, die sie reproduziert, manche gesellschaftlichen Gruppen hinsichtlich ihrer relativen Machtpositionen systematisch gegenüber anderen Gruppen benachteiligen, im Zugang zu um-

kämpften Gütern und Chancen, von der Bildung über die Gesundheitsversorgung und den Arbeitsmarkt bis hin zum Wohnraum. Untersuchungen belegen, dass sich Reichtum innerhalb der oberen 1 Prozent weltweit reproduziert (80 Personen weltweit verfügen über so viele materielle Mittel wie die gesamte ärmere Hälfte der Weltbevölkerung, nämlich zusammen 3,5 Milliarden), die Mittelschichten in den Ländern des Nordens schrumpfen und die Aufstiegschancen durch Bildung geringer werden (Nachtwey 2016; Milanovic 2016).

Aber auch an anderer Stelle zeigt sich die strukturelle Ausgrenzung: Wer Mohamed heißt, hat schlechtere Karten beim Jobgespräch und bei der Wohnungssuche als Martin, Michael verdient im Durchschnitt immer noch mehr als Michaela, auch 28 Jahre nach der Wiedervereinigung sind Spitzenpositionen im Osten Deutschlands immer noch meistens von „Wessis“ besetzt. (Von 24 Präsidenten der Oberlandesgerichte stammt keiner aus Ostdeutschland, von den 194 Vorstandsmitgliedern der DAX-Unternehmen gerade einmal fünf. Und von den 56 Staatssekretären der Bundesregierung kommen nur fünf aus dem Osten; vgl. Friedrich 2018.) Einer anhaltenden ökonomischen und kulturellen Fragmentierung unserer Gesellschaften folgt ein Verlust der politischen Einflussnahme der Mittelschichten. In den USA beispielsweise gehen 80 Prozent der Amerikaner wählen, die zur höchsten Einkommensgruppe gehören, während dies im untersten Dezil nur auf 40 Prozent zutrifft (Milanovic 2016, S. 210). In Deutschland sieht es ganz ähnlich aus. Hier haben bei einer Untersuchung sogar 90 Prozent des oberen Drittels der Gesellschaft angegeben, dass sie regelmäßig wählen gehen, während in Gebieten wie zum Beispiel Köln-Chorweiler oder Leipzig-Volkmarsdorf kaum mehr als 40 Prozent Wahlbeteiligung besteht (Schäfer 2010). Offensichtlich hat der einkommensschwache Teil der Bevölkerung bereits resigniert bzw. drückt seinen Unmut, sich nicht repräsentiert zu fühlen, durch das Fernbleiben von der Urne aus, während die Reichen sich ihrer Pflicht, wählen zu gehen, eher bewusst sind und sich auch mehr davon versprechen.

Diese gesellschaftlichen Gruppen haben offensichtlich weniger politische Macht und sind dennoch den bestehenden Regulierungen mehr oder weniger unterworfen. Ganz gleich, auf welcher Grundlage man eine strukturelle Ungerechtigkeit diagnostiziert: Diese Ungerechtigkeit bringt, um als strukturelle zu gelten und nicht lediglich als Folge unfairer oder ungleicher Verteilung, eine hartnäckige, tiefe Machtungleichheit zwischen sozialen Gruppen zum Ausdruck.

5 Ungerechtigkeit aus globaler Sicht

Was bedeutet dies für die anfangs eingeforderte globale Perspektive? Wie sinnvoll ist es, Ungerechtigkeiten aus globaler Sicht zu analysieren? Und was bedeutet es für unsere Mobilitätsdiagnose?

Weltweit sind 65,6 Millionen Menschen auf der Flucht (Flüchtlingswerk der Vereinten Nationen), so viele wie Frankreich Einwohner hat. Länder außerhalb der EU haben den mit Abstand größten Anteil an Geflüchteten übernommen. Im Libanon kamen 2015 auf 1000 Einwohner 209 Flüchtlinge, in Jordanien 90 auf 1000. Mit Bezug auf die Wirtschaftskraft der Länder heißt das, dass auf einen US-Dollar pro BIP pro Kopf in Äthiopien 469 Flüchtlinge kommen, in Pakistan 322, in Uganda 216, in der Türkei 94 – und in Deutschland weniger als 20 (Lessenich 2018, S. 155). Die Europäische Union hat ihre Außengrenzen massiv verstärkt, das Grenzregime ist inzwischen an die türkisch-syrische Grenze, weit nach Libyen und in den Tschad hinein verlegt worden. Und doch, die Grenze ist keinesfalls dicht. Nicht einmal, wenn es um den Einlass nach Europa geht.

Tagtäglich findet in den europäischen Ländern (vor allem im Westen Europas) eine Auslagerung von Arbeit statt, nicht ins Ausland, sondern direkt bei uns vor der Haustüre, besser gesagt: hinter der Haustüre, bei uns zu Hause – meistens zu Arbeitsbedingungen wie im globalen Süden. Ich spreche von den Millionen Dienstleister*innen, unter ihnen allein 6,5 Millionen Philippininnen, die als Haushaltshilfen und Kinderfrauen in privaten Haushalten in Europa, den USA, Hongkong oder Saudi-Arabien arbeiten. In den meisten Fällen lassen sie ihre eigene Familie im Herkunftsland zurück und sorgen durch ihre Arbeit im Ausland für den Unterhalt der Kinder und die übrige Familie (Parreñas 2001).

In den Jahren der Fürsorge für die Kinder des Arbeitgebers leiden sie unter der Entfremdung von ihren eigenen Kindern, die sie als Touristinnen und, nach Ablauf des Visums, als sich illegal im Land aufhaltende Immigrantinnen nicht ins Aufnahmeland mitbringen konnten. Da der Umgang mit den Kindern ihres Arbeitgebers sie an ihre eigenen erinnert, „übertragen“ sie die Fürsorge auf die fremden Kinder – was für die aufnehmende Familie ein Glücksfall, für die Kinderfrauen ein Alptraum ist (Schwalgin/Lutz 2006). Emotionale Ressourcen werden zum „Mehrwert“ angebotener Fürsorgearbeit.

Paradoxerweise können durch diese Form der Externalisierung die gut ausgebildeten Frauen von der Hausarbeit entlastet werden (der Mann im Haus fühlte sich da ohnehin nicht so recht zuständig), ähnlich funktioniert dies mit der Altenbetreuung und der 24-Stunden-Versorgung. Arbeitskräfte von den Randzonen des globalen Kapitalismus sind im Zentrum des Kapitalismus gerne gesehen (Lessenich 2018, S. 162). Die Externalisierungsgesellschaft, wie es der Münchner

Soziologe Stephan Lessenich nennt, lebt davon, dass wir (die Menschen in den Industrienationen) Herrschafts- und Ungleichheitsstrukturen weltweit perpetuieren. Menschen in Bangladesch nähen unter unwürdigen Bedingungen unsere Kleidung, wir senden unseren Müll und Elektroschrott nach Afrika, wir essen vegane Sojaprodukte, für die in Argentinien Wald im großen Stil gerodet wird und für die allein in Deutschland jährlich eine Fläche von der Größe Hessens intensiv mit enormem Pestizideinsatz bewirtschaftet wird. Und auch unser nicht mehr zugelassenes Dieselfahrzeug wird ganz legal nach Osteuropa oder Afrika verbracht. Ausbeutungsverhältnisse, Armut, aber auch Umweltverschmutzung und Gesundheitsrisiken werden in andere Regionen verschoben oder finden illegal und, von den Augen vieler abgeschirmt, im Verborgenen statt.

Strukturelle Ungerechtigkeit zeigt sich in der asymmetrischen Berechtigung, Grenzen überqueren zu können, die Macht zu besitzen, Einbahnstraßen in der Welt etablieren und Menschen in unsicheren Rechtspositionen festhalten zu können, sodass sie nur „Angebote kriegen, die sie nicht ablehnen können“. Aus der Handlungsperspektive wird eine beschränkte symbolische Präsenz von Frauen, Mädchen und Angehörigen kultureller Minderheiten sowohl im innergesellschaftlichen als auch im internationalen Diskurs sichtbar. Ökonomisch marginalisierte Personen erfahren sich auch kulturell als unsichtbar in der gesellschaftlichen symbolischen Repräsentation oder einer völlig verzerrten Darstellung ausgesetzt. Formell und informell erbrachten Leistungen wird entweder eine zu geringe Würdigung entgegengebracht oder sie werden gesellschaftlich, wie bei der Fürsorgearbeit, so gut wie gar nicht anerkannt. Beide Sichtweisen, die strukturelle und die handlungsbezogene, greifen hier ineinander; beide Perspektiven sind notwendig, um einen Begriff globaler Ungerechtigkeit zu entwickeln.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass sich die bisherigen Ausführungen weiterhin an den Prinzipien der distributiven Gerechtigkeit orientieren. Geht es bei diesem Beispiel nicht um die ungleiche Verteilung von Lasten und den ungleichen Zugang zu begehrten Ressourcen? Das ist, wie mir scheint, nicht der Fall, denn auch Macht ist relational und nicht verteilbar. Im Vordergrund struktureller Ungerechtigkeit steht die Machtasymmetrie bzw. die Ohnmacht, von Regeln dominiert zu werden, durch die Chancen und Einflussmöglichkeiten versperrt werden. Der „Mehrwert“ des Begriffs der Ungerechtigkeit liegt darin, aufdecken zu können, wie eine gewisse Ignoranz auf Seiten der Profiteure in Bezug auf „billige Arbeitskräfte“ auf der einen Seite – mit internationalen Regeln, die diese Arbeitsbedingungen zulassen – auf die Verzweiflung der Arbeitssuchenden auf der anderen Seite trifft.

Außerdem aber fragen Sie sich vielleicht, ob mit der Abwendung von der distributiven Gerechtigkeit auch jegliche Vorstellung von Gleichheit aufgegeben

wird. Das ist nicht der Fall. Es bietet sich an, zwei Ebenen zu unterscheiden, auf denen Gleichheit eine Rolle spielt. Auf der einen Ebene geht es um die Verteilung von Gütern und ihre begründeten (oder unbegründeten) Ausnahmen. Auf einer grundlegenden Ebene steht die Gleichheit als Mensch zentral. Sie bedarf keiner weiteren Begründung. Gleichheit und Ungleichheit sind hier nicht in einem Wechselverhältnis aufeinander bezogen. Die Gleichheit als Mensch, der Respekt verdient, wird auf dieser normativen Ebene nicht (mehr) in Frage gestellt. Dass dies so ist, sieht man daran, dass wir nicht öffentlich begründen müssen, dass es zwischen Menschen vorausgehende Wertunterschiede gibt. Historische Beispiele solcher Wertunterschiede sind etwa das vermeintliche Recht des Erstgeborenen, das er gegenüber allen weiteren Kindern proklamiert, oder Diskriminierungen derart, dass Weiße mehr wert seien als Menschen anderer Hautfarbe oder Männer mehr als Frauen. Solche Begründungsstrategien hat es natürlich sowohl in der Moral als auch den Naturwissenschaften gegeben; sie in dieser offensichtlichen und öffentlichen Weise zu vertreten, scheint aber so gut wie ausgeschlossen zu sein (Tugendhat 1993, S. 375). Das bedeutet allerdings nicht, dass es in der Praxis keine Diskriminierung gibt, aber diese streitet in der Regel Menschen nicht ab, gleichermaßen Menschen zu sein.

6 Verpflichtungen

Wer aber ist verpflichtet, etwas zu tun? Verpflichtet uns die Diagnose der Ungerechtigkeit überhaupt zu etwas? Ist die Fallhöhe zwischen der Diagnose struktureller Hindernisse sowie öffentlicher Demütigung und der Verpflichtung, etwas dagegen zu tun, nicht sehr hoch? Die Überwindung ökonomischer und politischer lokal-globaler Ungerechtigkeiten lässt sich am besten als zweigleisiges Anliegen verstehen: Es basiert zum einen darauf, dass bei *Schädigungen* (und auch bei *Erfolg*) Verantwortlichkeit im Rahmen der zuvor festgestellten Zuständigkeit den Handelnden zugeschrieben wird. Die „Sorgekette“ bei unserem Beispiel korrespondiert mit der „Verantwortungskette“. Verantwortlich erscheinen wir alle, die wir „billige“ Dienstleistungen in Anspruch nehmen, aber auch die verantwortlichen Regierungen, die keine offiziellen Aufenthaltsgenehmigungen für Dienstleister*innen erteilen und so verhindern, dass deren Kinder mitkommen können, die zulassen, dass Menschen notwendige Arbeit verrichten, ohne einen angemessenen Aufenthaltsstatus zu bekommen, die eine Mobilitätslücke durch massiven Grenzschutz aufrechterhalten, der einseitig die unerwünschten Nebenprodukte unserer Lebensweise nach außen durchlässt, aber selbst die, die es nach „drinnen“ geschafft haben, unsichtbar bleiben lässt. Auf Basis dessen kann zweitens bestimmt werden, wer politisch verantwortlich ist, *zukünftig* zu erwar-

tende Schäden präventiv abzuwenden (oder zukünftig Erfolge herbeizuführen). Die, die potenziell schädigen können, sind zugleich Anwarter*innen für eine Verantwortung, die sich darin zeigt, mögliche Schädigungen verhindern zu können.

Ganz sicher ist der Einzelne mit diesen Verantwortungszuschreibungen überfordert. Das Kollektiv (seien es Nichtregierungsorganisationen, Assoziationen, der Staat, Europa) ist in vieler Hinsicht wesentlich besser gerüstet, mit diesen Herausforderungen der Globalisierung fertig zu werden. Individuelle Verpflichtungen und politische Kollektive stehen in einem Ergänzungsverhältnis zueinander.

7 Schluss

Das bringt mich zum Schluss. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Theorie der Ungerechtigkeit mindestens drei Ansprüchen genügen sollte. Sie diagnostiziert erstens erfahrungsbasierte, handlungsbezogene Ungerechtigkeiten, die sie zweitens im Rahmen struktureller Ungerechtigkeiten, die lokal auftreten, aber globales Ausmaß haben können, zusammen analysiert. Drittens werden auf diese Weise normative Bedingungen für die Generierung von Normen, Regeln und Rechten offengelegt, die politische Machtasymmetrien aufzeigen und auf politische Marginalisierung, Prozesse des *Zum-Schweigen-Bringens* und der öffentlichen Herabwürdigung verweisen und die letztlich einer politischen Partizipation im Wege stehen. Diese drei Facetten der Ungerechtigkeit, die handlungsbezogene, strukturelle und politische Ungerechtigkeit, verweisen aufeinander: Erstere hinterfragt Praktiken unerwünschter Repräsentation, die zweite analysiert institutionelle Hindernisse, in denen sich die diskriminierenden Handlungen abspielen, und letztere nimmt die Blockaden politischer Partizipation in den Blick.

Braucht die Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit eigentlich noch? Handlungsbezogene, strukturelle und politische Ungerechtigkeit, wie ich sie hier vorgestellt habe, sind nicht auf eine zuvor begründete Vorstellung von Gerechtigkeit bezogen. Unser Sinn für Ungerechtigkeit weist uns auf Verwerfungen hin, die wir als demütigend, unterdrückerisch, ausbeuterisch erfahren. In der Theorie können wir diese Formen der Beherrschung beschreiben (was ich ansatzweise versucht habe). Ihre letzte Plausibilität kann sich nur in der politischen Praxis zeigen. Das bedeutet nicht, dass wir nicht den Kuchen auch zukünftig in gleich große Stücke schneiden – es sei denn, ein Kind schreit: „Das ist ungerecht, ich möchte mehr“. Dieser Ungerechtigkeit müssen wir dann nachgehen.

Normative Standards, auch und gerade Gerechtigkeitsstandards, sind, so zeigt die Diskussion um Ungerechtigkeitstheorien auch, nur eine vorübergehende Erscheinung. Sie können schnell vom Einbruch der Grausamkeit, die unter einer dünnen Decke der Zivilisation schlummert, untergepflügt werden. Es gilt diese Einbrüche zu sehen – nicht, damit wir um sie herumlaufen, sondern um Warnschilder aufzustellen und um zu verstehen, wie sie entstehen können. Das ist die Aufgabe der Ungerechtigkeit.

Bibliographie

- Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Meiner.
- Augustinus (2007): *Vom Gottesstaat (De Civitate Dei)*. Hrsg. von Wilhelm Thimme. München: dtv.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2013): „Ungerechtigkeit“. In: Anna Goppel/Corinna Mieth/Christian Neuhäuser (Hrsg.): *Handbuch Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 53–59.
- Forst, Rainer (2011): „Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno“. In: Rainer Forst: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, S. 181–195.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedrichs, Julia (2018): „Keine halben Sachen“. In: *Süddeutsche Zeitung. Plan W. Frauen verändern Wirtschaft* 04/2018, S. 10–13. https://www.sueddeutsche.de/app/szbeilagen/nas/sv1/outbox_pdf/Plan_W_Dezember_2018.pdf, abgerufen am 17.12.2018.
- Gosepath, Stefan (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haslanger, Sally (2012): *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Lessenich, Stephan (2018): *Neben uns die Sintflut. Wie wir auf Kosten anderer leben*. München: Piper.
- Milanovic, Branko (2016): *Die ungleiche Welt. Migration, das Eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*. Berlin: Suhrkamp.
- Montaigne, Michel de (2001): *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilet. München: dtv.
- Nachtwey, Oliver (2016): *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Edition Suhrkamp.
- Parreñas, Rhacel S. (2001): *Servants of Globalization. Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Platon (1988): *Der Staat*. In Platon: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 6. Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg: Meiner.
- Schäfer Armin (2010): „Die Folgen sozialer Ungleichheit für die Demokratie“. In: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 4. Nr. 1, S. 131–156.
- Schwalgin, Susanne/Lutz, Helma (2006): *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*. Opladen: Budrich.
- Shklar, Judith (1992): *The Faces of Injustice*. Yale: Yale University Press.

Tugendhat, Ernst (1983): *Vorlesungen zur Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

World Trade Organization (WTO) (2018): *World Trade Statistical Review*. https://www.wto.org/english/res_e/statis_e/wts2018_e/wts2018_e.pdf, abgerufen am 17.12.2018.

Young, Iris M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.