

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik  
**Herausgeber:** Widerspruch  
**Band:** 21 (2001)  
**Heft:** 40

**Artikel:** Chancengleichheit als Ethik der Nachhaltigkeit : Kritik der Gerechtigkeitsethiken und Überlegungen zu einem neuen Konzept  
**Autor:** Massarrat, Mohssen  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-651762>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Chancengleichheit als Ethik der Nachhaltigkeit

## Kritik der Gerechtigkeithethiken und Überlegungen zu einem neuen Konzept

Tiefgreifende globale Krisen wie Umweltkrisen, wachsende Armut und soziale Ungleichheit in der Weltgesellschaft stellen die Wissenschaft, die Politik und die Wirtschaft vor große Herausforderungen. Es besteht in der Wissenschaft und in der Gesellschaft große Übereinstimmung darüber, dass (a) die Ökonomie die Grenzen ökologischer Tragfähigkeitssysteme des Planeten längst überschritten hat, (b) Verteilungskonflikte um Einkommen und Umweltressourcen innerhalb der heute lebenden Generationen dramatisch zugenommen haben und schließlich (c) bei Fortsetzung des bisherigen globalen Trends eine auch im wohlverstandenen Eigeninteresse gegenwärtiger Generationen liegende intergenerative Gerechtigkeit nicht gewährleistet werden kann. Die wachsende Einsicht sowohl in der Wissenschaft wie in der Politik, dass Ökologie, Ökonomie, intra- und intergenerative Gerechtigkeit nicht notwendigerweise in einem unauflösbaren Gegensatz zueinander stehen, ist einerseits ermutigend. Andererseits besteht gegenwärtig immer noch eine sehr große Diskrepanz zwischen dieser Einsicht und den entsprechenden handlungswirksamen Lösungsstrategien. Dabei stehen zwei wesentliche Fragen auf der wissenschaftlichen Agenda.

*Erstens:* Welche Art von Entwicklung und welche Gesellschaftskonzepte sind es, die den gegenwärtigen komplex-multidimensionalen, globalen Herausforderungen am besten Rechnung tragen? *Zweitens:* Welche politischen Strategien, mit welchen sozialen Trägern, unter welchen, an die gesellschaftlichen Widersprüche und Interessenkonflikte anknüpfenden Bedingungen, mit welcher politischen Legitimation und welchen moralisch konsensfähigen Zielen, in welchen räumlichen und zeitlichen Dimensionen, und schließlich welche Steuerungsmechanismen und Instrumentarien, welche kurz-, mittel- und langfristigen Handlungsschritte wären geeignet, um tragfähige und nachhaltige Lösungen zu forcieren?

Über die Antwort zu der *ersten Frage* findet – seit dem ersten Bericht des Club of Rome über „die Grenzen des Wachstums“ 1972 – eine breite, intensive und kontroverse Diskussion in zahlreichen Konferenzen, zwischen UN-Gremien, Nichtregierungsorganisationen, Politik und Wissenschaft statt.<sup>1</sup> Die einhellige Antwort von fast allen an der aktuellen Diskussion beteiligten Akteuren, selbst aus Wirtschaftskreisen, auf Konzepte zur Beendigung und Bewältigung von globalen Krisen ist die Idee der *Nachhaltigkeit*. Ihre nach wie vor richtungsweisende Definition lieferte die Brundtland-Kommission in ihrem 1987 vorgelegten Schlussbericht: „Sustainable Development ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können. (...) Entwicklung bedingt eine zunehmende

Umwandlung von Wirtschaft und Gesellschaft (...) Sogar der enge Begriff Sustainability bedeutet die Verantwortung für soziale Gerechtigkeit zwischen den Generationen, die sich logischerweise auch bezieht auf die Gerechtigkeit innerhalb jeder Generation“ (Brundtland-Bericht 1987, 46).

Die übergroße Zahl von bisher vorgelegten Nachhaltigkeitsstudien konzentriert sich, in Abweichung von der Brundtland-Definition, auf die ökologische Dimension, wobei speziell Fragen der sozialen Gerechtigkeit zwischen und innerhalb von Generationen und ihrer ethischen Fundierung sträflich vernachlässigt werden. Dazu gehören Ansätze der ökologischen Ökonomie (Daly 1990/1999) und dieser Richtung zuzuordnenden Nachhaltigkeitsstudien, wie beispielsweise die Wuppertaler Studie *Zukunftsfähiges Deutschland* (BUND/Misereor 1996). Zur Überwindung der Eindimensionalität werden in neueren Studien beachtliche Anstrengungen unternommen. Das Forum Umwelt und Entwicklung entwickelte ein dreidimensionales ökologisches, soziales und ökonomisches Nachhaltigkeitskonzept (Forum Umwelt und Entwicklung, 1997), und in der von der Hans-Böckler-Stiftung herausgegebenen Studie „Arbeit und Ökologie“ wird der Ökologie, dem Sozialen und der Ökonomie gleichrangige Bedeutung eingeräumt und dadurch der Anspruch auf ein „umfassendes Verständnis von Nachhaltigkeit“ geltend gemacht (Hans-Böckler-Stiftung 2000). Das Forschungszentrum Karlsruhe geht über die bisher genannten Ansätze hinaus und erweitert in Anlehnung an Jürg Minsch und andere (1998) in seiner Nachhaltigkeitsstudie die dreidimensionale Nachhaltigkeit um eine vierte, „institutionell-politische“ Dimension (Jörissen/Kopfmüller/Brandl/Paetau 1999). Der Verfasser dieses Beitrages geht davon aus, dass auch die kulturelle Dimension ein integrativer Bestandteil der Nachhaltigkeit ist, und dass man von einer fünfdimensionalen Nachhaltigkeit auszugehen hat (Massarrat 2000).

Die Mehrdimensionalität von globalen Krisen erfordert aber integrative Nachhaltigkeitskonzepte, die durch interdisziplinäre und interinstitutionelle Kooperation zu erstellen sind. Zwar wächst allenthalben die Einsicht über die Notwendigkeit zu integrativer (ökologischer, ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller) Nachhaltigkeitsforschung, die allerdings gerade erst begonnen hat. Auch über die *zweite Frage* ist zwar inzwischen die Diskussion und die Forschung in Gang gekommen, die wissenschaftlichen Anstrengungen dazu sind allerdings über Teilaspekte nicht hinaus gekommen, so in der Politikwissenschaft über Aspekte der institutionellen Reformen und in der Philosophie über ethische Aspekte integrativer Gerechtigkeit. Insofern ist die Forschungslücke gerade hinsichtlich der oben formulierten ethischen und gesellschaftspolitischen Ziele ganz besonders groß. Der folgende Beitrag schließt sich direkt an frühere Untersuchungen des Verfassers zu struktureller Nicht-Nachhaltigkeit<sup>2</sup> an, die unter anderem auf ökologischer, sozialer und ökonomischer Kostenexternalisierung entlang eines inner- und zwischenstaatlichen Machtgefälles beruht.

## Warum eine Leitethik für Nachhaltigkeit unverzichtbar ist

So richtig die Erkenntnis ist, dass soziale Gerechtigkeit, Wohlstand und Frieden mit der Natur zur Überwindung globaler Krisen als drei zusammenhängende und gleichgewichtige Ziele der Nachhaltigkeit zu sehen sind, so unklar ist jedoch nach wie vor, wie eine multidimensionale Nachhaltigkeitsstrategie in den einzelnen Staaten und in der Weltgemeinschaft politikfähig gemacht werden kann. Die Gefahr, dass diese vielversprechende Gesellschaftsstrategie in die Nähe einer Utopie und nur normativ begründeter Wunschvorstellungen gerät, so auch diskreditiert und als politisch nicht durchsetzbar beiseite geschoben wird, ist in der Tat sehr groß.

Bei einer integrativen Nachhaltigkeitsstrategie im umfassenden Sinne geht es zunächst um die Koordinierung der unterschiedlichen normativ begründeten Lebensperspektiven der Individuen, sozialen Gruppen, Nationen, gegenwärtigen und künftigen Generationen. Im Such- und Gestaltungsprozess einer global nachhaltigen Entwicklung werden innergesellschaftlich wie international unzählige Vereinbarungen zu treffen sein, die für alle beteiligten Akteure moralisch motivierend<sup>3</sup> sein müssten, und zwar derart, dass diese Vereinbarungen einen Verbindlichkeitsgrad erlangen könnten, der erlaubt, mögliche Verstöße gegen die Vereinbarungen mit Sanktionen zu ahnden. Der zu erreichende Konsens geht daher über die bloße Koordinierung von unterschiedlichen, normativ begründeten Perspektiven hinaus: Er setzt vielmehr einen allgemein akzeptierten Rahmen sowie für alle Beteiligten ethisch gültige Grundsätze und Maßstäbe voraus.

Mit anderen Worten: Nachhaltigkeit braucht eine moralisch taugliche, politisch tragfähige und pluralistische Leitethik, die sozial sowie raum- und zeitübergreifend ist, die eine – vergleichbar mit den Grundfreiheiten – hohe Akzeptanz besitzt und die es erlaubt, operationalisierbare und zielgerichtete, detaillierte Standards für ökologische, ökonomische, soziale, politische und kulturelle Nachhaltigkeitsdimensionen zu entwickeln.<sup>3a</sup> Diese Ethik fehlt jedoch bisher. Gerade wegen des Fehlens einer akzeptanzfähigen Ethik der Nachhaltigkeit ist die Unsicherheit nach wie vor sehr groß, soziale und ökonomische Nachhaltigkeitsregeln<sup>4</sup> zu formulieren und moralisch konsensfähige Handlungsschritte zu begründen. Zudem begünstigt das Fehlen einer akzeptanzfähigen und umfassenden Ethik der Nachhaltigkeit die gegenwärtige Dominanz eindimensionaler, ökologisch-ökonomischer Betrachtungen in der Nachhaltigkeitsdebatte und verhindert zugleich die Koordination, Kooperation und gegenseitige Adaption der vielversprechenden tatsächlich integrativen Nachhaltigkeitsansätze und ihrer jeweiligen Ziele.

Auch aus der ursprünglich unabhängig von der Nachhaltigkeitsdebatte geführten Ethikdiskussion sind bis jetzt keine entscheidenden Impulse ausgegangen, obgleich die irreversiblen Folgen der wissenschaftlich-technischen Entwicklung eine lebhafte ethische Debatte über die Verantwortung der heutigen gegenüber den künftigen Generationen auslösten.<sup>5</sup> Dieser Debatte folgte die Diskussion über die ökologische Gerech-



tigkeit und neuerdings auch über die Nachhaltigkeit. Verständlicherweise wird in dieser Diskussion zunächst überprüft, inwiefern die herrschenden Gerechtigkeits-Ethiken auf die ökologische Gerechtigkeit übertragbar sind. Das magere Ergebnis dieser Diskussion war jedoch vorprogrammiert. Die gängigen Gerechtigkeits-Ethiken leiden unter der Eindimensionalität ihres Bezugsrahmens. Die soziale Gerechtigkeit ist, wie im Folgenden näher ausgeführt wird, bei diesen Ethiken ein Parameter eines anderen übergeordneten Ziels.

Nach *utilitaristischer Ethik* können politische Handlungen als gerecht beurteilt werden, wenn sie zur Mehrung des Glücks und des Gesamtnutzens einer Gesellschaft beitragen. Soziale Ungleichheit ist per se nicht ungerecht, sofern gleichzeitig der gesamtgesellschaftliche Nutzen steigt. Der Utilitarismus setzte sich seit seiner Begründung durch Bentham und Mill als bedeutendes Basistheorem der Wohlstandsvermehrung in der Nationalökonomie durch. Dessen moralischer Gehalt für gerechte Wohlstandsverteilung wird jedoch von einer Reihe von Ökonomen in Frage gestellt (Williams 1972; Rawls 1975; Dworkin 1984).<sup>6</sup> Nicht zuletzt aufgrund der Untauglichkeit des Utilitarismus, die Dimension der intergenerativen Gerechtigkeit zu berücksichtigen, wird er scharf abgelehnt (Parfit 1984; Leist 1991; Shalit 1995).<sup>7</sup>

Die moralische Gleichheit der Menschen ist ein grundlegendes Prinzip der *marxschen Philosophie*. Darüber besteht in der politischen Philosophie große Übereinstimmung. Wenn wir aber aus dem Blickwinkel der mehrdimensionalen Nachhaltigkeit nach moralisch und politisch akzeptanzfähigen (moralisch tauglichen) Anhaltspunkten fragen, die für internationale und intergenerative, soziale wie ökologische Gerechtigkeit richtungsweisend sind, so führt das marxssche Konzept der klassenlosen Gesellschaft zu mehr Fragen und Problemen als zu Lösungsoptionen: *Erstens* steht der Überfluss („voller fließende Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums“) als Bedingung für die klassenlose Gesellschaft, sofern damit materieller Überfluss gemeint ist, im Widerspruch zu ökologischen Grenzen der Nachhaltigkeit.<sup>8</sup> Angesichts der relativen Knappheit des Umweltraums und der unüberschreitbaren Grenzen des Materialverbrauchs (Entropiegesetz) wäre intergenerative Gerechtigkeit als Nachhaltigkeitsprinzip nie erfüllbar. *Zweitens* verliert gerade deshalb der marxssche Produktions- und Verteilungsgrundsatz „Jeder nach seinen Fähigkeiten und jedem nach seinen Bedürfnissen“ seine materielle Grundlage. *Drittens* lieferte das erst in „einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft“ realisierbare Gleichheitspostulat die ideologische Rechtfertigung für staatssozialistische Herrschaft und bürokratische Eliten. Diese Rechtfertigung diente bisher in der Regel dazu, im Namen des moralischen Ziels der Schaffung materieller Voraussetzungen für Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder späterer Generationen die individuellen Rechte und Bedürfnisse der heutigen Generationen unterzubewerten und ökonomisch, ökologisch und auch sozial nicht-nachhaltige Strukturen zu schaffen. Diese Schwächen sind offensichtlich dafür verantwortlich, dass die marxistische Philosophie in der ökologischen Ethikdis-

kussion so gut wie keine Rolle spielt.<sup>9</sup> Ungeachtet dessen begründet sie moralische Prinzipien wie Selbsteigentum (Eigentum an eigener Arbeitskraft), Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, die unabhängig von sozialer Zugehörigkeit zu raum- und zeitneutralen Elementen zu den konstitutiven einer Gesellschaftstheorie der Nachhaltigkeit zählen. Gerade deshalb hat die marxistische Philosophie an der Utilitarismuskritik, an der Radikalisierung des Liberalismus und an den sozialen Reformen in der kapitalistischen Gesellschaft großen Anteil.

Mit Rawls' Theorie der *liberalen Gleichheit* nimmt der Liberalismus allerdings eine radikale Wendung. In Rawls' Gerechtigkeitskonzept kommt zu dem für den Liberalismus unverzichtbaren Grundsatz des „umfangreichsten Gesamtsystems gleicher Grundfreiheiten für alle“, die „nur um der Freiheit willen“ eingeschränkt werden dürfen, der entscheidende Gerechtigkeitsgrundsatz hinzu, der dem Freiheitsgrundsatz in „lexikalischer Ordnung“ nachgeordnet ist. Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind zulässig, wenn sie „den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen“ (Rawls 1975, 336). Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz Rawls' lässt sich in eine Annahme und eine darauf beruhende moralische Vorschrift zerlegen. Seiner Annahme nach sind die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen an und für sich nicht ungerecht (Unterschiedsprinzip). Einerseits verfügen die Menschen von Natur aus über unterschiedliche Begabungen, und andererseits finden sie bei ihrer Geburt ungleiche Ausgangsbedingungen vor: „Die natürliche Verteilung ist weder gerecht noch ungerecht; es ist auch nicht ungerecht, dass die Menschen in eine bestimmte Position der Gesellschaft hineingeboren werden. Das sind einfach natürliche Tatsachen. Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten“ (Rawls 1975, 123).

Für Rawls sind natürliche Begabungen (naturbedingtes Unterschiedsprinzip) genauso unveränderlich wie die vorgefundenen sozialen Ungleichheiten (soziales Unterschiedsprinzip). Beides zählt zu den „natürlichen Tatsachen“, allerdings auch gleichermaßen unverdient: „Die Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben (sind) unverdient“ (ebd., 121 f.). Und weil die Ungleichheiten in beiden Fällen aus der Willkür der Natur resultieren und sozusagen Ergebnis der *Lotterie der Natur* sind, müssen sie „irgendwie ausgeglichen werden“ (ebd.). Die unverdiente Besserstellung aufgrund der Willkür der Natur (Zufallsprinzip) verleitet Rawls zu einer moralisch höchst anspruchsvollen und egalitären Vorschrift, die Gerechtigkeit durch Umverteilung so herzustellen, dass „dem am wenigsten Begünstigten der größtmögliche Vorteil“ zukommt.

Bei genauerer Betrachtung des Gerechtigkeitsgrundsatzes der liberalen Gleichheit stellen Unterschieds- und Zufallsprinzip keine kausal zusammenhängende Einheit dar, die logischerweise zur Begründung von Rawls' Gerechtigkeitsethik der liberalen Gleichheit führt. Vielmehr stehen sich hier eine Annahme und eine davon auch unabhängig begründbare Vorschrift additiv gegenüber, die in zwei entgegengesetzte Richtungen zielen. Das „Unterschiedsprinzip“ trägt der Realität von historisch gewachsenen

Ungleichheiten Rechnung hebt soziale Ungleichheit auf den Rang eines Naturgesetzes, stellt sie also nicht zur Disposition, und das „Zufallsprinzip“ soll der Gerechtigkeit formal egalitaristisch Geltung verschaffen.

So gesehen spricht vieles für die Charakterisierung von Rawls' radikalem Liberalismus als Kompromiss zwischen dem Utilitarismus und dem klassischen Liberalismus auf der einen Seite und dem Marxismus auf der anderen Seite, wobei Rawls die Ungleichheiten im Kapitalismus mit egalitären wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen auszugleichen sucht (vgl. dazu z. B. Sterba 1988, 30 f.). Bei einem historischen Rückblick stellt die liberale Gleichheit zwar gegenüber dem klassischen Liberalismus und Utilitarismus einen Fortschritt dar, zur Begründung von moralischen Grundsätzen für die Lösung von globalen Krisen der Gegenwart stößt Rawls' Theorie der liberalen Gleichheit jedoch ebenso an Grenzen wie der Wohlfahrtsstaat selbst. Das Rawlssche Zufallsprinzip der „Willkür der Natur“ spielt bei der Diskussion zur ökologischen Ethik zwar eine wichtige Rolle, es liefert immerhin ein wichtiges und moralisch begründetes Argument für Rechtsgleichheit aller Menschen beim Zugang zu natürlichen Ressourcen.<sup>10</sup> Für die Praxis einer Politik der ökologischen Gerechtigkeit machen sich jedoch dieselben Schwächen von Rawls' Theorie der liberalen Gleichheit bemerkbar, wie sie in der Politik sozialer Gerechtigkeit vorzufinden sind.

Die längst fällige Forschung über die Ethik der Nachhaltigkeit ist glücklicherweise bereits in Gang gekommen. Sie befindet sich, wie anfangs bemerkt, allerdings immer noch in ihrer Anfangsphase. Anton Leist, einer der Vorreiter auf diesem Gebiet, resümiert seine Ausführungen zu ökologischer Gerechtigkeit wie folgt: „Die inhaltliche Arbeit einer Ethik intergenerationeller Gerechtigkeit bestünde nun darin, konkrete Prinzipien der ökologischen Verantwortung und Vorsorge zu formulieren. Dies möchte ich als die gegenüber der Ethik konkretere Aufgabe des Entwickelns einer ökologischen Politik der 'Nachhaltigkeit' auffassen.“ (Leist 1996, 408). Seine, wie er selbst bemerkt, „allgemeine(n) Bemerkungen“ zur „Nachhaltigkeit als Ziel ökologischer Politik“ (ebd., 432 ff.) sind zwar als eine Art Selbsteinführung in die Thematik zu verstehen, führen jedoch zu einer bemerkenswerten Definition der Nachhaltigkeit, die in die richtige Richtung weist: „Eine Wirtschaftsweise ist nachhaltig, wenn sie die Chancen der Naturnutzung nicht einseitig (etwa sogar exponentiell) zu Lasten der zukünftigen Generationen einschränkt, sondern langfristige, intergenerationelle Gleichheit auf einem realisierbaren Niveau anstrebt“ (ebd., 436).

### **Chancengleichheit als Universalethik der global integrativen Nachhaltigkeit**

Die eigentliche Faszination der Gleichheitsidee besteht in der moralischen Rechtsgleichheit aller Menschen, unabhängig von ihrer Hautfarbe, „ethnischer“, sozialer und kultureller Zugehörigkeit und unabhängig von Alter und Geschlecht. Alle bisherigen Versuche, die natürlichen und sozialen Unterschiedsmerkmale für die Begründung unterschiedlicher Rechte zu



instrumentalisieren (Sklaverei, Apartheid, diskriminierende Gesetzgebung), sind historisch und moralisch weitestgehend überholt. *Rechtsgleichheit ist aber nicht dasselbe wie Gleichheit.* Die Menschen sind nicht alle gleich, glücklicherweise nicht. Sie werden, ganz gleich, ob unter den gegenwärtig realen Bedingungen sozialer Ungleichheit oder unter den Bedingungen einer klassenlosen Gesellschaft, in Abhängigkeit von ihrer natürlichen Verschiedenheit ihren unterschiedlichen Neigungen folgen und unterschiedliche Bedürfnisse und Lebensstile entwickeln. Die Individuen sind ihrer Natur nach ungleich. „Sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleich wären“ (Marx 1968, 17). Die Annahme der Gleichheit steht so im Widerspruch zur menschlichen Vielfalt. Erkennen wir die menschliche Vielfalt jedoch als ein unverrückbares Prinzip an, und dazu besteht auch keine begründbare Alternative, so kann der scheinbare Widerspruch zwischen Gleichheit und Vielfalt aus meiner Sicht moralisch immanent *durch das Prinzip der Chancengleichheit aufgelöst werden.*

Chancengleichheit gehört zwar zu moralischen Prinzipien des klassischen Liberalismus, sie hat dort jedoch einen gesellschaftlich beschränkten Geltungsbereich: „Das Prinzip der Chancengleichheit beruht auf einem fundamentalen Lehrsatz des klassischen Liberalismus, demzufolge das Individuum – und nicht die Familie, die Gemeinschaft oder der Staat – die gesellschaftliche Grundeinheit darstellt und der Zweck der gesellschaftlichen Regelung darin besteht, ihm die freie Verfolgung seiner Ziele zu ermöglichen. ... Es stellt den Universalismus über den Partikularismus, den erworbenen Status über den zugewiesenen und läßt sich in direkter Linie auf das Ideal der Aufklärung zurückführen, wie es Kant zum Gesetz erhoben hat, auf das Prinzip des in Form des kategorischen Imperativs verallgemeinerten persönlichen Verdienstes“ (Bell 1975, 315). Die Universalität von Chancengleichheit beruht tatsächlich auf Anerkennung des Individuums als „gesellschaftliche Grundeinheit.“ In der Tat wäre auch niemand ohne weiteres in der Lage, sich dem Prinzip Chancengleichheit moralisch zu verschließen. Die Schlussfolgerung der herrschenden liberalen Auffassung, dass die Verwirklichung der Chancengleichheit „gerade wegen der prinzipiellen Universalität des individuellen Bezugs nicht inhaltlich festlegbar“ ist und dass „der Zauber und Reiz, die Verführungskraft und die Vagheit“ diesen Begriff zu einem „universell und allseitig als politischem Kampfbegriff verwendbar macht“ (Rothe 1981, 18), ist logisch gesehen nicht zwingend. Auch eine nicht anarchisch organisierte individualistische Gesellschaft muss im Interesse aller Individuen allgemeine Normen und Regeln befolgen (Hampicke 1992, 417 ff.).

Die *Universalität der Chancengleichheit* besteht aber gerade darin, dass Individuen sich sowohl zu gegenseitigen Ansprüchen animieren, wie sie untereinander auch Verpflichtungen eingehen. Es entspricht den moralischen Maßstäben und der begrifflichen Logik des Prinzips, dass kein Individuum die Chancen anderer Individuen beeinträchtigen darf – ganz im Sinne von Kants kategorischem Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzge-

bung gelten kann“. Die substantielle wie unverzichtbare Voraussetzung der Chancengleichheit ist ferner die Gleichheit von Startbedingungen. Diese Bedingung ist moralisch wie logisch integraler Bestandteil des Prinzips. Durch die Ausklammerung von historisch gewachsenen Ungleichheiten, Vermögen und Positionen, die nicht auf eigene Leistung, sondern durch Zuweisung entstanden sind, ist es ausgeschlossen, eine Chancengleichheit zu realisieren. Insofern ist die Annahme der Vagheit und vollständigen Offenheit des Prinzips für die politische Praxis eine willkürliche und resultiert eher aus der Gerechtigkeitsvorstellung des klassischen Liberalismus selbst als aus dem universalistischen Gehalt der Chancengleichheit.

Wird also das Prinzip Chancengleichheit selektiv, abstrakt und losgelöst von den integralen Voraussetzungen ihrer Geltung aufgefasst, wie dies in der herrschenden liberalen Vorstellungen die Regel ist, so verkommt es in der Konsequenz zu einer ideologischen Worthülse zur Rechtfertigung der Ungleichheit. „Gleiche Chancen sind Chancen für ungleiche Wahlen“ (Dahrendorf 1975,74), oder Chancengleichheit bedeutet keine Gleichheit, sondern „die gleichere Möglichkeit, ungleich zu werden“ (Bantok 1975,116), oder „aus der Start- und Chancengleichheit entwickelt sich notwendig immer wieder Ungleichheit der gesellschaftlichen Rollenverteilung“ (Schroers 1975, 259).<sup>11</sup>

Diese reduktionistische Interpretation der Chancengleichheit in der herrschenden liberalen Auffassung reduziert den Wirkungsbereich dieses Prinzips auf einige wenige Segmente der Gesellschaftspolitik wie Bildung, Geschlechtergleichstellung und Minderheitenschutz. So wundert es kaum, dass Chancengleichheit in der bisherigen handlungsorientierten, sozialwissenschaftlichen Forschung entweder im Zusammenhang mit Bildungspolitik (Bourdieu/Passeron 1971; Nieke 1991) oder Geschlechtergleichstellung und Frauenpolitik (Funk/Heiliger 1988; Europäische Kommission 1998; Höyng/Puchert 1998; Franks 1999) oder aber im Zusammenhang mit der Minderheitenproblematik (Nieke u. a. (Hrsg.) 1991; Leithner 1996) Eingang gefunden hat.<sup>12</sup> Ganz im Sinne des herrschenden reduktionistischen Verständnisses von Chancengleichheit liegt auch, dass sie in der amerikanischen Ideologierezeption dem klassisch liberalen und konservativen Interpretationsmuster zugeschrieben wird (Dolbeare/Medcalf 1988). So wird es auch verständlich, dass exponierte Vertreter der Theorie liberaler Gleichheit wie Rawls und Dworkin Bedenken gegen Chancengleichheit anmeldeten (Rawls 1975, 94; Dworkin 1984, 206f). Ihre Bedenken gelten bei näherem Hinsehen jedoch dem reduktionistischen Gebrauch und der Ungleichheit rechtfertigenden Instrumentalisierung des Prinzips, aber nicht dem Prinzip selbst.<sup>13</sup> Dem selben Mißverständnis unterliegen Alain Bihr und Roland Pfefferkorn in ihrem in *Le Monde diplomatique* (September 2000) publizierten Beitrag „Ohne Gleichheit keine Chance“.<sup>14</sup>

Die Gründe für die Vernachlässigung der grundsätzlich moralischen und der universalen Bedeutung der Chancengleichheit in beiden großen Gerechtigkeitsphilosophien, der marxistischen einerseits und der radikalliberalen andererseits, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Sie können



jedenfalls nicht logisch, sondern nur historisch begründet sein. Festzustellen ist jedoch, daß Chancengleichheit als ein umfassendes universal normenwirksames für alle gesellschaftlichen Bereiche geltendes und handlungsorientiertes ethisches Fundament in keiner der einflußreichen Gerechtigkeitsphilosophien und -theorien und in keiner Verfassung<sup>15</sup> bisher Eingang gefunden hat. In diesem umfassenden Sinne wurde sie auch von keiner der relevanten politischen Strömungen und Parteien, die sich der Idee der Gleichheit und der sozialen oder der ökologischen Gerechtigkeit verpflichtet fühlen, zur programmatischen Grundlage und politischen Handlungsmaxime erklärt. In dem hier vorgetragenen Sinne als *universaler* Anspruch und gleichzeitige Verpflichtung von Individuen ist Chancengleichheit eine moralisch begründete und universal akzeptanzfähige Rechtsgleichheit und umgekehrt. Eine so verstandene Chancengleichheit mag auch das marxische Dilemma überwinden helfen, das darin besteht, einerseits die Ungleichheit der Individuen anzuerkennen und andererseits keinen dieser Ungleichheit entsprechenden Maßstab für alle Individuen begründen zu können. Die „Mißstände“ dieses Dilemmas, die Marx „in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen sind“, für unvermeidlich hielt (Marx 1968, 17), würden erst „in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft“ verschwinden.

Chancengleichheit ist nicht nur intragenerativ, sondern auch im intergenerativen Sinne universal. Kants kategorischer Imperativ wird genau genommen erst durch die Ethik der Chancengleichheit normungswirksames und überwindet so seinen Ruf eines bloß formalen Prinzips, mit dem keine Begründungen bestimmter Zwecksetzungen oder Maximen geliefert werden können. Im Bezug auf ihre intergenerativ universale Reichweite trägt Chancengleichheit auch jenem von Ethikern oft problematisierten, aber nicht gelösten Legitimitätsdilemma Rechnung: Jede Gesellschaft hätte eigene Vorstellungen von Bedürfnissen und Wohlergehen. Die gegenwärtigen Generationen hätten nicht das Recht, die Bedürfnisse künftiger Generationen zu definieren und ihnen darüber hinaus dafür auch die technologischen und gesellschaftlichen Bedingungen vorzuschreiben (Redclift 1993, 9). Diesem Einwand kann eine nachvollziehbare moralische Begründung nicht abgesprochen werden. Plausibler und gehaltvoller scheint mir aber die moralische Handlungsmaxime für die heutigen Generationen zu sein, die künftigen Generationen gleiche Chancen zugesteht, um die Natur entsprechend ihren Vorstellungen von Bedürfnis, Wohlergehen und Glück nutzen zu können. „Unser Unwissen sollte nicht als Rechtfertigung dafür dienen, daß wir die Lebenschancen der Zukünftigen einschränken“ (Leist 1996, 438).<sup>16</sup>

Die moralisch auferlegte Zurückhaltung der normativen Festschreibung dessen, was Bedürfnisse künftiger Generationen sind und auf welche Weise sie zu erfüllen sind, verleiht dem Prinzip der Chancengleichheit eine emanzipatorische und selbstverwirklichende Dimension. Chancen künftiger Generationen nicht zu verbauen ist insofern eine auch für die heutigen

Generationen nutzbringende Handlungsmaxime der Chancengleichheit, als sie dadurch den Naturerhalt als gesellschaftliches Ziel der Gegenwart in den Vordergrund hebt. Dies ist ein weiterer Gesichtspunkt für die intergenerative Universalität des Prinzips. Tatsächlich impliziert bereits die Nachhaltigkeitsdefinition der Brundtland-Kommission durch die Handlungsmaxime: Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen befriedigen, „ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“ eine Ethik der intergenerativen Chancengleichheit.

Auf der Grundlage dieser ersten Erläuterungen kann Chancengleichheit im umfassend universalistischen Sinne definiert werden *als gleiche Startbedingung für Individuen, soziale Gruppen, Völker unterschiedlicher Hautfarbe, Religionszugehörigkeit, Kultur, Sprache, für Menschen unterschiedlichen Geschlechts und für verschiedene Generationen, die ihre Bedürfnisse, Lebensstile und Optionen selbst bestimmen. Chancengleichheit bedeutet Gleichheit des Zugangs zu – im Unterschied zur Gleichheit der Zuteilung von – natürlichen Ressourcen, Gütern und Positionen, wobei das Ergebnis von den individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten abhängt. Chancengleichheit ist ein Zustand, der gegen sowohl historisch gewachsene als auch sich neu herausbildende Ungleichheitstendenzen stets aufs Neue hergestellt werden muss.*

### **Das Konzept Chancengleichheit – ein Paradigmenwechsel**

Chancengleichheit, wie hier als eine umfassende Ethik dargestellt, ist eine Weiterentwicklung von gemeinhin akzeptierten marxistischen bzw. liberalen intragenerativen Gerechtigkeitstheorien. Dabei werden wesentliche, in der Praxis bewährte und anthropologisch begründete Elemente dieser Theorien in die Ethik der Chancengleichheit integriert, sofern sie sich ergänzen und das Konzept inhaltlich konsistenter und für die praktische Politik operationalisierbarer machen. Dazu gehören (a) das *liberalistische Freiheitsprinzip* und (b) das im *klassischen Liberalismus und im Marxismus entwickelte Selbsteigentumsprinzip*. Elementar für Chancengleichheit ist auch die Anerkennung der anthropologisch unbestreitbaren Vielfalt der Gattung Mensch, aber auch aller anderen Gattungen. Das *Vielfaltsprinzip* (c) ist die objektive und auch moralisch unbestreitbare Grundlage (d) des *Autonomieprinzips*. Die Gemeinschaft von autonomen Individuen, sozialen und ethnischen Gruppen setzt weitestgehende Partizipation der Einzelnen voraus. Chancengleichheit ist demnach nur bei Verwirklichung (e) des *Partizipationsprinzips* vorstellbar. Des weiteren ist auch (f) das *Zugangsfreiheitsprinzip* eine unabdingbare Voraussetzung für die Verwirklichung der Chancengleichheit. Und schließlich ist auch (g) das *Fürsorgeprinzip*, das Ausgleichsmaßnahmen bei natur- oder altersbedingten Benachteiligungen nahelegt, ein integraler Bestandteil der Chancengleichheit, der auch in anderen Ethiken verankert ist.

So gesehen ist Chancengleichheit sowohl das *Ziel* als auch der *Weg* der Nachhaltigkeit.<sup>16a</sup> Als Weg und ethischer Orientierungsrahmen stellt sie ein

allgemein akzeptanzfähiges Verfahren und eine Klammer für komplementäre Gerechtigkeitsstrategien und zukunftsfähige politische Allianzen dar. Soziale Gruppen haben in Abhängigkeit von spezifischen Eigeninteressen verständlicherweise auch unterschiedliche, ja sich widersprechende Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und der jeweiligen Gerechtigkeitsstrategie. So gibt es ganz grob drei unterscheidbare *Gerechtigkeitsstrategien*:<sup>17</sup> (a) Bedürfnisgerechtigkeit als Strategie der Armen und der Besitzlosen, die humanitär und/oder egalitaristisch begründet wird; (b) Leistungsgerechtigkeit als eine Strategie, die von Verschiedenartigkeit der Menschen und ihrer Fähigkeiten ausgeht, den Leistungsfaktor und den Egoismus betont und die Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit für breite Bevölkerungsschichten utilitaristisch durch Maximierung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens erreichen will; (c) Besitzstandsgerechtigkeit als Strategie der Vermögensbesitzer, die darauf abzielt, vererbtes Eigentum als Leistung zu deklarieren und sich so utilitaristisch zu legitimieren. Die praktisch-politischen Versuche in den letzten 250 Jahren haben hinsichtlich sozialer Gerechtigkeit entweder überhaupt keine (so im Manchesterkapitalismus) oder aber nur partielle Erfolge hervorgebracht (so in der sozialen Marktwirtschaft und im Staatsozialismus), gleichzeitig jedoch neue Ungerechtigkeiten gegenüber der Natur und den künftigen Generationen hervorgerufen.

Das Konzept Chancengleichheit zielt im Unterschied zu den einzelnen Gerechtigkeitsstrategien auf ein *Verfahren* mit normungswirksamen Eigenschaften und Prinzipien ab, dem sich divergierende gesellschaftliche Gruppen schwer bzw. nur um den Preis des Glaubwürdigkeitsverlustes verschließen können. Chancengleichheit als Verfahren und im Sinne der obigen Definition geht von Verschiedenartigkeit individueller Bedürfnisse, Fähigkeiten und Interessen aus, akzeptiert also sowohl die Bedürfnis- wie auch die Leistungsgerechtigkeit, stellt allerdings die Legitimation des vererbten Eigentums als eigene Leistung in Frage. Mit anderen Worten: *Das Konzept Chancengleichheit eröffnet die Möglichkeit eines gesellschafts- und bündnispolitisch bedeutsamen Paradigmenwechsels, nämlich die für die bisherigen Katastrophen verantwortliche unheilige Allianz zwischen Leistung und vererbtem Besitz durch eine neue und zukunftsfähigere Allianz zwischen Bedürfnis und Leistung abzulösen.*

Chancengleichheit geht vom autonomen Individuum und der Vielfalt von Interessen und Optionen aus, liefert eine ethisch handhabbare Verfahrensgrundlage für die Synthese zwischen Bedarfsorientierung und individueller Nutzenmaximierung, zwischen Egalitarismus und Utilitarismus. Sie schließt allerdings per Definition aus, dass eine kleine privilegierte und machtpotente Minderheit sich das Recht nimmt, ihren Egoismus voll auszuleben, ihre individuellen Nutzenmaximierungsoptionen optimal zu realisieren, die durch sie verursachten Kosten jedoch zu externalisieren. Hinsichtlich künftiger Generationen erübrigt Chancengleichheit das Problem einer Festlegung, was für künftige Menschen gut und gerecht ist. Vielmehr kommt es darauf an festzulegen, was die heutigen Menschen unterlassen sollten, damit künftigen Generationen die Chance offenbleibt,

selbst zu definieren, wie sie ihr Leben gestalten wollen.

Das hier vorgestellte Konzept Chancengleichheit und seine Grundprinzipien sind vorläufig. Es bleibt zu überprüfen, inwiefern sowohl die Definition der Chancengleichheit wie deren Einzelprinzipien vollständig sind, ob jedes Einzelprinzip für sich konsistent ist und diese zusammen in ein Gesamtkonzept integrierbar sind, und schließlich, ob diese Einzelprinzipien auch evolutionsgeschichtlich untermauert werden können. Die Frage der Rangordnung dieser Prinzipien muss vorerst offen bleiben;<sup>18</sup> ob eine wertende Rangordnung oder aber Gleichrangigkeit moralisch zwingend ist, bedarf der eingehenden Untersuchung, obgleich schon jetzt vieles dafür spricht, dass diese Prinzipien auf jeden Fall in einer unauflösbaren Beziehung zueinander stehen müssten.<sup>19</sup>

Hinreichend begründet ist jedoch die Hypothese, dass Chancengleichheit den Anforderungen einer mehrdimensionalen Ethik und der Politik der integralen Nachhaltigkeit deutlich stärker Rechnung trägt als die bisher bekannten Gerechtigkeitsethiken. Sie wird als eine integrative Weiterentwicklung jener gängigen Gerechtigkeitsethiken begriffen, in denen entweder das Gleichheits- oder das Freiheitsprinzip absolut dominiert. Autonomie, Selbstverwirklichung, Freiheit, Partizipation und Fürsorge, Leistungs- und Bedürfnisgerechtigkeit verleihen der Chancengleichheit eine in höchstem Maße moralische Tauglichkeit und Politikfähigkeit.

## Anmerkungen

- 1 Die Berichte der Brandt-Kommission 1981 und 1983, des Brundtland-Berichts der UN-Weltkommission für Umwelt und Entwicklung 1987, die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro und weiteren Folgekonferenzen bis zur Gegenwart stellen markante Stadien dieser produktiven internationalen Debatte dar.
- 2 Vgl. dazu Massarrat 1993, und vor allem den 1996 in Widerspruch Heft 31 veröffentlichten Beitrag: 'Wohlstand' durch globale Kostenexternalisierung.
- 3 In der Ethik gibt es viele konkurrierende Wertmaßstäbe nebst entsprechenden Begründungsversuchen und -ansprüchen. „Damit ein solcher Wertmaßstab in praktisch relevanter Weise akzeptiert wird, nämlich so, dass man bereit ist, ihn in seinen Handlungsentscheidungen als den eigenen moralischen Wertmaßstab zu berücksichtigen ( ... ), muss es motivierende Gründe für ihn geben“ (Lumer 1998: 46).
- 3a Die Studie des Karlsruher Forschungszentrums, eine der konzeptionell am weitesten fortgeschrittenen Nachhaltigkeitsstudien, stößt bei der Suche nach geeigneten Nachhaltigkeitsregeln immer wieder auf das Problem des Fehlens einer Leitethik für mehrdimensionale Nachhaltigkeit (vgl. Jörisen/Kopfmüller/Brandl/Paetau, 1999, z.B. 97, 141, 156f.).
- 4 Einfacher, weil naturwissenschaftlich leichter objektivierbar sind dagegen ökologische Nachhaltigkeitsregeln, so wie sie durch ökologische Ökonomen (Barbier 1989; Daly 1990) formuliert und von der Enquête-Kommission „Schutz des Menschen und der Umwelt“ des 13. Deutschen Bundestages (1997, 25) übernommen bzw. weiterentwickelt worden sind.
- 5 Das Thema der Zerstörung der Humanität und der möglichen physischen Selbstauslöschung der Menschheit wurde von vielen aufgegriffen. Bereits 1956 stellte Günther Anders (1987) drei Thesen auf, die angesichts der gegenwärtigen Umweltkrisen



aktueller als damals sind: 1. Die Menschen sind der Perfektion ihrer Produkte nicht gewachsen, 2. die Menschen stellen mehr her, als sie sich vorstellen und verantworten können und 3. glauben sie, dass sie das, was sie können, auch dürfen. Erich Fromm legte mit seiner Schrift „Haben oder Sein“ in den 50er Jahren den Grundstock, auf den sich spätere Suffizienztheoretiker beziehen, vgl. z.B. das Wendeszenarium „Gut leben statt viel haben“ in der Wuppertaler Studie (BUND/Misereor (Hrsg.) 1996). Zur neueren naturphilosophischen Debatte vgl. z.B. Meyer-Abich 1990, sowie Böhme 1989.

- 6 Ausführlicher dazu vgl. Kymlicka 1997, 26 ff.
- 7 Ausführlicher dazu vgl. Leist 1996, 394 ff.
- 8 Die theoretisch denkbare Variante eines Überflusses der Dienstleistungen bedarf weiterer Erörterung.
- 9 Einführender Überblick dazu vgl. Leist 1996.
- 10 Vgl. dazu beispielsweise Beitz 1979 und Pogge 1989 nach Leist 1996, 396 f.
- 11 Alle Zitate nach Rothe 1981: 34f.
- 12 Rothe beschränkt sich in seinem bemerkenswerten Werk auf die „gesellschaftspolitische Fundierung der Bildungspolitik“, so der Untertitel seines Werkes, obwohl er als einer der wenigen Sozialwissenschaftler im deutschsprachigen Raum die Leitidee Chancengleichheit in seinem Werk „Chancengleichheit, Leistungsprinzip und soziale Ungleichheit“ in einem grundsätzlich ethischen Sinne diskutiert.
- 13 Rawls spricht zwar der Chancengleichheit eine hohe Plausibilität zu, mißt ihr aber einen niedrigen Rang zu (Rawls 1975, 336).
- 14 Bihr und Pfefferkorn konzentrieren sich mit ihrer Kritik auf die liberalistischen Interpretationsmuster von Chancengleichheit und übersehen dabei die beachtliche Möglichkeit, Chancengleichheit egalitaristisch zu deuten und gleichzeitig die bisher ungelösten egalitaristischen Dilemmata zu überwinden.
- 15 Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland kommt der Begriff Chancengleichheit überhaupt nicht vor.
- 16 Diese weitreichende Schlußfolgerung bei Leist geht leider unter der Vielzahl von weniger wichtigen Aspekten seiner Analyse der „Nachhaltigkeit als Ziel ökologischer Politik“ (Leist 1996, 432ff.) unter.
- 16a In der oben positiv hervorgehobenen Nachhaltigkeitsstudie des Karlsruher Forschungszentrums wird bei der Formulierung von sozialen und ökonomischen Nachhaltigkeitsregeln durchaus nicht zufällig auf Chancengleichheit verwiesen (vgl. Jörissen/Kopfmüller/Brandl/Paetau, 1999, 98, 103), ohne dass dabei in dieser Studie der universal-ethische Gehalt der Chancengleichheit für das Konzept mehrdimensionaler Nachhaltigkeit erkannt wird.
- 17 Huber unterscheidet drei Prinzipien sozialer Gerechtigkeit: Leistungsgerechtigkeit, Bedürfnisgerechtigkeit und Besitzstandsgerechtigkeit (Huber 1995, 87 ff.).
- 18 In Rawls Theorie der liberalen Gleichheit sind alle Gerechtigkeitsprinzipien dem ersten Grundsatz des „umfangreichsten Gesamtsystems gleicher Grundfreiheiten für alle“ in „lexikalischer Ordnung“ nachgeordnet (Rawls 1975, 336).
- 19 Beispielsweise könnten Auswirkungen des Vielfaltsprinzips die Rechte und Freiheiten anderer beeinträchtigen.

## Literatur

- Anders, Günther, (1956) 1987: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1 – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München
- Bantock, G.H., 1975: Equality and education. In: Wilson, B. (ed.): Education, equality and society. London
- Barbier, E.B., 1989: Economics, Natural Resource Scarcity and Development. London
- Beitz, Ch., 1979: Political Philosophy and International Relations. Princeton



- Bell, Daniel, 1975: Die nachindustrielle Gesellschaft. Frankfurt/New York
- Bihr, Alain/Pfefferkorn, Roland, 2000: Ohne Gleichheit keine Chance. Wie Liberale und Sozialliberale das Gleichheitsideal untergraben. *Le Monde diplomatique* (deutsche Ausgabe), September, Berlin/Zürich
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude, 1971: Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart
- Brundtland-Bericht, 1987: Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. Hrsg. von Volker Hauff. Greven
- BUND/Misereor (Hrsg.), 1996: Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Basel/Boston/Berlin
- Dahrendorf, Ralf, 1975: Die neue Freiheit. München
- Daly, Hermann E., 1990: Towards Some Operational Principles of Sustainable Development, in: *Ecological Economics*, Jg. 2
- Daly, Hermann E., 1999: Wirtschaft jenseits von Wachstum. Die Volkswirtschaft nachhaltiger Entwicklung. Salzburg
- Dolbeare, Kenneth M./Medcalf, Linda J., 1988: American Ideologies Today. From Neopolitics to New Ideas. New York
- Dworkin, Ronald, 1984: Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt/M.
- Enquête-Kommission „Schutz des Menschen und der Umwelt“ des 13. Deutschen Bundestages (Hrsg.), 1997: Zwischenbericht Konzept Nachhaltigkeit. Fundamente für die Gesellschaft von morgen. Zur Sache 1/97. Bonn
- Europäische Kommission, Generaldirektion für Beschäftigung, 1998: Arbeitsbeziehungen und soziale Angelegenheiten. Förderung der Chancengleichheit von Mann und Frau. ESF Projektbeispiele. Luxemburg
- Forum Umwelt & Entwicklung, 1997: Entwicklung eines alternativen Indikatorenmodells. Bonn
- Franks, Suzanne, 1999: Das Märchen von der Gleichheit. Frauen, Männer und die Zukunft der Arbeit. Stuttgart
- Fromm, Erich, 1988: Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München
- Funk, Heide/Heiliger, Anita, 1988: Mädchenarbeit: Schritte zur Verwirklichung der Chancengleichheit. Weinheim
- Hampicke, Ulrich, 1992: Ökologische Ökonomie. Individuum und Natur in der Neoklassik. Natur in der ökonomischen Theorie, Teil 4. Opladen
- Hans-Böckler-Stiftung (Hrsg.), 2000: Verbundprojekt Arbeit und Ökologie. Düsseldorf
- Höyng, Stephan/ Puchert, Ralf, 1998: Die Verhinderung der beruflichen Gleichstellung. Männliche Verhaltensweisen und männerbündnische Kultur. Berlin
- Huber, Joseph, 1995: Nachhaltige Entwicklung. Strategien für eine ökologische und soziale Erdpolitik. Berlin
- Jörissen, J./ Kopfmüller J./ Brandl, V./ Paetau, M. 1999: Ein integratives Konzept nachhaltiger Entwicklung – Forschungszentrum Karlsruhe, Karlsruhe
- Kymlicka, Will, 1997: Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Frankfurt/M.
- Leist, Anton, 1996: Ökologische Ethik II: Gerechtigkeit, Ökonomie, Politik. In: Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), 1996: Angewandte Ethik. Stuttgart
- Leithner, Ulrike, 1996: Der Carlin Case. Schulintegration rassischer und ethnischer Minderheiten in den USA am Beispiel San Diego. Münster
- Lumer, Christoph, 1998: Der Treibhauseffekt – moralische Bewertung und moralische Pflichten. In: Kampits, Peter/Kokai, Karoly/Weiberg, Anja (Hrsg.): Angewandte Ethik, Bd. VI (2)
- Marx, Karl, 1968: Kritik des Gothaer Programms. In: Marx-Engels Ausgewählte Schriften Bd. II. Berlin
- Massarrat, Mohssen, 1993: Endlichkeit der Natur und Überfluß in der Marktökonomie. Schritte zum Gleichgewicht. Marburg

- Massarrat, Mohssen, 1996: „Wohlstand“ durch globale Kostenexternalisierung, in: Widerspruch 31, Globalisierung – Arbeit und Ökologie, Zürich
- Massarrat, Mohssen, 2000: Chancengleichheit als Fundament einer Gesellschaftstheorie der Nachhaltigkeit. Arbeitspapier Nr. 17 der AG Dritte Welt – Umwelt und Entwicklung. Universität Osnabrück
- Meyer-Abich, Klaus Michael, 1990: Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt. Wien
- Minsch, Jürg u.a., 1998: Institutionelle Reformen für eine Politik der Nachhaltigkeit. Heidelberg
- Nieke, Wolfgang u.a. (Hrsg.), 1991: Ausländische Jugendliche in der Berufsausbildung: Auf dem Weg zur Chancengleichheit? Opladen
- Parfit, D., 1984: Reasons and Persons. Oxford
- Pogge, Th. W., 1989: Realizing Rawls. Ithaca/London
- Rawls, John, 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Redclift, M., 1993: Sustainable Development: Needs, Values, Rights, in: Environmental Values 1
- Rothe, Klaus, 1981: Chancengleichheit, Leistungsprinzip und soziale Ungleichheit. Zur gesellschaftlichen Fundierung der Bildungspolitik. Berlin
- Schroers, R., 1975: Liberale Politik. In: Demokratische Gesellschaft, Bd. 1. München
- Shalit, A., 1995: Why Posterity Matters. Environmental Politics and Future Generations. London
- Sterba, J., 1988: How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice. Totowa, New York
- Williams, B., 1972: Morality: An Introduction to Ethik. Haper and Row. New York

# P.M: SUBCOMA

**NACHHALTIG VORSORGEN FÜR DAS LEBEN UND DIE WIRTSCHAFT**

**P.Ms hilfreiches Haushaltbuch**

Paranoia city Verlag 2000, englische Broschüre, 92 Seiten, Fr. 24.-

**PARANOIA CITY BUCHHANDLUNG**  
**BÄCKERSTRASSE 9, 8004 ZÜRICH,**  
**Mo - Sa ab 10.00 Uhr, T+F 01 241 37 05, [paranoiacity@paranoiacity.ch](mailto:paranoiacity@paranoiacity.ch)**

WIR LOKALISIEREN